نظرية التجديد الأصولي
من الإشكال إلى التحرير

نظرية التجديد الأصولي

من الإشكال إلى التحرير

د. الحسان شهيد

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

نماء للبحوث والدراسات
بيروت – لبنان
info@nama-center.com
الرباط – المغرب
هاتف – فاكس: 00212808564831
موبايل: 00212688953384
القاهرة – مصر (نماء للبحوث والدراسات)
هاتف - واتس: 00201115533255

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء
www.nama-store.com
nama-store@nama-center.com
هاتف: 00201101509898
واتس: 00201098489815

متجر نماء
Namaa Store

الفهرسة أثناء النشر، إعداد نماء للبحوث والدراسات
شهيد/ الحسان (مؤلف)

نظرية التجديد الأصولي(من الإشكال إلى التحرير)

المؤلف:د. الحسان شهيد
287 ص، (دراسات شرعية)
14.5×21.5 سم

رقم الإيداع: 3983/2021
ISBN: 0-068-252-848-672

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تُعبر بالضرورة عن وجهة نظر نماء»

حقوق الطبع والنشر محفوظة لنماء
© الطبعة الثانية، القاهرة / لبنان، 2021م

شذى الإهداء

إلى النجوم التي تحيي الليل وتسهره.

إلى الشموع التي تصنع النور وتحرسه.

إلى البلابل التي تهوى الغريد وتبدعه.

إلى الورود التي تعشق الجمال وتمنحه.

إلى السنابل التي تملأ الحقل وتزينه.

إلى ثريا الإسراء منذ غدوها... إلى حين رواحها...

إليهم جميعاً سنا برق هذه العتمة... أهدي هذه البارقة الأمل...

وفاء وإجلالاً...

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	١١
تمهيد لا بد منه	١٥
مقدمات تأسيسية	٢١
مقدمة أولى: في إشكالية التجديد	٢١
مقدمة ثانية: في أهمية التجديد وقيمته	٢٢
مقدمة ثالثة: التجديد بأي معنى؟	٢٣
الباب الأول:	
التجديد الأصولي، في أصول الإشكال	٢٧
الفصل الأول: تجديد علم أصول الفقه، دراسة مفهومية	٢٩
أولاً: في مفهوم التجديد	٢٩
ثانياً: في مفهوم علم أصول الفقه	٣٤
ثالثاً: المقصود بالتجديد في علم أصول الفقه	٣٦

الموضوع	الصفحة

رابعاً: الدواعي التأسيسية للتجديد الأصولي ٣٩

الفصل الثاني: ثنائيات متحكمة في التجديد الأصولي ٤٣

أولاً: ثنائية النقل والعقل ٤٣

ثانياً: ثنائية الأمة والنص ٤٥

ثالثاً: التقليد والتجديد ٤٧

رابعاً: الظاهر والمقصد ٤٨

الفصل الثالث: إشكالات التجديد الأصولي ٥١

أولاً: حول التجديد في علم الأصول ٥١

ثانياً: تجديد علم أصول الفقه أم تجديد أصول الفقه؟ ٥٣

ثالثاً: القطعي والظني في أصول الفقه ٥٥

رابعاً: الثابت والمتغير في علم الأصول ٧٢

الباب الثاني:

التجديد الأصولي، في رؤى التحرير ٨٣

الفصل الأول: الأسس العلمية للتجديد الأصولي ٨٥

أولاً: بين الاجتهاد الفقهي والتجديد الأصولي ٨٥

ثانياً: ضوابط التجديد الأصولي ٨٨

ثالثاً: شروط المجدِّد الأصولي ٩٨

رابعاً: التجديد الأصولي وواقع الأمة ١١٢

الفصل الثاني: مداخل التجديد الأصولي ١١٩

أولاً: مدخل التأصيل ١٢١

الموضوع	الصفحة

ثانياً: مدخل التنخيل ١٣١
ثالثاً: مدخل التعليل ١٥٧
رابعاً: مدخل التشغيل ١٨٥
خامساً: مدخل التكميل ١٩٥
سادساً: مدخل التنزيل ٢١٧
ملاحظ ختامية ٢٦٩

مقدمة

بسم الله ذي الجلال والإكرام. . .

الحمد لله الذي بفضله تبدأ المكرمات وتكتمل. . .

وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، له الحمد كما ينبغي لجلال وجهه، وعظيم سلطانه، وبما يليق بعزته وكبريائه والصلاة والسلام على الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، والقدوة المعطاة، سيدنا محمد النبي الأكرم، علمه سبحانه ما لم يعلم، وأرسله للناس خير معلم، ميزه بفضائل النعم، وخصه ببدائع الحِكَم، وآتاه جوامع الكَلِم، ومن ذلك قوله: «**إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»[1]، تجديد لترقى به إلى الحق راشدة، وتريد به صلاح الدين والدنيا قاصدة، فتكون على الناس وباقي الأمم شاهدة. وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

(١) رواه أبو داود، رقم (٤٢٩٣).

وبعد:

فإن من دواعي استمرار العلوم في أداء رسالتها المعرفية وتوثيق صلاتها بمواقع الوجود البشري خضوعها لمطالب التجديد، وإلحاق تغييرات تتناسب مع طبيعتها التأسيسية وقضاياها المعرفية، حتى تستجيب لأسئلة العقل الإنساني ومتعلقاته الفطرية والروحية والمادية.

ولعل العلوم الآلية المنهجية المعتبرة في عداد العلوم المنتجة للمعرفة الإنسانية، أولى في هذا الاعتبار وأحق بهذا النظر، لملامستها جوانب فاعلة في التجديد، وعلم أصول الفقه واحد من هذه العلوم؛ الذي يفيد إرجاع النظر في مباحثه العلمية ومطالبه الأساسية في إجراء متحققات واقعية في علمه العملي؛ المتمثل في فقه التكليف وتصريف الأحكام الشرعية.

تندرج فصول ومطالب هذا الكتاب: «**نظرية التجديد الأصولي، من الإشكال إلى التحرير**» في دراسة إمكانات التجديد في علم أصول الفقه من حيث إشكالاته وقضاياه المعرفية؛ والمرتبطة بدواعيه وآلياته ومقاصده ثم موضوعاته، وذلك هو محور **بابه الأول**، وكذا المداخل المتاحة والمفترضة في تحرير مسألة التجديد، بحسب التحقق والإنجاز المتناسبين مع طبيعة هذا الفن، وذلك هو مدار **بابه الثاني**.

وختاماً، فإن النظرات المودَعَةَ بين سطور هذا العمل، ما هي إلا اجتهادات شخصية، قصدها الإسهام جهد المستطاع في بناء صرح تجديدي لعلم أصول الفقه، عله يكون سبباً في تحقيق نهضة أمتنا ورفعة شأنها.

وهي لا تدَّعي لنفسها صواب الرأي وسداده فيما أفصحت عنه من أفكار، وإنما هي آراء وتأملات انضم بعضها إلى بعض، حسب ما سمحت به الفرص، وجاد به الوقت. فإن الإنسان مهما بلغ به بذل الجهد واستفراغ الوسع في طلب الشيء فإن التقصير مآله والعجز نهايته، وقد حالف الصواب مقولة الجرجاني في «إعجازه» لما قال: «وإنك لتتعب في الشيء نفسك وتكد فيه فكرك وتجهد فيه كل جهدك؛ حتى إذا قلت قد قتلته علماً وأحكمته فهماً؛ كنت الذي لا يزال يتراءى لك فيه شبهة ويعرض فيه شك» [دلائل الإعجاز، ص٣٦٠].

وقبل أن يأخذني الدرس الأصولي بتجريده ومباحثه النسقية، أنتهز هذه الفرصة لأقدم الشكر الجزيل لمركز نماء للدراسات والبحوث الذي انشغل في رؤيته بقضية إعادة صياغة العقلية الشرعية من خلال استئناف النظر في العلوم المنهجية وفي مقدمتها علم الأصول، فوجدت ضمن مشاريعه البحثية باباً ألج منه لتحقيق ما نتقاسمه من انشغالات معرفية في هذا الحقل المعرفي.

أسأل المولى العلي القدير توفيقه وسداده، إنه نعم المولى ونعم المعين.

«رب اشرح لي صدري، ويسر لي أمري»

الحسان شهيد
في جرسيف، فاتح المحرم ١٤٣٣هـ،
المغرب

تمهيد لا بد منه

قبل النظر في موضوع التجديد الأصولي تدعونا الضرورة المنهجية إلى وضعه في السياق العلمي والإشكالي حتى تتيسر سبل اختيار المداخل المناسبة لبحث قضاياه ومعالجة مسائله.

أصل الإشكال:

الشائع في الأدبيات الفكرية الأصولية والذائع بين المختصين فيها أن مبتدأ الإشكال في تفتق مسألة التجديد الأصولي ينطلق من حصول أزمة وطروء خلل في واقع الأمة ونهضتها، وأن منتهى حله ومعالجته يتوقف عند ضرورة اللجوء إلى البنية المنهجية لعلم أصول الفقه، لتطوير النظر الفقهي حتى يستجيب لحل المشكلات النازلة وتتطور أوضاع الأمة على جميع الأصعدة.

سياق الإشكال:

أولاً هذا الافتراض غير مسلم، وغير متفق عليه، وغير مجمع عليه، كيف ذلك؟

من قرر أن مظنة الإشكال في هذا السياق المفترض سلفاً مركوزة في علم أصول الفقه من جهة؟، ثم إن السياق العلمي يفترض حضور أربعة مكونات من جهة ثانية؟ فلم ألغيت الثلاثة وبقي الرابع ليتعين محلاً للإشكال ومظنة سؤاله ومحوره، بل اعتبر أصله؟

إن السياق الإشكالي يفترض إمكانية حلول الخلل في المواقع الأربعة، ليس هناك خامس لها، أو في بعضها دون افتراض متعين أو احتمال مخصوص، وتتراوح هذه المواقع بين مكون الأمة ومكون الواقع ومكون النص ومكون المنهج.

مكون الأمة نريد به المكلف فرداً أو جماعة أو مؤسسات أو دولة.

ومكون الواقع نقصد به الوضع الإنساني جملة بما فيه وضع الأمة والوضع العالمي على وجه الكلية.

ومكون النص نعني به مصادر التشريع القانوني والإنساني عموماً.

ومكون المنهج نشير به إلى القواعد المعتمدة في فهم النص واستنباط الأحكام التشريعية.

وإذا ثبت لدينا وفق هذا التقرير المحدد لمحال الإشكال، فإنه لا يعدو أن يكون في واحد من هاته المكونات، أو في بعضها، أو في جميعها، ولكي نتمكن من محاصرة الموضوع وفهم المسألة ينبغي النظر في كل واحد من هاته المكونات على الانفراد.

بيان سياق الإشكال:

نبدأ بالأكثر بعداً عن مظنة الإشكال حسب تقديرنا وننزل نحو الأقل بعدا منها وفق الضرورة العلمية والسياق المنهجي:

أولاً: مكون النص: ما دام الأمر يتعلق بالتفكير في المجال التداولي الإسلامي المعتقد بخصوصية النص الشرعي، سواء كان قرآنا أو سنة، فليس هناك من يشكك في سلامته وقوته الثبوتية من هذه الجهة، أو إتيان الإشكال منها، إلا ما كان من نصوص الحديث التي قد يمكن الاستغناء عنها حالة حصول الضعف في جهتها. أما إذا كان الحديث من خارج السياق المعرفي الإسلامي فلا حاجة لنا للوضع الاعتباري للنص الشرعي؛ لأنه غير معتبر فيه وغير مقدر.

فيتحصل لدينا أن النص الشرعي في هذا السياق المتفق عليه لا إشكال فيه من حيث أساس الابتداء وعلى قصد الانتهاء.

ثانياً: مكون الواقع: إن حال الأمة ووضعها الاعتباري من جانب القوة والفعل الحضاريين مؤشران حقيقيان على مدى حضورها الإنساني، وإسهاماتها الثقافية في الواقع الذي تعيشه، لذلك فإن مكون الواقع المعيش يدفعنا إلى التساؤل حول إمكانية وجود الخلل في واقع الأمة بكل تجلياتها، لكن في نهاية الجواب حسب اعتقادنا؛ لا يمكن أن نحمل الواقع كل تبعات التراجع، أو بالأحرى التخلف عن الوفاء بالحاجات الثقافية والحضارية للأمة، لوجود تشابك كبير بينه وبين مكلفي الأمة أفراداً

وجماعات، وحصول تفاعل جدلي بينهما تتفلت معه حقيقة التعيين المخصوص للإشكال.

ثالثاً: مكون الأمة: قد يقول قائل: إن تجديد المنهج جزء من مكون الأمة؛ لأن تفكيرها قاصر عن إنجاز رؤية تجديدية في المنهج المعتمد؛ أي: أصول الفقه حسب السياق المفترض في حديثنا.

والجواب: صحيح أن الفكر والإنتاج المعرفي راجع إلى مكون الأمة وقدرات أفرادها على التفكير والعطاء، لكن حالة الأمة وواقعها ليس بالضرورة مرتبطاً بالمنهج المعتمد؛ لأن بناء الأمة وقيامها مرتبط بالتنشئة والتربية والبناء الثقافي المستمر الذي يتطلب وقتاً طويلاً وأجيالاً متوالية. فكيف نحمل الأمة نجاعة منهج ما أو عدم نجاعته؟، ثم لأن قوة المنهج القانوني والتشريعي لا يعكس بالضرورة حال الأمة من حيث قوتها وتقدمها.

لكن في مواجهة ذلك، قد تحمل الأمة قسطاً كبيراً من المسؤولية المحصورة في تفعيل أفرادها للمنهج المعد وتنزيله على واقعها، لكسب ثمراته وفوائده العلمية والعملية حتى يتحقق الشهود الحكمي في مواقع الوجود.

رابعاً: مكون المنهج: رابع هذه المكونات الكبرى هو المنهج أي: آليات توليد وإنتاج المسودات القانونية والتشريعية المعتمدة في التنظيم الاجتماعي والتسيير العام للأمة بكل مؤسساتها، وقد يعبر عنه بعلم أصول الفقه باعتباره الآلية المنهجية

التي يستند إليها الفقيه في البحث عن الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية المبثوثة في القرآن والحديث. إلا أنه من الحيف أيضاً، ومن باب وضع الشيء في غير محله، أن ننسب تراجع الأمة إلى منهجها القانوني بالقصد الأصلي والسؤال الكلي؛ لأنه بين المنهج والمكلفين المؤسسين لمؤسسة الأمة علاقة جدلية وثنائية ترابطية، إضافة إلى العنصر الثالث؛ واقعها بكل تجلياته المحلية والإقليمية والعالمية وبما يكتنفه من قوى وتكتلات دولية.

تحرير سياق الإشكال:

وعليه، فإن الارتهان إلى المراجعة العلمية والمنهجية لآليات النظر في تحسين وضع الأمة وتغيير واقعها ضرب من الوهم الذي يتبدد بمجرد فقه الواقع فقهاً مبيناً لحقيقته وماديات؛ بمعنى أن تغيير الأمة نحو الأفضل ينبغي أن يمر بتشخيص شامل وواقعي يراعي كل تلك المكونات الكبرى، حتى يمكن إدراك المداخل السليمة في ذلك التغيير.

لذلك، فإنه في اعتقادنا أن البحث في التجديد الأصولي إذا لم يكن مسبوقا بقراءة الواقع والكون وحال الأمة وتربية الأفراد على الثقافة السليمة، وتوعيتهم بالوعي الحضاري اللازم الذي يفقهون به الوضع الإنساني، ينبغي أن يكون على الأقل متوازيا مع تلك الخطوات المسبقة حتى نصل إلى المستوى المطلوب من المسير، وإلا استهلكنا الوقت في النظر التجديدي دون جدوى ودون ملاءمة مع الثقافة المجتمعية التي قد تستوعب ذلك التجديد

أو قد لا تستوعبه؛ لأنها في غيبوبة حضارية عن ذلك التجديد.

وعلى هذا التقدير أيها القارئ الوفي، فإننا ندعوك إلى ولوج أبواب هذا الكتاب وتمعن نظراته مرفِقا به تلك الممهدات والمقدمات الأولى، كما ندعوك في محاورتنا بفهمك وقراءتك النبيهة مستصحِباً معك ذلك التحفظ الذي أبديناه حول إمكانية تحقق التغيير الكلي والأفضل بالرهان المطلق على تجديد علم أصول الفقه.

مقدمات تأسيسية

مقدمة أولى: في إشكالية التجديد:

يفترض عرض مسألة التجديد الأصولي خللا في الوضع المستصحب في علم أصول الفقه عند القائلين بالإشكال العلمي، أو في أصول الفقه عند المائلين إلى الإشكال الأصلي في الأصول، الأمر الذي يتطلب إعادة النظر في ماهية هذا العلم وقواعده وآلياته العلمية في الاستنباط.

من الإشكالات العارضة في سياق الحديث عن التجديد الأصولي مسألة جانب التجديد هل يتم بصورة متعينة؛ أي: بالفعل والقوة من قبل متخصصين في هذا الفن؟ أم أن التجديد في علم الأصول يتأتى بشكل تلقائي تاريخي دون تجنيد مسبق وتنظيم محكم وإرادة واعية؟ بمعنى آخر؛ هل عمليات التجديد التي نظر إلى ورودها عبر التاريخ حصلت على سبيل الإرادة العلمية للعلماء وبشكل منهجي؟، أم أن

المسألة مجرد تراكم تاريخي لا يخضع لضوابط ثابتة وشروط محكمة؟.

نثير هذا الإشكال لمعرفة ما إذا كانت هناك منهجية متبعة عند العلماء في مسألة التجديد الأصولي للإفادة من تجربتهم العلمية وأنموذجهم المعرفي في ذلك؟، أم أن القضية لا تحتاج لكل هذا التجنيد والإستراتيجية في المنهجية والاقتصار على الاجتهاد الفقهي وفق القواعد المعمول بها؟ وسيتبين بعد ذلك أوجه الإجابة عن الأسئلة المعاصرة من خلال التفاعل بين الوقائع واجتهاد المجتهد والفقيه.

مقدمة ثانية: في أهمية التجديد وقيمته:

تعتبر مسألة التجديد الأصولي من الإشكالات الخطيرة التي عرفها الفكر الإسلامي خلال الآونة الأخيرة، وذلك للاعتبارات الآتية:

الأول: لخطورة موضوع تجديد أصول الفقه من حيث ملامسته لأصول الخطاب الشرعي وأسسه العلمية، وموضوع التجديد يقوم على مركزية العقل البشري.

الثاني: لعدم وضوح الرؤية وبيان التصور في عملية التجديد الأصولي، لحسبانه موضوعاً جديداً من حيث معالجته وتحرير النظر فيه.

الثالث: للقيمة العلمية لأصول الفقه وبناء المعرفة الفقهية والنظر الاجتهادي على قواعده ومبادئه، وأن أي تغير أو تحول في بنيته الأصولية ستنعكس ضرورة على الإنتاج المعرفي الفقهي؛ وما يتكامل معها من معارف أخرى سواء كانت نظرية أم تطبيقية.

مقدمة ثالثة: التجديد بأي معنى؟:

بالنظر للاعتبارات المهمة والخطيرة لسؤال التجديد الأصولي تتوزع زوايا النظر التجديدي على تحرير الإشكال جوانب المعنى والقصد من التجديد المراد في السياق المتعين. وعليه يمكن تقسيم تلك الزوايا إلى ثلاث:

الأولى: التجديد من جانب الشاكلة:

أما التجديد من حيث الشاكلة فالمراد به أن هذه الزاوية تثير عند المختصين طبيعة التجديد المعروضة في المقدمة السابقة، هل التجديد التلقائي التاريخي المتراكم؟ أو التجديد المنهجي المنظم المحكم الذي تجند له الإرادات والمؤسسات تقعيداً وتنظيماً؟، وغالب الأمر أن عقلية التجديد المعاصر تروم الطبيعة الثانية حسب الأدبيات المعاصرة الخاصة بالتجديد الأصولي.

الثانية: التجديد من جانب المقصود:

وأما زاوية التجديد الناظر في المقصود منه، فإن العقل الأصولي يكون أمام مفترق سبل لا يقوى على سلوكها إلا إذا

حدد ذلك المقصود وذاك المراد؛ لأن مفهوم التجديد في العلوم على وجه التحديد لها معانٍ كثيرة، قد تكون لها تأثيرات علمية سواء على موضوع التجديد أو منهج التجديد، فينعكس كل ذلك على المقاصد المرجوة من نظرية التجديد ابتداء.

فالتجديد قد يعني في سياقه الاصطلاحي التأصيل، وقد يعني التنخيل، وقد يعني التشغيل، وقد يعني التكميل، وبين هذه المعاني فسحة فروق لا ينبغي إغفالها عند القاصدين للتجديد. لكن يبقى الغرض الأسمى والهدف الأكبر هو ربط الصلات بين النص والواقع، حتى يتحقق التمثل الحكمي في مواقع الوجود، يقول خليفة بابكر: «لأن الغرض من تجديد أصول الفقه في النهاية هو إحكام تطبيق الأحكام الشرعية على الواقع التي اعتورته كثير من المتغيرات التي قد تستوجب تجديد المنهج نفسه ليستوعبه ويستجيب لمتطلباته، موافيا إياه بالحلول الناجحة والسريعة في الوقت ذاته»[1].

الثالثة: التجديد من جانب الموضوع:

في حين تفتح لنا زاوية التجديد من جانب الموضوع البحث في أحد أعقد الأسئلة العارضة في إشكالية التجديد الأصولي، وهو مناط التجديد ومحله، فوقع لبس خطير بين الدعوة للتجديد في علم أصول الفقه والدعوة إلى تجديد أصول الفقه، وبين

(١) التجديد في أصول الفقه، مجلة المسلم المعاصر، ع١٢٥، ١٢٦، ص٩٤.

الجانبين من الفروق مابين السماء والأرض؛ لأن النظر في علم أصول الفقه نظر في الأفهام العقلية الإنسانية المترتبة عن استثمار أصول الفقه، والنظر في أصول الفقه نظر في الأصول المصدرية ومراجعة لها، وهذا أمر في غاية الخطورة تأباه العقول السليمة المسلمة بالنقل.

الباب الأول

التجديد الأصولي، في أصول الإشكال

الفصل الأول: تجديد علم أصول الفقه، دراسة مفهومية.
الفصل الثاني: ثنائيات متحكمة في التجديد الأصولي.
الفصل الثالث: إشكالات التجديد الأصولي.

الفصل الأول

تجديد علم أصول الفقه، دراسة مفهومية

أولاً: في مفهوم التجديد

التجديد لغة: من جدّ يجدّ جديداً.

والجديد: نقيض الخَلِق، والخَلِق: القديم، فالجديد خلاف القديم[1].

وجدد الشيء يجدده: صيَّره جديداً؛ أي: جعله جديداً؛ أي: حول القديم فجعله جديداً[2].

والجديد: «هو خلاف القديم، وجدد فلان الأمر وأجده واستجده إذا أحدثه»[3].

والتجديد لغة: «تصيير الشيء جديداً، وجدّ الشيء؛ أي:

(١) مختار الصحاح، ص٤٧.

(٢) لسان العرب، ٣/ ٧٩.

(٣) المصباح المنير، أحمد المقري، ص٧٨.

صار جديدا»[1].

أما من حيث الاصطلاح فكلمة التجديد اصطلاح حديث في بنائها الاستعمالي.

وقد وردت في القرآن الكريم ألفاظ لها اشتقاقات لغوية من فعل جد، جرى الاصطلاح فيها بحسب السياقات المختلفة.

من قبيل جديد:

١ ـ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلۡنَا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَءِنَّا لَفِي خَلۡقٖ جَدِيدِۭۚ﴾ [السجدة: ١٠] قال الإمام الطبري في بيان معنى الآية وهو يصف القول على لسان المشركين: «منكرين قدرة الله على إعادتهم خلقاً جديداً بعد فنائهم وبلائهم»[2]، وقال ابن كثير: «أي: إننا لنعود بعد تلك الحال! يستبعدون ذلك»[3].

٢ ـ وقوله ﷻ: ﴿إِن يَشَأۡ يُذۡهِبۡكُمۡ وَيَأۡتِ بِخَلۡقٖ جَدِيدٖ﴾ [إبراهيم: ١٩].

قال الطبري: «ويأت بخلق سواكم يطيعونه ويأتمرون لأمره وينتهون عما نهاهم عنه»[4]. وفيها قال القرطبي: «المعنى: إن يشأ أن يذهبكم يذهبكم؛ أي: يفنيكم. ويأت بخلق جديد؛ أي: أطوع منكم وأزكى»[5]. وقال ابن عاشور: «فهو تعالى لغناه عنهم

(١) لسان العرب، ٢/ ٢٠٢.
(٢) جامع البيان، ١٣/ ١١٠.
(٣) تفسير ابن كثير، ٣/ ٧٥.
(٤) جامع البيان، ٢٠/ ٤٥٥.
(٥) الجامع لحكام القرآن، ٤/ ٢٥.

وغضبه عليهم لو شاء لأبادهم وأتى بخلق آخرين يعبدونه، فخلص العالم من عصاة أمر الله، وذلك في قدرته ولكنه أمهلهم إعمالاً لصفة الحلم»[1].

ومن قبيل جديداً:

١ ـ وقد ذكرت هذه اللفظة في آيتين متشابهتين وردتا في نفس السورة وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقٗا جَدِيدٗا ٤٩﴾ [الإسراء: ٤٩ و٩٨].

قال الطبري: «فأجابهم ﷻ يعرفهم قدرته على بعثه إياهم بعد مماتهم، وإنشائه لهم كما كانوا قبل بلاهم خلقاً جديداً، على أي حال كانوا من الأحوال، عظاماً أو رفاتاً، أو حجارة أو حديداً، أو غير ذلك مما يعظم عندهم أن يحدث مثله خلقاً أمثالهم أحياء»[2].

«فلم تخرج باقي الآيات عن هذا السياق العام الدال على الشيء الجديد المحدث سواء على مثال سبق أو من غير مثال»[3].

أما في الحديث النبوي الشريف فنجد من أهم مشتقات اللفظة:

كلمة يجدد وذلك في قوله عليه الصلاة والسلام: «**إن الله**

(١) التحرير والتنوير، ٢٣/ ٢٨٧.
(٢) جامع البيان، ١٧/ ٤٦٣.
(٣) الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، سعيد شبار، ص١٧٢.

يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[1].

وكلمة جدَّدوا في قول النبي ﷺ: «**إن الإيمان ليخلق في القلب كما يخلق الثوب فجددوا إيمانكم**»[2].

وخلاصة القول ومفاده؛ بعد هذا الجرد اللغوي والاصطلاحي؛ فإن كلمة التجديد تفيد حصول حالات أربع:

الأولى: أن الأمر قد تقادم به الزمن ولحقته عوادي القدامة.

الثانية: أن الأمر محل النظر في حاجة ملحة إلى التجديد.

الثالثة: أن الحاجة الملحة إلى التجديد في الأمر كان من ورائها داع ضروري استدعى عملية التجديد.

الرابعة: أن التجديد قد يفيد في إعادة الأمر إلى ما كان عليه أو استبداله بما هو أحسن منه يحل محله في إنجاز المقصود.

والتجديد ضد التقديم، مصاغ على سبيل تفعيل؛ أي: جعل الشيء على صورة مغايرة في المآل لما هو عليه من صورة في الحال، والتجديد هو جعل القديم جديداً؛ أي: تغييره حتى يصير في مستوى الجدة المغايرة له للحالة السابقة، «وليس التجديد تغييراً متنكراً لكل تقليد، فيكون إفساداً للفكر والقيم، وإنما المطلوب في التجديد تحرير الفهم من العقم، ووقاية الفكر من

(١) رواه أبو داود، رقم (٤٢٩٣).

(٢) رواه أحمد، رقمه ٨٤٩٣ والحاكم ٤/ ٢٨٥.

داء فقدان المناعة الشرعية المكتسبة، وإنما هو داء عضال يصيب العقل المفكر حين يخمد قدراته التحليلية والنقدية ويسلم ذاته لكل موجة تصيب منه الانفعال؛ وتستدرجه إلى مقاتله»[1]، ويدخل في هذا التغيير الموضوعي والمنهجي الذي تفهم منه الجدة معانٍ عدة:

١ ـ **التأصيل**: أي إعادة الأمر إلى أصله وتحقيق الأصلي فيه من غيره؛ أي: إرجاعه إلى مصدره الأول، وهو المعنى المشار إليه في الحديث الأول.

٢ ـ **التكميل**: أي: تطعيمه بشيء هو في حاجة إليه حتى يكون في مستوى الجدة، ويدخل ذلك في ما أشير إليه من معنى التشغيل.

٣ ـ **التنخيل**: أي: غربلته وتصفيته مما ليس منه ولا يليق بقاؤه متصلا به؛ لأنه يعوق سيره في سياق الجديد، وهذا من صلب المعنى المذكور في حديث تجديد الدين.

٤ ـ **التشغيل**: أي: تفعيل العمل بالأمر المقصود، وتحريك الجوانب المعطلة فيه بقصد إخراجه من القدامة، وهو ما فهمه العلماء من الحديث السابق «**فجددوا إيمانكم**».

٥ ـ **التبديل**: أي استبداله بما هو أجدر منه في بلوغ

(١) الجابري، إدريس نغش، البارادیغم العلمي الإسلامي، قيمه الثقافية وخصائصه الإبستيمية، أعمال ندوة العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل، ط١، ٢٠١٠م، ص٣١١.

المقصود وأحسن منه في تحقيق المطلوب، ومفهوم ذلك من قول الله تبارك وتعالى في الآية الكريمة: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٩].

فكيف يمكن فهم التجديد في علم أصول الفقه وفق هذا التخريج اللغوي والاصطلاحي، المتنوع المعاني والمتعدد الأبعاد لكلمة التجديد؟

ثانياً: في مفهوم علم أصول الفقه

سنسرد أهم تعاريف علم أصول الفقه التي وضعها العلماء المختصون، ثم نتبع ذلك بتقويم عام يبصرنا بما نحن فيه من علاقة هذا العلم بالتجديد. وسأنتخب أقوى هذه التعاريف دلالة على المقصود، مراعين في ذلك التنوع المذهبي والأصولي في هذا العلم.

نبدأ بتعريف أصول الفقه عند القاضي أبي يعلى الفراء (توفي ٤٥٨هـ) حيث قال: «عبارة عما تبنى عليه مسائل الفقه، وتُعلَمُ أحكامها به»[(١)]، وإلى الاتجاه نفسِهِ ذهب أبو الوليد الباجي (توفي ٤٧٤هـ)، حين عَرَّفَ أصول الفقه بقوله: «ما انبنتْ عليه معرفة الأحكام الشرعية»[(٢)].

(١) الحنبلي، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي. العدة في أصول الفقه. تحقيق أحمد بن علي المباركي. الرياض: م ع س، ط٢، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، ١/ ١٩.

(٢) الباجي، أبو الوليد. إحكام الفصول في أحكام الأصول. تحقيق عبد المجيد التركي. دار الغرب الإسلامي، ط٢. ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، ١/ ١٧٥.

وقد بدأت ملامح هذا التوجه خلال العقود الأخيرة من القرن الخامس الهجري مع أبي الحسين البصري (توفي ٤٧٣هـ) حينما عَرَّفَ أصول الفقه بأنه: «النظر في طرق الفقه، على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها»[١].

ونحو هذا الفهم اتجه تعريف أبي حامد الغزالي (توفي ٥٠٥هـ) في «مستصفاه» بقوله: «عبارة عن أدلة الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة لا من حيث التفصيل»[٢].

وقد سلك الآمديُّ المسلك نفسَهُ في تعريفه بقولِهِ: «أصول الفقه هي أدلة الفقه، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة»[٣].

ويقول الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نَصْبَ عين، وعند الطالب سهلة الملتمس»[٤].

---

(١) البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب. المعتمد في أصول الفقه. ضبط خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ١/ ٥.

(٢) الغزالي، أبو حامد. المستصفى في علم الأصول. تحقيق عبد السلام عبد الشافي. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، ١/ ٥.

(٣) الآمدي، سيف الدين. الإحكام في أصول الأحكام. تعليق عبد الرزاق عفيفي. بيروت، لبنان: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٦هـ، ١/ ٢١.

(٤) الشاطبي، أبو إسحاق. الاعتصام. عناية مكتب تحقيق التراث، وفهرسة رياض عبد الله عبد الهادي، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، ١/ ٢٥.

ما ينبغي الإشارة إليه بعد هذا السرد الموجز لتعاريف علم أصول الفقه، هو أن علماء الأصول كانوا في منتهى الدقة والتحقيق في بيان المقصود من هذا العلم، فنجدهم يفرقون بحذر وانتباه بين علم أصول الفقه من جهة، وأصول الفقه من جهة ثانية، **ومثال الأول**: يمكن أن نلحق به تعريف أبي الحسين البصري حيث صدر تعريفه قائلاً: «النظر في طرق الفقه، على طريق الإجمال...»، **ومثال الثاني لنا**: أن نأخذ تعريف الغزالي أنموذجاً له إذ يقول: «عبارة عن أدلة الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام،...».

لذلك؛ فلا بد من التفريق بين الأمرين؛ لأن بينهما بوناً شاسعاً جديراً بالاعتبار، سيفيدنا في معرفة المقصود به على سبيل التركيب الإضافي مع التجديد. كما سيبين من خلال المبحث التالي.

ثالثاً: المقصود بالتجديد في علم أصول الفقه

واستفادة من التعاريف السالفة لعلم أصول الفقه ومصطلح التجديد؛ يمكن لنا بلوغ المعنى المقصود من التجديد في علم أصول الفقه؛ على هذا التركيب الإضافي للمصطلحين، وحينما نقول: تجديد علم أصول الفقه، نقصد إلحاق فعل ما بما هو قديم أو موجود من النظر الأصولي ليأخذ سمات الجدة، فيصير بذلك جديداً لم تألفه النفوس في صورته وتقبله العقول في مفاده، فهو لا يخرج عن المعاني الخمسة المذكورة سلفاً في المعنيين اللغوي ورديفه الاصطلاحي للتجديد وهي:

١ ـ التأصيل.

٢ ـ التنخيل.

٣ ـ التكميل.

٤ ـ التشغيل.

٥ ـ التبديل.

أما المعاني الأربعة الأولى فواردة تجلياتها وإمكانات حصولها في النظر الأصولي، حسب ما تفصح عنه الشواهد التاريخية والعلمية؛ كما سيتبين في الفصول المقبلة، وأما المعنى الخامس أي التبديل أو التغيير؛ وإن وجد له أصل في المعنى اللغوي والاصطلاحي على وجه ما، فلا محل له في ما نحن بصدده من حيث الإمكان؛ لأن تغيير الأدلة أو القواعد لا ينسجم مع الطبيعة الخاصة للخطاب الشرعي المؤسس على مطلقية النصوص والأدلة؛ اللَّهُمَّ إلا إذا قصد بذلك استبدال بعض القواعد والمبادئ المتغيرة والظنية بقواعد أخرى أكثر قطعاً وثباتاً؛ وفق النظر بالأصول العلمية، وكان هذا التبديل للأدلة والقواعد الأصولية المخصوصة والمتعينة من وراء قصده؛ إمكان إنتاج أفضل مما كان وأحسن منه في بيان المقصود بالخطاب الشرعي وتنزيله على واقع الإنسان.

ولما تعذر ذلك بالصيغة الكلية، ولم يكن بمقدور الأصوليين المتأخرين الجدد التأسيس لأدلة جديدة مغايرة تفي بالغرض، أعرضنا عن إثبات ذلك المعنى ضمن المعاني الاصطلاحية المرادة

بالتجديد في علم أصول الفقه. وألحقنا الصورة المتاحة بالمعاني الممكنة؛ كمعنيي التأصيل والتنخيل. لأنه «إذا تجاوز المقترح للتجديد أو واقع الممارسة حدود تلك الضوابط كان ذلك تغييراً لا تجديداً، والتغيير مرفوض، أما التجديد فمقبول بل مطلوب؛ لأن طبيعة الحياة والأحياء تقتضيه وتفرضه وهو سُنَّة من سنن الله في الكون وفي الأحياء»[1].

لذلك فإذا ارتبط التجديد بالأصول فيعني ذلك إلحاق تغيير ما على مستوى الآليات والقواعد والأدلة غير الثابتة والقابلة التغيير. وإذا ارتبط التجديد بالنظر في تلك الأصول والعلم بها ومعرفة أوجه إعمالها والاحتجاج بها فيقصد به التغيير على مستوى الفقه والفهم أو التطبيق والتنزيل، وعليه فإن طبيعة التجديد المطلوب تحدده مظان التجديد ومحاله المرغوب إعادة النظر فيها إما اعتباراً أو فهماً.

وقد عرف بعض الدارسين التجديد في علم أصول الفقه بالآتي: «إعادة أصول الفقه إلى حالته المنهجية الطبيعية التي يستطيع معها الاستجابة لمقتضيات العصر ومتطلباته من حيث سلامة موازينه ومرونة رؤيته مع احتفاظه بأصالته وانضباطه»[2].

فإذا كان مفهوم التجديد الأصولي في بابه اللغوي بما يعنيه

(١) التجديد في أصول الفقه، خليفة بابكر حسن، مجلة المسلم المعاصر، ع١٢٥، ١٢٦، ص٩٢.

(٢) التجديد في أصول الفقه، خليفة بابكر حسن، مجلة المسلم المعاصر، ع١٢٥، ١٢٦، ص٩٣.

من تأصيل وتنخيل وتكميل وتشغيل وتبديل، فإن المفهوم الاصطلاحي يختلف عنه من حيث الاختصاص المجالي المناسب من حيث التأصيل والتنخيل والتكميل والتشغيل، أما مفهومه الاصطلاحي السياقي المتناسب مع الواقع المعاصر فقد تنضاف إليه معانٍ أخرى داخلة في المقصود وترتبط بما هو تفعيلي وتنزيلي يمس جانب العمل الذي لم يكن معتبراً في سياق الإشكالات الأصولية في مراحل زمنية فائتة، لذلك ووفقا لهذا التقدير فنحن نرى التعريف الأصوب هو «إعادة النظر في علم أصول الفقه ابتداء من تأصيل الأصول حتى تكون قطعية، ومروراً بتنخيلها كي تخلص علمية، وتعليل النظر بها حتى تظهر قاصدة، وتكميل نقصها لتصبح وافية، وانتهاء بتشغيلها حتى تصير مفيدة، وتنزيل أحكامها لتبدو عملية». ذلك ما نقصده بتجديد علم أصول الفقه، وهو مدار ما نود عرض تفاصيله ونظراته في الفصول المقبلة بإذن الله تعالى.

رابعاً: الدواعي التأسيسية للتجديد الأصولي

يتأسس النظر التجديدي في علم أصول الفقه على فروض تمثل أُسساً ودعائم يستند إليها في تسويغ الفعل التجديدي لدى المختصين والمهتمين.

الأول: فرض مقصدي، ومفاده أن واقع الأمة بما يكتنفه من تراجع وثبات حضاري على مستويات متعددة، يتطلب إعادة النظر في الأسس المنهجية المستند عليها في إنتاج المعرفة القانونية

والاجتماعية السلوكية، حتى تستعيد نهضتها وفعلها الحضاري. فاعتبرت تلك المراجعة موجهة نحو آليات النظر الأصولية؛ أي: علم أصول الفقه.

الثاني: فرض موضوعي، ويتأسس على الاعتبار التجديدي في موضوع لم يعهد فيه ذلك المطلب، بمعنى أن علماء الأمة لم يتداولوا موضوعا اسمه التجديد الأصولي، لكن هذا الفرض المعاصر مع بعض رموز الفكر الإسلامي يثير التنبه إلى مدى صحة مقدمته ومدى إفضائها إلى نتيجة تناسبها.

الثالث: فرض علمي، ويقوم من أساسه على افتراض إمكانية ورود حالة تجديدية في علم أصول الفقه؛ لأن النشأة الإبستمولوجية لعلم أصول الفقه والقضايا المعرفية التي بحثها علماء الأصول، كلها كان مبدأ بعدها العلمي يرسو عند نشدان القطع في الأدلة والأصول مع الشافعي، وتوقفت عند الاستدلالات المنهجة على القطع مع الشاطبي. فهل ما يزال استصحاب النظر في الأصول بهذا الاعتبار وارداً.

الرابع: فرض منهجي، على احتمال صحة الفروض السابقة وإمكانات توقعها وورودها، يبقى النظر في تجديد علم أصول الفقه سرابياً، وغير واضح، لذلك تعددت الأنظار بحسب المداخل المشخصة مداركها، فمن راءٍ أن المدخل المناسب في القواعد إلى متجهٍ صوب المقاصد إلى مؤكدٍ على المجتهد، فما هو المبتدأ وأين المنتهى في عملية التجديد وفق هذا الفرض؟

بناء على هذا التأسيس المفترض نلج هذا الموضوع بالتوقف عند أهم الإشكالات المرتبطة بمسألة تجديد علم أصول الفقه، والمداخل المقترحة بحسب الإمكانات التي تجيزها البنية المعرفية «الإبستمولوجية» لعلم أصول الفقه.

الفصل الثاني

ثنائيات متحكمة في التجديد الأصولي

أولاً: النقل والعقل

بداية لا بد من الإقرار أن الخطاب الشرعي خطاب تكليفي من حيث الابتداء، ولعل أمره المتجلي في الامتثال إلى دعوة القراءة باسم الرب الخالق برهان على ذلك، وتلك الدعوة بقدر ما هي دعوة إلى تكوين وتشكيل العقل الإنساني المكلف وتنميته؛ فهي في الوقت ذاته والحال نفسه دعوة إلى استثمار ملكة العقل في الخلق الإنساني حتى يسعد في تحقيق مراده ويعبد ربه حق العبادة.

وفي هذا السياق يمثل علم أصول الفقه الآلية العقلية في إدراك المعرفة العلمية من النصوص، وفي إنتاج المعرفة العملية الفقهية التكليفية. لذلك فإن هذه الثنائية استحكمت في أبعاد التفكير الأصولي منذ نشأته، وذلك من حيث الجوانب الآتية:

الأول: إن ظهور علم أصول الفقه على الشكل المدون إنما جاء لتوجيه هذه الثنائية وحل تحرير الخلاف بينهما، من حيث

وضع النص في موقعه والعقل في مدركه؛ لأن جزءاً كبيراً من الخلاف والإنتاج المعرفي الفقهي والأصولي حكم بهذا الشد والجذب بين سلطة النقل وسؤال العقل، وكانت من أهم مداخل العقل في البنية الأصولية توسله بمسالك إدراكية في استثمار النصوص كسد الذرائع والاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف، وغير ذلك من الأدلة التي نعتها الأصوليون بالاجتهادية أو العقلية.

الثاني: ويتمثل في جانب المداخل الشرعية للعقل ومنافذه في فهم النصوص من جهة وفي إنتاج المعرفة الفقهية والاجتهادية من جهة ثانية؛ لأنه إذا حكم على العقل الإنساني بالغياب والتأخر في إنتاج الخطاب الشرعي والمعرفة الفقهية، فإن حضوره من باب الضرورات الشرعية في فهم ذلك الخطاب وإدراك أبعاده ومقاصده ثم في تمثله وتنزيله، ولا يمكن من دونه قيام المكلفين بذلك على الوجه السليم والأمثل.

الثالث: ويبدو في جانب قدرة العقل على تعليل الأحكام الشرعية المنقولة وإضفاء صفة المعقولية عليها، وقد شهد الفكر الأصولي اتجاهات متباينة في تعليل أحكام الشريعة بين مؤيد ومعرض، بين مؤيد لتدخل العقل في فقه معاني الدلالات الشرعية ومقاصدها فحكم بالمعقولية على تلك الأحكام، وبين معارض يتوقف عند ظواهر النصوص وأبعاد التمثل والعبادة، فحكم بالتعبد عليها دون تجاوزه إلى غيره. فكان ذلك من تجليات جدلية النقل والعقل في فقه الخطاب الشرعي وأثره على الفكر الأصولي من حيث تجديد النظر فيه.

الرابع: وينظر فيه من جانب إمكانات تجاور العقل للنقل بالنظر المصلحي سواء في حالات الضرورة أو غيرها، وقد اجتهد العقل الأصولي في البحث عن مناطق تيسير تشريعي يمكن من خلالها تحكيم العقل وفق النظر المصلحي الموافق لروح الشريعة، بل إن الشريعة نفسها أهلت العقل الإنساني إلى تلك المهمة كلما توفرت الشروط والضوابط الأساسية لولوج باب الضرورة. وأنتج العقل الأصولي قواعد أصولية مهمة في هذا الاتجاه كقاعدة الضرورات تبيح المحضورات، ودفع الضرر العام بالضرر الخاص، والمشقة تجلب التيسير؛ ونحوها من القواعد والكليات العلمية المتجاوزة للنصوص وفق الضرورة الشرعية.

ثانياً: الأمة والنص

إن مثل إشكال تجديد علم أصول الفقه لم نقف على أثر له في الأدبيات الأصولية عند العلماء المتقدمين، ليس لأن تاريخ الأمة لم يعرف لحظات من الأفول والتراجع الحضاري، بل لأنهم لم يجعلوا للوضع الاجتماعي مع علم أصول الفقه وثاقة حتمية وعلاقة سببية بينهما؛ لأنهم يدركون أن المسألة أعمق وأعقد مما يتصور لبادي الرأي من ذلك بكثير.

وعليه فإن مثار إشكال تجديد علم أصول الفقه في الأوساط الأكاديمية المعاصرة ينطلق من ثنائية الأمة والنص، وتحديداً الأصول المنهجية، لكن ذلك يمنحنا حق تساؤل مشروع، وهو:

هل الأمة اليوم متراجعة أو بصيغة أخرى متوقفة عن الاستئناف الحضاري؛ لأن علم أصول الفقه قاصر عن المواكبة الفعلية؟ أم أن علم أصول الفقه متوقف عن إنتاج المعرفة الفقهية المناسبة ومعطل عن الإجابة على الأسئلة الاجتماعية والسلوكية؛ لأن الأمة لم تحفظ الضرورات التاريخية، ولم تف بالحاجات الإنسانية التي تهب لعلم أصول الفقه حياة التجدد والتطور؟.

ولعل حجية هذا الزعم تجد قوتها في مراجعة تاريخ علم أصول الفقه وقياس درجات ظهوره وقوته ومنازل أفوله وتقليده، ويمكن أن نمثل لذلك بمرحلة الشاطبي الذي أبدع إبداعا لم يشهد مثيله تاريخ علم أصول الفقه تأصيلاً وتنخيلاً وتفعيلاً وتعليلاً، إلا أنه على الرغم من ذلك بقيت الأمة في أحلك ظروفها وأخطر مراحلها، بل عرفت هزائم متتالية في أندلس الحضارة، فأنت ترى أنه ليس هناك علاقة سببية من أسفل إلى أعلى بين تجديد هذا الفن مع نهضة الأمة، في حين قد يكون العكس صحيحاً، ونمثل لذلك أيضاً بمرحلة الشافعي حيث كانت الأمة في أوج عطائها الحضاري فأنجبت الرسالة مع الشافعي وما استتبعها من مصنفات حقيقة بالتطور والتجدد. فإذن «إن نشأة علم أصول الفقه لم تكن استجابة لضغوط اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، كما أن نشأة علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة لم تكن استجابة لشيء من هذه العوامل، وإذا كان هذا شيئاً بدهيا يعرفه العامة والخاصة من الناس، فما ينبغي إذن أن يكون لتبدل الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية أثر في الدعوة إلى تجديد هذا

العلم والاستبدال بقواعده»[1].

نحسب ذلك مظنة الإشكال ومبعثه، ولعل تحرير الجواب فيه قد يفتح مغاليق عدد من الأسئلة المتناسلة عنه.

ثالثاً: التقليد والتجديد

بعد أن اشتد عود المذاهب الفقهية وانتشرت أرجاؤها عرفت ثنائية التقليد والتجديد جدلا قويا بين المذاهب من جهة، وداخل المذاهب نفسها، فظهر أن إمكانات التجديد الأصولي وورودها في سياق الاجتهاد الفقهي مستحكم بين الفقهاء؛ وذلك بالنظر إلى التطور الزماني والمكاني؛ وما استتبعهما من التفاعل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي عرفته الأمة.

ولا شك أن الانتصار للمذاهب والارتباط باستنباطاتها الفقهية قد أحدث توقفا على مستوى الاجتهاد الفقهي واستنباط الأحكام الشرعية؛ الأمر الذي كرس وضعية التقليد والتمسك بما أثر عن أئمة المذاهب، وكل ذلك سينعكس بوجه الضرورة على تقليد الأئمة في اعتبار أصول اجتهادهم وتخريجاتهم الفقهية، بل إن الأخطر من ذلك هو التمسك بتلك الأصول وجعلها أصولاً للفقه. وهذا من شأنه التوقف عند المنجزات العلمية لسياق تاريخي متعين.

---

(١) البوطي، رمضان، إشكالية تجديد أصول الفقه، مع أبو يغرب المرزوقي، في حوارات لقرن جديد، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م، ص١٧٨.

ولعله من أهم الأسس المستند إليها في باب التقليد عند تلاميذ المذاهب الفقهية وأتباعها الخوف من التجديد على قصد حفظ الخطاب الشرعي ونصوصه من سوء الفقه والفهم، فكان لجوء العلماء إلى التقليد والتمسك به أسلم لهم من التقول على الله تعالى في منظورهم من جهة، وتقديراً لاجتهادات علماء متقدمين عنهم، هم أقرب إلى فهم الشريعة منهم، بالنظر إلى قربهم من مرحلة الوحي ودنوهم ممن عايشها وصاحب الرسول الكريم ﷺ.

رابعاً: الظاهر والمقصد

استأثرت ثنائية الظاهر والمعنى زمناً طويلاً بالعقل الأصولي، فانشغل بها في جل التصانيف الأصولية، وإن لم يتم الإفصاح عنها مباشرة، غير أن صلب الإشكال العلمي الذي تتراوح فيه محاولات فقه النصوص الشرعية والاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية المناسبة؛ والملائمة للوقائع المتغيرة والمتبدلة تتحرى في أغلبها فهم المعاني المبثوثة بين تضاعيف النصوص، دون الاصطدام مع الأفهام المتصلة بظواهرها، فحينما نجد العلماء استثمروا آليات القياس بأشكاله الجزئية والكلية؛ فإن ذلك مؤشر حقيقي وعلمي على تجاوز فهم ظواهر النصوص على معانيها ومقاصدها، حتى يقاس عليها باقي الحوادث الطارئة، ولما نلفي الأصوليين يعملون دليل المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع ونحو ذلك؛ فإننا نفهم أن المطلوب في الاجتهاد واستثمار آلياته هو الفقه الكلي للنصوص وإدراك المقاصد الشرعية

من الخطاب الشرعي، و«المقاصد الشرعية بهذا المعنى وكذلك القيم العليا شكلت سقفاً معرفياً لهذا الدين وعلومه وحضارته، وذلك بالإضافة إلى غيرها من العناصر؛ كصريح النص والإجماع والرؤية الكلية ومصالح الخلق واللغة العربية بدلالات ألفاظها، وهذه الأشياء هي التي تكون السقف الذي يجوز للمفتي أن يتعداه، فيجب عليه قبل إصداره فتوى أن يراجعها على هذه العناصر، هل تخالف نصاً شرعياً؟ هل ستكر على مقصد بالبطلان؟ هل ستضيع مصالح الناس، هل هي تخالف الإجماع، حتى لو كانت في ظنه أو وهمه أنها مستندة إلى نص وغالي فهمه لنص؟ هل هي تخالف اللغة العربية بحيث أنها تقضي على دلالات ألفاظها أو تجعلها بلا خصائص؟ فإذا كان جواب كل ذلك لا، فإنه يصدر الفتوى»[1].

وبناء على كل ذلك؛ فإن هذا التنوع في الاستثمار للأدلة الأصولية وقواعدها عبر التاريخ نلمس فيه مؤشرات حقيقية ومتعينة لعمليات التجديد الأصولي المتراكمة والمتتالية، وإن تنوعت الصور والأشكال، وهذا ما يدعونا إلى التأكيد على محورية وصلبية هذه الثنائية في تطوير الفعل الأصولي، وتحصيل بعض المتغيرات التجديدية بعمران علم أصول الفقه.

(١) تجديد علم أصول الفقه، الواقع والمقترح، مرجع سابق، ص٣٨.

الفصل الثالث

إشكالات التجديد الأصولي

أولاً: حول التجديد في علم الأصول

قد تتنوع المداخل الإشكالية المتعلقة بالخطاب في الدرس الأصولي عبر تاريخه ومراحله، وتتعدد وجهاتها، لكن جوهر المسألة، ومنتهى بعدها الإشكالي، يتوقف حتماً عند سؤال العلاقة بين الخطاب الشرعي والواقع الوجودي.

وإن كانت وجهة المدخل الإشكالي للدرس الأصولي عند الشافعي تحققت في أبعاد تأصيلية، وغايات تقعيدية لعلم أصول الفقه، فإن ذلك كله قد بدأ مع عملية إدراكات النصوص وفهمها بالنظر إلى الوضع الواقعي المعاصر لها، والإكراهات العلمية والاجتماعية التي أضحت في تغيير مستمر.

كما أن انحصار إشكالات الخطاب الأصولي بعد الشافعي في امتداداته المنهجية والعلمية، لا تلغي حضور سؤال النص والواقع ضمن هذه الإشكالات، بل إن المطلع على إنتاج علماء

الأصول عبر التاريخ يلمس بقوة تمكن الدافع الواقعي من ممارسة العمل التجديدي والنقدي في علم الأصول.

ووفقا لهذا التقدير الرابط بين المسار التاريخي وحقيقة الأصول والملزم لاستصحاب الشرط الواقعي، والوجودي، فإن الخطاب الأصولي المعاصر على حاله المثقل بالإشكالات العلمية والمنهجية، لا يمكن له أن يستبعد ضغوط أسئلة الواقع والتنكر لفعلها الشديد، بل إن سلطة الواقع أضعفته وأنهكته بأسئلتها المحرجة، وفي ظل هذا الوضع ظهرت محاولات كثيرة، وسمعت صرخات متفرقة تنادي بضرورة إعادة النظر في الخطاب الأصولي، مترجية في المدخل التجديدي في علم الأصول خلاص المسألة وحل المعضلة.

ويمكن القول: إن ما يشهده الخطاب الأصولي من ممارسات تناظرية وجدلية وحجاجية، على مدى تاريخه، يمكن اعتبارها كلها نظرات ومحاولات تجديدية للخطاب الأصولي، كما أن تميز كل مرحلة من مراحله بخصائص علمية، لها سمات التجديد، سواء على مستوى الإضافة العلمية، أو إلغاء بعض المباحث، أو تنقيح المعرفة الأصولية من بعض العوالق، التي لا تليق بالدرس الأصولي؛ لذلك فإن التجديد في علم الأصول له ما يسوغه من الشروط والحيثيات التاريخية، الشيء الذي يؤكد وروده، ويدل على أهميته، غير أن النظر في إشكال التجديد الأصولي المعاصر يمر عبر التحقيق في بعض المسائل المتفرعة عنه.

ثانياً: تجديد علم أصول الفقه أم تجديد أصول الفقه؟

بداية لا بد من التذكير بمسلمة مبدئية لدى الأصوليين، وهي أنه لا يمكن لباحث في الدراسات الأصولية، يعمل بصدق في تجديد وتوجيه الخطاب الأصولي، يبني عمله على افتراض يزعم فيه أن النظر التجديدي إنما يلحق أصول الخطاب، ومصادره الأساس، بدل الفهومات والأنظار الأصولية التي سميت فيما بعد بعلم الأصول، وهو الذي بني عمرانه عبر تاريخ طويل من النقد والتحقيق والتنقيح، كما سبق الذكر.

ومن هذه المسلمة نشأ التحفظ على عمليات المراجعة والتقويم للدرس الأصولي من قبل المتوجسين خيفة من طرق هذا الموضوع، ومباشرة البحث فيه، وقرر البعض «أن أصول الفقه؛ كمنهج للاستنباط يتسم بالسعة والشمول والاستيعاب ولا يتقبل الزيادة؛ لأنه يبسط القول في الأدلة الشرعية نقلية واجتهادية، ويحتوي على مباحث الأحكام وتفاصيلها... مما يجعل التطوير فيه راجعاً للأولويات من حيث الإكثار من الاهتمام ببعض جوانبه...»[1]، كما يعتبر عبد المجيد محيب: «أن التجديد يمكن أن يمس أكثر من مستوى، ويمكن أن يكون التجديد على مستوى التبويب والتصنيف.. ويمكن أن يكون التجديد على مستوى فلسفة

(١) الحسن، خليفة بابكر. دراسات في أصول الفقه الإسلامي. مكتبة الزهراء، باب البولاق، ط١، محرم ١٤٢٢هـ. ص١١٤.

ومقاصد أصول التشريع. . .»[1].

بل يعتبر البعض الآخر أن «السلف قد فرغوا من أمر القواعد والأصول، وما ذلك إلا لأن الشارع أناط بناء الأحكام بها، فصارت هذه القواعد ملّية، لا بد لها من دليل شرعي يدل عليها، ويحتج به لها، فهي ليست بمحض الرأي، أو خالص العقل»[2].

وذهب الشيخ مولود السريري أبعد من ذلك في بيان المقصود من التجديد في علم الأصول حيث قال: «. . . ولا شك أن هذا هو أساس هذا العمل؛ أي: التجديد، إذ إزالة ما تجب إزالته أو ينبغي، وزيادة ما ينبغي أن يزاد، وضبط ما يجب ضبطه، وتوحيد ما يجب توحيده، وتقويم ودراسة ما يجب أن يدرس ويقوم، ويوسع فيه النظر، وغير ذلك مما يشبه ما ذكر هو التجديد بعينه، إذ لا معنى للتجديد إلا هذا»[3].

إن علماء الأصول المتقدمين الذين انتقد بعضهم البعض في الاعتبارات العلمية والعملية لعدد من القواعد الأصولية؛ كالقياس والمصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع، وغيرها، وحتى

---

(١) محيب، عبد المجيد. «التجديد في علم أصول الفقه، دواعيه وحقيقته»، مجلة الواضحة. سلسلة جديدة بديلة عن مجلة دار الحديث الحسنية سابقاً، تصدر عن دار الحديث الحسنية، ع١٧. ص٢٧٤.

(٢) بيهي، سعيد. إقامة البراهين والأدلة على انحصار القواعد والأدلة. الدار البيضاء، المغرب: مكتبة الهداية، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ص٦٣.

(٣) السريري، أبو الطيب مولود. تجديد علم أصول الفقه. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ص١١٩.

الإجماع أحياناً، لم يكونوا أقل صدقاً وأضعف علماً منا اليوم؛ لذلك فإن النظر الأصولي المتجه نحو مراجعة الإنتاج الأصولي، وما صاحبه من آراء ومواقف ومذاهب، أمر مشروع تاريخياً وعقلياً، وعليه فإن المقصود بإطلاق مصطلح التجديد الأصولي، إنما تجديد الأنظار والأفهام والاجتهادات الأصولية وفق المقتضيات الشرعية والمتطلبات الواقعية، وبناء على الأصول الكبرى للخطاب الشرعي. وفي هذا السياق يؤكد محمد صديق خان بهادر أن العمل على استصحاب النظر الأصولي للأسلاف بمسالكه وقواعده ضرب من الاتباع غير المشروع، لا يحقق الغاية المرجوة منه؛ يقول: «وقد يزعم بعض من لا حظَّ له في التحقيق أن هذا الفن إنما هو حكاية سير أقوام مضوا لسبيلهم وسلوكهم مسلك النظر في الأحكام، وليس لنا إلا اتباعهم فيما وضعوه مذهباً ودليلاً، وأنت خبير بأنه يؤول إلى جعل هذا الفن كنقول التواريخ؛ في أنه لا يترتب عليه غاية يعتد بها»[1].

ثالثاً: القطعي والظني في أصول الفقه

١ ـ في معنى القطع:

القطع لغة: من قطع، يقطع، قطعاً، وقطعت الشيء قطعاً، وقطعت النهر قطوعاً: عبرته.

وأقطع الرجل: إذا انقطعت حجته وبكتوه بالحق فلم يجب،

(١) بهادر، محمد صديق حسن خان. حصول المأمول من علم الأصول. مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية الكبرى ١٣٥٧، ص٦.

وهو مقطع[1].

وجاء في «تاج العروس»: وقطعه: منعه، أبانه من بعضه فصلاً، وقال الراغب: القطع قد يكون مدركاً بالبصر، كقطع اللحم ونحوه، وقد يكون مدركاً بالبصيرة؛ كقطع السبيل، وذلك على وجهين: **أحدهما**: يراد به السير والسلوك، **والثاني**: يراد به الغصْب ما للمارة والسالكين؛ لقوله تعالى: ﴿إنكم لتأتون الرجال وتقطعون السبيل﴾ [العنكبوت: ٢٩]، وسمي قطع الطريق؛ لأنه يؤدي إلى انقطاع الناس عن الطريق.. ومن المجاز: قطع خصمه بالحجة، وفي الأساس: بالمحاجَّة: غلبه وبكته فلم يجب؛ كأقطعه، ومن المجاز: قطع لسانه قطعاً: أسكته بإحسانه إليه[2].

وقال الجرجاني: وعند الحكماء القطع هو فصل الجسم بنفوذِ جسم آخر فيه[3].

ومن الكلمات القريبة من لفظة القطع، والتي وردت في القرآن الكريم كلمة قاطعة في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾﴾ [النمل: ٣٢]، قال الطبري: «يقال في الكلام: ما كنت لأقطع أمراً دونك ولا كنت لأقضي أمراً؛ فلذلك قالت: ما كنت قاطعة أمراً بمعنى:

(١) الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ١٢٨/٣.

(٢) الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، ٤٧١/٥، وانظر أيضاً: أبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص٩٧١.

(٣) التعريفات ١٨٧.

قاضية»[1]، وقال القرطبي: «... وكان في مشاورتهم وأخذ رأيهم عون على ما تريده من قوة شوكتهم وشدة مدافعتهم»[2]، وقال في الكشاف: «قاطعة أمراً: فاصلة، وفي قراءة ابن مسعود ﷺ قاضية؛ أي: لا أبت أمراً إلا بمحضركم»[3].

أما من حيث الاصطلاح: فقد جرى القطع أكثر على لسان الأصوليين بمعاني تقارب الجانب اللغوي منها، ويراد به عندهم: العلم واليقين[4].

ولا يستطيع الباحث أن يظفر بتعريف دقيق لمصطلح القطع وهو يتصفح كتب علم الفقه وأصوله، إلا ما اعتبر من قبيل الأوصاف العامة والمترتبات عنه من دلالات، ويمكن الاستئناس في البيان الأصولي لمصطلح القطع بما ذكره الأصوليون من إشارات تتعلق به من حيث التقريب فقط:

فمن هذه الأوصاف ما ذكره ابن قيم الجوزية إذ قال: «...وهذا أبلغ البراهين القاطعة التي لا تعرض فيها شبهة ألبتة، بل لا تجد العقول السليمة عن الإذعان والانقياد لها بُدَّاً»[5].

ويقول ابن تيمية وهو بصدد الحديث عن الأحاديث القطعية

---

(١) الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ١٦/ ١٠٢.
(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ٧/ ٣٤.
(٣) الزمخشري، الكشاف، مرجع سابق، ٣/ ١٤٦.
(٤) المشكيني، اصطلاحات الأصول، ص١٦١.
(٥) الجوزية، إعلام الموقعين، ١/ ١١١.

التي لا وجود لمعارض يدفعها: «ثم هي منقسمة إلى: ما دلالته قطعية، بأن يكون قطعي السند والمتن، وهو ما تيقنا أن الرسول ﷺ قاله، وتيقنا أنه أراد به تلك الصورة، وإلى: ما دلالته ظاهرة غير قطعية.

أما الأول: فيجب اعتقاد موجبه علماً وعملاً، وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء على الجملة، وإنما قد يختلفون في بعض الأخبار، هل هو قطعي السند أو ليس بقطعي؟ وهل هو قطعي الدلالة أو ليس بقطعي؟»[1].

وقال الإمام الشاطبي: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية؛ لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة، وهذا بين، وهي: إما عقلية؛ كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة، وإما عادية، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضاً، إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل، وإما سمعية، وأجلها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو من الأخبار المتواترة في المعنى، أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة»[2].

من خلال هذه النصوص يمكن استخلاص جملة من المواصفات المتعلقة بالقطع عند الأصوليين:

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ٢٠/٢٥٧.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ١/٢٣.

١ ـ أن القطع قد يتم إدراكه من جانب النظر العقلي، أو التصرف العادي، أو بالاستفادة السمعية.

٢ ـ أن القطع في الدليل السمعي ينظر إليه من جانب الثبوت، ومن جانب الدلالة:

أ ـ أما من جانب الثبوت فيتعلق أمر النظر بمسالك النقل التي وصل بها النص الشرعي إلينا، وأهمها علماً وأقواها إفادة للقطع مسلك التواتر الدال على الجزم بالحقيقة، وهو الذي تروي به جماعة عن جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وعكس الحقيقة، وهو طريق وصول القرآن الكريم، وجملة من الأحاديث النبوية المتواترة.

ب ـ ومن حيث الدلالة، ويختص النظر بإدراك المعنى الذي يدل عليه ذلك النص؛ لأن من النصوص ما هو قطعي في دلالته؛ أي: نص في معناه لا يدخله تأويل، ولا يتطرق إليه احتمال، ولا يعارضه معارض، ومنها ما هو غير قطعي؛ أي: ظني في دلالته، وهو الغالب على نصوص الشريعة.

وإلى ذلك أشار قطب سانو في «معجمه» الأصولي معتبراً أن القطع: «انتفاء احتمال معنى آخر للفظ ناشئ عن دليل معتبر، ومنه قوله: هذا الدليل قطعي؛ أي: يقطع بصحة نسبة مصدره، أو يقطع بكون المراد منه واحداً، فإذا كان الأول سمي الدليل قطعي الثبوت، وإذا كان الثاني سمي الدليل قطعي الدلالة»[1].

(١) قطب سانو، معجم أصول الفقه، ص٣٣٦.

والقطع في الأدلة الشرعية يكون: إما نقلياً، أو عقلياً، أما السمعي فيستفاد من طرق ثلاث: الأخبار المتواترة في اللفظ، أو المتواترة في المعنى، أو من استقراء موارد الشريعة، أما القطع العقلي فيرجع إلى أحكامه الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة[1].

٢ ـ في معنى الظن:

يقابل مصطلح القطع عند الأصوليين مصطلح الظن.

والظن لغة: من ظن يظن ظناً، وهو: التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم، قال الراغب: «الظن: اسم لما يحصل من أمارة، ومتى قويت أدت إلى العلم، ومتى ضعفت لم تجاوز حد الوهم»[2].

وجاء في كتاب «الفروق» في اللغة أن «الظن: رجحان أحد طرفي التجويز.. ويجوز أن يقال: الظن قوة المعنى في النفس، من غير بلوغ حال الثقة الثابتة...»[3].

وقد وردت كلمة الظن في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: ٢٨]، «أي: ما يدركه العلم لا ينفع فيه الظن، وإنما يدرك بالعلم واليقين»[4]، وقال الزمخشري:

---

(١) انظر: النص السابق للشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ١/٢٣.

(٢) الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، ٩/٢٧١.

(٣) العسكري، الفروق في اللغة، ص٩١.

(٤) الأندلسي، البحر المحيط، ١/١٦٣.

«يعني: إنما يدرك الحق الذي هو حقيقة الشيء وما هو عليه بالعلم والتيقن لا بالظن والتوهم»[١].

وجاء في المحرر الوجيز: «يعني: في المعتقدات والمواضع التي يريد الإنسان أن يحرر ما يفعل وما يعتقد، فإنها مواضع وحقائق لا تنفع فيها الظنون»[٢].

أما اصطلاحاً: فالظن هو: «تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر»[٣]، وعرفه الآمدي بأنه عبارة عن: ترجيح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير القطع[٤].

وقال في «التعريفات»: «هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك، وقيل: الظن احتمال أحد طرفي الشك بصفة الرجحان»[٥]، وقال علي بن عباس الحنبلي، في علاقته بالعلم والعمل: «ولما كان المظنون يجب العمل به كما في المقطوع، رجع إلى العلم بجامع وجوب العمل»[٦].

وعرَّفه الشيخ ابن محمد الأنصاري بأنه: «الطرف الراجح

---

(١) الزمخشري، الكشاف، ٤/ ٤٢٤.

(٢) الأندلسي، المحرر الوجيز، مرجع سابق، ١٤/ ١٠٨.

(٣) الورقات في أصول الفقه للجويني، مطبوع مع الإشارة للباجي، مرجع سابق، ص٣٤.

(٤) الآمدي، الإحكام، ١/ ٩٢.

(٥) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق ١٦٥.

(٦) الحنبلي، علي بن عباس البعلبي، القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية. تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة النشر المحمدية، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥٦م، ص٤.

من التردد بين أمرين»[1]، وقال الباجي: «والظن في نفسه يختلف، فيقوى تارة ويضعف أخرى ما لم يبلغ حد المساواة هذا الوجه لغيره من الوجوه، فيخرج بذلك عن أن يكون ظناً»[2].

فالظن بناء على هذه المعاني الكثيرة، يمكن حصره بين ثلاثة محددات أساسية:

الأول: أنه حالة من العلم تكون بين مرتبتي الشك واليقين.

الثاني: أنه يقوى ويضعف بحسب حالاته، إلا أنه كلما ازداد عن حد المساواة في العلم عن غيره رجح عليه، وخرج من درجة الظن وارتقى إلى مرتبة القطع.

الثالث: أن حالته غير مقطوع بها في ذاتها، وإنما يقطع بها برجحانها بغيرها، من قرائن وأدلة تميل كفتها نحو اليقين.

أما الإمام الشاطبي فقد تميز من غيره بالتوسع المفيد في بيان معنى الظن، يقول في معرض رده على المبتدعة: «والظن المراد في الآية[3] وفي الحديث[4] أيضاً غير ما زعموا، وقد وجدنا له محال ثلاثة:

---

(١) الأنصاري، الحدود الأنيقة، ص٦٧.

(٢) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، بيروت: مؤسسة الزعبي، ط١، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٣م، ص٣٠.

(٣) الآية السابقة الذكر.

(٤) حديث النبي ﷺ «**إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث**»، أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقمه (٤٨٤٩)، ومسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش، ونحوها، رقمه (٢٥٦٣)، ومالك: كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في المهاجرة، رقمه (١٦١٦).

أحدها: الظن في أصول الدين، فإنه لا يغني عند العلماء؛ لاحتماله النقيض عند الظان، بخلاف الظن في «الفروع» فإنه معمول به عند أهل الشريعة؛ للدليل الدال على إعماله.

والثاني: أن الظن هنا هو ترجيح أحد النقيضين على الآخر من غير دليل مرجح، ولا شك أنه مذموم هنا؛ لأنه من التحكم، ولذلك أتبع في الآية بهوى النفس.

والثالث: أن الظن على ضربين: ظن يستند إلى أصل قطعي، وهذه هي الظنون المعمول بها في الشريعة أينما وقعت؛ لأنها استندت إلى أصل معلوم، فهي من قبيل المعلوم جنسه، وظن لا يستند إلى قطعي، بل إما مستند إلى غير شيء أصلاً وهو مذموم ـ كما تقدم ـ وإما مستند إلى ظن مثله، فذلك الظن إن استند ـ أيضاً ـ إلى قطعي فكالأول، أو إلى ظني رجعنا إليه، فلا بد أن يستند إلى قطعي، وهو محمود، أو إلى غير شيء، وهو مذموم[1].

يبدو أن ما قرره الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ، يغني عن غيره في بيان حقيقة الظن، فالظن عنده قسمان في «الفروع»، غيره في العقيدة وهذا محل الذم:

فالقسم الأول: هو القائم على ترجيح أحد النقيضين بالهوى، دون تأسيس ذلك الترجيح على دليل يقويه وهو مردود.

أما القسم الثاني: فهو القائم على غير دليل قطعي، وهو نوعان:

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ١/١٥٨.

مستند إلى غير أصل أولا شيء، فهو مذموم ومردود.

ومستند إلى دليل ظني مثله، فإن كان ذلك الظن قائماً على قطعي فيأخذ حكم القطعي المستند عليه، وإن كان على ظني مثله تم الرجوع إليه.

وأختم هذا المطلب بنص لأبي إسحاق، يربط فيه بين الدليل وإفادته العلمية: إما قطعاً أو ظناً، يقول: «كل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة، والزكاة، والصيام والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك. وإن كان ظنياً فإما يرجع إلى أصل أو لا، فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر، وإن لم يرجع وجب التثبت فيه»[1].

٣ ـ إشكال القطع في أصول الفقه:

لا شك أنَّ من المهمات الكبرى التي اضطلع بها علم أصول الفقه منذ بداياته الأولى التمييز بين المعرفة القطعية من الظنية، يقول أبو المعالي: «فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول، وليستْ قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به»[2]، وقال الغزالي في المقصود من

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٣/ ١١.

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ١/ ٧٨.

أصول الفقه: «ومقصوده معرفة الأدلة القطعية المنصوبة على الأحكام التكليفية، وأخبار الآحاد، ومسالك العبر والمقاييس المستنارة بطرق الاجتهاد ليستْ من الأصول، فإنها مظنونات بجانب أخذها مأخذ القطعيات، ولكن افتقر الأصولي إلى ذكرها؛ لتبيين الصحيح من الفاسد، والمستند من الحائد، ولكن الترجيحات من مغمضات علم الأصول، ولا سبيل إليها إلا ببيان المراتب والدرجات»[1].

وقد استصحب النظر الأصولي هذا الإشكال فترة طويلة من الزمن دون الحسم فيه، وفض النزاع حوله بصورة نهائية وشاملة، إلا أن ما يمكن تسجيله في هذا الصدد، هو أن الاختلاف في مسألة القطعي والظني ارتبطت ببعض الأصول دون سواها، فأصول الكتاب والسُّنَّة والإجماع. انتهى النظر فيها ضمن دائرة القطعي، على سبيل الإجمال لا التفصيل، ومن حيث البعد الثبوتي لا البعد الدلالي، وأما ما عدا ذلك فاعتبر في عداد الأصول الظنية، وقد تم التعبير عن هذا التفريق باصطلاحات عدة:

فتارة قيل: الأصول النقلية والأصول العقلية.

وقيل: الأصول السمعية، والأصول العقلية، يقول الجويني: «وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها نص الكتاب ونص السُّنَّة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى»[2].

(١) الغزالي، المنخول، مرجع سابق، ص٤، ٥.

(٢) الجويني، البرهان، مرجع سابق، ١/٧٨، ٧٩.

وقيل تارة أخرى: الأصول النقلية، والأصول الاجتهادية.

وقيل: أدلة النقل، وأدلة الرأي، يقول الشاطبي: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر...»[1].

وقد استفرغ الشاطبي وسعه في «الموافقات» و«الاعتصام في تحصيل القطع في الأصول المختلف فيها»، وهو ما جعله يستهل «الموافقات» بقوله: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية..»[2].

وقد توصل إلى ذلك باستثمار منهج الاستقراء للأدلة الشرعية من القرآن والسُّنَّة، غير أن الأصوليين تكلموا عن القطع في الأدلة والأصول بنوعيه: القطع العملي، والقطع العلمي.

قال أبو المعالي: «فإنْ قيل: معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون قلنا: ليست الظنون فقهاً، وإنما الفقه: العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون، وقال المحققون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد، وإجراء الأقيسة»[3].

فالقطع المطلوب تحقيقه عند أهل الأصول، هو القطع

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٢٩/٣.
(٢) المرجع السابق، ١٩/١.
(٣) الجويني، البرهان، مرجع سابق، ٧٨/١.

الموجب للعمل الذي به تتم صحة الاعتبار العملي وجوباً وضرورة؛ كالبحث في الدليل القطعي على وجوب العمل بخبر الواحد، أو القياس، أو المصالح المرسلة..، لذلك لما اعتبر أبو إسحاق أن أصول الفقه قطعية، لم يتجه مقصوده إلى جانب القطع العملي، وإنما تعلق بالقطع العلمي، وهو غير ما يريده علماء الأصول، وإن كان بين الدلالتين تلازم دقيق، يقول أبو إسحاق: «واعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي، ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به؛ كالدليل على أن العمل بخبر الواحد والقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخص من ذلك، كما تقدم في حديث: «**لا ضرر ولا ضرار**»[1] والمسائل المذكورة معه، وهو معنى مخالف لما قصده الأصوليون، والله أعلم»[2].

٤ ـ قيمة القطع عند الأصوليين:

لقد صنف الأصوليون مسألة القطع ضمن الإشكالات الخطيرة في علم الأصول، بل هي لب الفن ومركز ثقله العلمي، الذي يتأسس عليه الدرس الأصولي جملة، كما جعلوها أيضاً على رأس انشغالاتهم العلمية قبل النظر في باقي المسائل؛ لأنها المقدمة التي يتفرع عنها ما في المقدمات، ويتمخض عنها مجموع النتائج العلمية.

---

(١) رواه مالك، كتاب الأقضية، رقمه (١٢٣٤)، وابن ماجه: كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقمه (٢٣٣١).

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٣/١٨.

ولعله من الخطأ اعتبار أنه من قبيل الخواطر في التأليف والاعتباطية في التصنيف أن يكون مطلع كتاب «موافقات» الشاطبي مخصصاً للنظر في هذه المسألة، بل إنه استهل النظر فيها قاصداً وذلك بصورة تقريرية، ابتداء، حينما كانت أول جملة بدأ بها الكتاب قوله: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»[1]. والجملة تشتمل على ثلاثة أساليب:

أسلوب **تأكيدي**: «إن أصول الفقه»، بحرف «إن» الدال على التأكيد.

أسلوب **إثباتي**: «في الدين قطعية» بكلمة «قطعية» المثبتة واللازمة لأصول الفقه.

أسلوب **نافي**: «لا ظنية»، بحرف «لا» المتبوع بنقيض المراد إثباته الدال على النفي والعدم.

وهذه الأساليب كلها تدل على قطعية الأصول؛ من جهة التأكيد والإثبات والنفي، غير أن توظيف الشاطبي للأساليب الثلاثة في جملة واحدة، وفي مطلع الكتاب، يدعونا إلى التساؤل عن علة ذلك، وبحث السبب الذي دفعه إلى هذا الاختيار؟ وكشف المقصد من ذلك؟

ولا بد من قراءة دلالات الصيغ المذكورة في التقرير لتحرير النظر في المسألة، فالمفهوم من العبارة على، سبيل الإجمال، أن تقرير الشاطبي هذا مسبوق بخلاف حاد بين الأصوليين حول مسألة

(١) المرجع سابق، ١/١٩.

القطع في الأصول، فأراد الجواب عنها بالتأكيد على هذه القطعية قبل البحث فيما سيأتي لاحقاً؛ من قضايا متفرعة عنها، وكأنه يدلي برأيه وسط آراء متضاربة بين القطع والظن في المسألة، كل رأي يناقض الآخر، وهذا ما سيلحظ فيما بعد التقرير من بيان. والذي يؤكد هذا الزعم ما سيتبع كلامه من بيان واستدلال على التقرير بقوله: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك...» دلالة منه على أن الخلاف يحتاج إلى أدلة؛ لتحرير محله، وأن الأدلة العلمية والقطعية الموردة لاحقاً في البيان ستنهي هذا الظن والشك وتحرر الخلاف.

ويعود اشتغال الشاطبي الاستهلالي على مسألة القطع إلى مكانتها الأساس في موضوعات مشروعه الأصولي من جهة، ولأن إغفال النظر فيها، وعدم إنهاء النزاع حولها، سيورث اضطراباً علمياً ومنهجياً في مقبلات المباحث والمطالب العلمية لعلم الأصول من جهة ثانية.

ويقصد الشاطبي من مناقشة المسألة في البداية لفت الانتباه إلى خطورة القول بظنية أصول الفقه، وما يترتب عنه من طراح المجموعة من الأصول الثابتة، والأحكام الفرعية القائمة على أساسها، وحصول ذلك الأمر يعني هدم قواعد غير يسيرة من قواعد الشريعة.

٥ ـ في القطع العلمي والعملي:

ميز الأصوليون بين نوعين من القطع المقصود في المسائل

الأصولية، وهما ما سموهما بالقطع العلمي والقطع العملي.

أ ـ القطع العلمي:

ويقصد به ما تحصلت إفادته بصحيح النظر في الشريعة بحيث لا يعارضه معارض فرعي ولا يقدح في صحته دليل جزئي. وهذا الضرب من القطع في الأدلة والقواعد يتم تحقيقه عبر مسلكين:

الأول: مسلك النظر النصي، ويقصد به استخراج الدلالات العلمية من النصوص اللفظية التي تقطع بوجود الأصل أو الدليل، وهو الذي يعبر عنه الشاطبي بالدليل المعين.

الثاني: مسلك النظر الاستقرائي، وبه يتم اقتفاء المعاني المتضافرة في النصوص الجزئية والأدلة الفرعية حتى تستخلص قواعد وكليات وأصول عامة قطعية، من حيث الدلالة والإفادة والورود في الشريعة، ويعبر عنه الشاطبي بالأصل الكلي.

والقطع المترتب عن هذا المسلك الأخير، يعتبره الأصوليون أبلغ في الدلالة العلمية من الناتج عن المسلك الأول على وجود الأدلة، والكليات في موارد الشريعة، وبيان قطعيتها، بل قد تربى عليه بحسب الإفادة العلمية للأصل المعين حسب الشاطبي؛ لـ«أنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربى عليه، بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول

المعينة المتعارضة في باب الترجيح»[1].

ب ـ القطع العملي:

ومعناه ما يترتب عن صحة الدليل من ضرورة إعماله، ووجوب استثماره، بحيث لا يجد الناظر إلى غير الاحتجاج به سبيلاً؛ كالقطع بوجوب العمل بالخبر المتواتر، أو خبر الواحد، أو الإجماع...، وهو القطع المشهور عند الأصوليين حينما يعبرون مثلاً بأن الإجماع حجة قطعية.

والفرق بين النوعين يظهر في الوظيفة العلمية التي يستصحبها كل واحد منهما، فالأول يحمل بعداً ذا وظيفة دلالية، والثاني ذا وظفية حكمية، والأكثر توظيفاً واستعمالاً عند الأصوليين النوع الثاني وعند الشاطبي النوع الأول، وهو المقصود عنده في أغلب المباحث الأصولية، عكس باقي الأصوليين، وقد نبه على هذا الأمر في كتاب الأدلة الشرعية حيث قال: «واعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس بإقامة الدليل القطعي على صحة العمل به؛ كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخص من ذلك كما تقدم في حديث «**لا ضرر ولا ضرار**»[2]، والمسائل المذكورة معه، وهو معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون، والله أعلم»[3].

---

(١) المرجع سابق، ١/ ٢٧.

(٢) رواه مالك: كتاب الاقضية، رقمه (١٢٣٤)، وابن ماجه: كتاب الاحكام، باب من بني في حقه ما يضر بجاره، رقمه (٢٣٣١).

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٣/ ١٨.

وقد خلص الإمام الشاطبي بعد اعتماده على مسلك البحث الاستقرائي لبعض النصوص الشرعية في الاستدلال على أن وضع الشرائع، إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، إلى أن دلالات النصوص المستقرأة تفي بالغرض المطلوب، وتفيد القطع العلمي المرجو منها، «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه»[1].

فأما ما ظهر بالاستقراء واتضح فلا مجال يدعو إلى الشك فيه والظن به؛ لأنه قررته آيات متواترة في المعنى الدال على العلم به، وأما هل يجب العمل به وإعماله، ولا يجوز تركه وإهماله؟ فذلك يحتاج إلى بحث دلالي آخر يعتني بالجانب الحكمي فيه، وهو بحثه، واختص به باقي الأصوليين والفقهاء إذ قال: «ويبقى البحث في كون ذلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه»[2].

رابعاً: الثابت والمتغير في علم الأصول

المقصود بالثابت والمتغير هنا غير القطعي والظني هناك، ولا أقصد بالثابت والمتغير في الخطاب الأصولي ما يقصده البعض من تفريق بين مواضع الإجماع والنصوص القاطعة التي لا

(١) المرجع السابق، ٢/ ٥.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٥.

تحل المنازعة فيها[1]، وبين موارد الاجتهاد التي لا يضيق فيها على المخالف؛ لظنية مداركها ثبوتاً ودلالة، وإنما المقصود ذلك العنصر أو الركن الأساس الذي يشكل أحد مكونات عمران الدرس الأصولي، فإن لم يتحول، ولم يطرأ عليه تغيير على مدى التاريخ، فهو الثابت، وإن تحول وحصل فيه تغيير فهو متغير، فما هو إذن الثابت من المتغير ضمن مكونات الدرس الأصولي؟.

إن دراسة الخطاب الأصولي واستقراء إنتاجاته، وتتبع سير مراحلِهِ وتطوره، يكشفان عن المكونات الكبرى التي قام وتأسس عمرانه على تفاعلها، ويمكن تحديديها في العناصر الآتية:

مكون النص: ويتمثل في النصوص الشرعية، سواء قرآناً أو سُنَّة، وهي محل النظر في استنباط القواعد الشرعية، والأدلة الأصولية، وكذا الأحكام الشرعية.

ومكون القواعد: وتحصر في مبادئ وآليات تفسير النصوص، التي يتعين على المجتهد استثمارها وتوظيفها في ضبط معاني النصوص، وضبط النظر الاجتهادي.

ومكون المجتهد: ويتشخص في العالم الأصولي والفقيه المستثمر للخطاب الشرعي، والمستفرغ وسعه في نيل وطلب الأحكام الشرعية، وفق الشروط والضوابط التي تؤهله لذلك.

---

(١) انظر عاشور، مجدي محمد محمد. الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي، دبي: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، سلسلة الدراسات الأصولية، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، ص١٩.

ثم مكون الواقع: ويشير إلى تنـزيل أحكام النصوص على أفعال المكلفين وفق مصالحهم.

والـذي يـمكـن الإشـارة إلـيـه فـي هـذا الـصـدد هـو أن هـذه الـمكـونـات؛ وإن كـانـت تـشكـل ثـوابـت تـاريـخـيـة فـي الـخـطـاب الأصولي من حيث اعتبارها الشرطي في استكمال النظر الأصولي وتمامه، إلا أنها ليست كذلك كلها، من حيث صحته وتوازنه لبروز بعض المقدمات، ونشوء بعض الأسباب الباعثة على حصول نتائج التغيير والتبديل في أغلب عناصرها، كما أن مبدأ التغيير فيها لا يقصد به إلغاؤها تفصيلاً، وإنما العمل بها حيناً على أساس بقائها في حدود الاشتراط[1]، باعتبارها أصل الأصول ومصدر الخطاب، فإن سلم ثبات مكون النص، وعدم تغييره عبر كل المراحل التي مر بها الدرس الأصولي، فإن المكونات الأخرى دخلها التحول والتغير عبر شروط تحققها، وضوابط تفعيلها؛ لأن مكون المجتهد، وإن ثبت اشتراطه إجمالاً ضمن عناصر الدرس الأصولي، فإن ضوابط اشتراطه لم تبق كذلك[2]، «ففي القرون الأولى لم يظهر اشتراط أصول الفقه، ولا اللغة العربية، بل كان المجتهدون يعتمدون فقه الصحابة ﷺ وفتواهم،

(١) انظر تفصيل هذا المبحث في كتابنا: الخطاب النقدي الأصولي المعاصر، من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، الصادر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجنيا، و. م. أ، ط١، ٢٠١١م، ص٣٢٤.

(٢) لمزيد من الاطلاع ينظر: شبار، سعيد، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، فرجنيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط١، ٢٠٠٧، ص١٣٥.

والأحاديث التي يروونها عن رسول الله ﷺ، مع ترجيح بعضها على بعض، ثم تطورت نظرتهم للمجتهد بعد تغير الظروف، واختلاط العرب بالعجم، وتوسع الرقعة الإسلامية، . . .»[1].

فالإمام الشافعي وضع للمجتهد شروطاً تمثلت في قوله: «ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسُّنَّة والإجماع والآثار، وما وصفت من القياس عليها:

ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده. . .

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب»[2].

وهي شروط وضوابط عالية تنطبق على رتبة الإطلاق في الاجتهاد، أما بعده فنلحظ تغييراً ملموساً على ذلك الاشتراط، فالإمام الباجي يقول: «صفة المجتهد أن يكون عارفاً بوضع الأدلة ومواضعها من جهة العقل، وطريق الإيجاب، وطريق المواضعة في اللغة والشرع، وأن يكون عالماً بأصول الديانات وأصول الفقه، عالماً بأحكام الخطاب، من: العموم، والأوامر،

(١) الزايدي، عبد الرحمٰن. الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي. الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥. ص٤٧.

(٢) الشافعي، الرسالة، مرجع سابق، ص٥١١.

والنواهي، والمفسر، والمجمل، والنص، والنسخ، وحقيقة الإجماع، عالماً بأحكام الكتاب، وإن لم يكن من شرطه أن يكون تالياً لجميعه، عالماً، بالسُّنَّة والآثار والأخبار وطرقها، والتمييز لصحيحها من سقيمها، ويكون عالماً بأفعال رسول الله ﷺ، وترتيبها، ويعلم من النحو واللغة ما يفهم به معاني كلام العرب، ويكون مع ذلك مأموناً في دينه، موثوقاً به في فضله، فإذا كملت له هذه الخصال كان من أهل الاجتهاد، وجاز له أن يفتي، وجاز للعامي تقليده فيما يفتيه فيه»[1].

أما الإمام الغزالي فقد اعتمد أسلوب التخفيف في تلك الشروط، إذ كلما ذكر شرطاً أتبعه بضابط مخفف أو ضابطين، يقول: «أما كتاب الله ﷻ فهو الأصل ولا بد من معرفته، ولنخفف عنه أمرين: **أحدهما**: إنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما تتعلق به الأحكام منه، وهو مقدار خمسمائة آية، **الثاني**: لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عالماً بمواضعها... وأما السُّنَّة، فلا بد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام، وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة، وفيها التخفيفان المذكوران... وأما الإجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجماع؛ حتى لا يفتيَ بخلاف الإجماع، كما يلزمه معرفة النصوص؛ حتى لا يفتي بخلافها، والتخفيف في هذا الأصل أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كل مسألة

(١) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، مرجع سابق، ٢/٧٢٨.

يفتي فيها، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليس مخالفاً للإجماع . . فأما العلوم الأربعة التي بها يعرف طرق الاستثمار، فعلمان مقدمان: **أحدهما**: معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة، والحاجة إلى هذا تعم المدارك الأربعة، **والثاني**: معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب . . والتخفيف في هذا عندي أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم إذ به يصير مسلماً، والإسلام شرط المفتي لا محالة، فأما معرفته بطرق الكلام والأدلة المحررة على عادتهم فليس بشرط إذا لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام. . .»[1].

أما حين وصل الأمر إلى أبي إسحاق الشاطبي تغيرت الشروط اللازمة في المجتهد مضيفاً إليها شرط الفهم المقصدي للشريعة على كمالها، فقال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: **أحدهما**: فهم مقاصد الشريعة على كمالها: **والثاني**: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[2]، مضيفاً أنه ليس بالضرورة أن يكون المجتهد قد بلغ مبلغاً من الاجتهاد في كل علم له صلة بموضوع الاجتهاد، فقال: «لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم، فإنْ كان ثَمَّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة؛

(١) الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ٢/ ٣٨٢، ٣٨٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٤/ ٧٦.

حتى يكون مجتهداً فيه، وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه، وإن كان العلم به معيناً فيه، ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد»[1].

فيظهر، إذن، أن المكون الاجتهادي لم يثبت على ضوابط وشروط مستقرة حتى تشهد لصحته وصوابه، بل إنها متغيرة[2] من عصر إلى عصر، بحسب الشروط الظرفية والمرحلية.

أما مكون القواعد فهو الآخر لم يستقر إعماله من قبل الأصوليين بصورة ثابتة، وإنما حال عدد من قواعد تفسير النصوص أنها متغيرة اختلف في تطبيقها العلماء، كاختلاف أصوليي المالكية مع الأحناف حول قاعدة المطلق والمقيد، بل إن منها ما تغير إعمالها من قبل الأصولي الواحد من حين لآخر، ولعل اعتبار التغير في بعض قواعد تفسير النصوص ينبني على أمرين:

الأول: ورود عدد منها في صيغة استفهام عند الأصوليين، الشيء الذي يؤكد ما ذكر سلفاً من اختلاف العلماء حولها، كقاعدة: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ وهل الأصل في الأشياء الإباحة؟ وهل الأصل في الأشياء الحرمة؟ وهل الأمر يفيد الوجوب؟ وغير ذلك من القواعد الواردة على شاكلة السؤال.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٤/٧٨.

(٢) لمزيد من التفصيل يمكن الاطلاع على كتاب: السيوطي، جلال الدين. الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد. الإسكندرية، مصر: مؤسسة شباب الجامعة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص٤٨.

الثاني: ندرة القطعي في صورته العملية في هذه القواعد، إذ أغلبها ظني، وهذا الاعتبار الظني فيها يجعلها متغيرة في الإعمال والتطبيق، غير ثابتة في التفعيل.

أما المكون الرابع: المتعلق بواقع الناس ومصالحهم، فهو أوضح من أن يستدل على تغييره، من حين إلى حين، ومن عصر إلى عصر، وهو أحد المتحكمات الأساسية في عملية الاجتهاد والتجديد، فلكل «عصر مشاكله، ورؤيته التي تنبثق من طبيعته، وترتبط ارتباطاً كبيراً بالتغييرات المتنوعة والصراعات التي تنتج منها، فالفكر الإسلامي في عصر ما هو محاولة فهم وهضم تلك التغييرات والصراعات في ضوء أصول الإسلام وقواعده ومقاصده»[1]؛ لأن «الخطاب الشرعي لم يكن خطاب عين إلا لمن عناهم ذاتاً، فلا يلي خلفهم بنصه ولفظه المباشر، ولا يتوجه إلى خصوص حالهم، إلا من حيث إنَّ في وقعه على الحياة السنية عبرة وحجة خالدة إلى يوم القيامة»[2].

بناء على ما تقدم، فإن عملية التجديد لا يمكن أن تمس ثوابت الخطاب الأصولي، ولا سيَّما المتمثلة في النصوص الشرعية؛ وما تفرع عنها من القطعيات العلمية والعملية؛ لأنها أصل الأصول، وإنما يتعلق التجديد على هذا التحديد بما هو

(١) عبد الحميد، محسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار الصحوة للنشر، ط١، ١٩٨٠هـ، ص٥٨.

(٢) الرفاعي، عبد الجبار، مقاصد الشريعة، آفاق التجديد، بيروت، لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا: دار الفكر، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢، ص١٨٧.

متغير متحول عبر الأزمنة والعصور والوقائع، من قواعد ظنية غير قطعية، وبعض الضوابط والشروط الاجتهادية لدى المجتهد، ثم في تقدير المصالح الإنسانية الخاصة بواقع الناس وعالمهم، وهذا كله لا يخرج عن نطاق الإنتاج الإنساني «والتراث الديني الذي حفظه التاريخ من بعد التنزيل من كسب، فقهاً مكتوباً أو تمثيلاً عملياً، فذلك مما يتنوع في الزمن الواحد، ويتطور مع الأزمان تبعاً لاختلاف البيئات الثقافية والاجتماعية والمادية، وذلك مما يجوز فيه لخلف المسلمين، بل ينبغي تصريف المذاهب السالفة تبعاً لتشابه الأحوال، أو نسخها تبعاً لتباين الأحوال، أو استدراك خطأ»[1].

كما إن إمكانات الجمع بين المكونات العلمية والوجودية واردة في ظل عمل اجتهادي حكيم يراعي الاعتبارات النصية والواقعية الإنسانية، فأمر دلالة النصوص، وشؤون القواعد، ومقاصد الشريعة، وما يقتضيه تغير الأزمنة والأمكنة، وغير ذلك من الاعتبارات التي يأخذ بها الفقيه، لا يجوز أن يغلب بعضها على بعض، والجمع بين مقتضياتها ممكن، فإن لم يكن ممكنا فالثوابت لا تمس على كل حال، ويغير غيرها ليوافقها، وعند تساوي درجات المتعارضات يفزع إلى الترجيح كما هو معلوم[2].

ويربط الشيخ القرضاوي بين إعادة النظر في الفكر

(١) المرجع سابق، ص١٨٨.

(٢) القانون في تفسير النصوص، مولود السريري، ص٢٤٢.

الأصولي، وما تعلق به من خلاف يقول: «ولا ريب أن كثيراً من مسائل الأصول لم يرتفع فيها الخلاف، فهي في حاجة إلى التمحيص والموازنة والترجيح، وبعضها يحتاج إلى مزيد من التوضيح والتأكيد، وبعض آخر يحتاج إلى التفصيل والتطبيق، . .»[1].

ويقول خليفة بابكر: «لا بد عند دراسة الاجتهاد من تأكيد فكرة الاجتهاد والتكليف به في الشريعة الإسلامية، مع عرض فكرة التلاقي بين الوحي والعقل البشري بمنهجية واضحة وثابتة ومقننة يفرق فيها بين الثوابت التي لا يطولها الاجتهاد وبين المتغيرات التي يلاحقها بالمتابعة والكشف»[2].

(١) القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، ص١٢٠.

(٢) التجديد في أصول الفقه، مجلة المسلم المعاصر، مرجع سابق، ص١٦٤.

الباب الثاني

التجديد الأصولي، في رؤى التحرير

الفصل الأول: الأسس العلمية للتجديد الأصولي.

الفصل الثاني: مداخل التجديد الأصولي.

الفصل الأول

الأسس العلمية للتجديد الأصولي

أولاً: بين الاجتهاد الفقهي والتجديد الأصولي

تتداخل معاني الاجتهاد والتجديد في سياق الإعمال الاصطلاحي للكلمتين، فتارة تطلق لفظة الاجتهاد ويقصد بها التجديد، وتذكر تارة أخرى كلمة التجديد ويعنى بها الاجتهاد، وليس معاد ذلك إلا للتقارب النسبي بين معنيي الكلمتين، وقد يعسّر ذلك التداخل المعنوي من استكمال الدراسة على نحو سليم يفي بالغرض، وفي هذا السياق يقول أحد المهتمين بموضوع التجديد الأصولي: «على أنه قد يعترض أيضا من الناحية الفنية بأن الاجتهاد هو«بذل الفقيه. . .إلخ» لا الأصولي جهده، ورد ذلك على أن الفقيه المراد به المتهيئ للفقه فيشمل الفقيه والأصولي، ومن هنا يدخل الاجتهاد والتجديد في أصول الفقه نفسه كما يدخل الفقه، فضلاً عن أن الأصوليين يذكرون في باب الاجتهاد في العلة الاجتهاد بتحقيق المناط، وهو تطبيق الحكم

الشرعي على الواقع المعيش، وموضوعه أظهر أبواب أصول الفقه بل قد يكون هو أصل ومنبع فكرة التجديد»[1].

غالباً ما تستعمل كلمة الاجتهاد في المجال التداولي لعلم الفقه بالأحكام التكليفية المناسبة للحالات الطارئة، والمفتقرة إلى حكم شرعي مستنبط، أما كلمة التجديد فالمجال العلمي الأقرب إليها من حيث اعتبارات كثيرة هو علم أصول الفقه. لأن الاجتهاد يكون في استفراغ الوسع في نيل شيء أو تنفيذ أمر معين، وذلك مع الفقه أكثر انسجاماً بالاستناد إلى آليات معينة مثل أصول الفقه، أما التجديد فغالباً ما ينتبه فيه الذهن إلى مجال الوسائل والآليات، وعلم أصول الفقه من هذا الحصر.

وبناء على ذلك، نحسب أن مهمة التجديد الأصولي أكثر تعقيداً من مهمة الاجتهاد الفقهي وذلك لاعتبارات كثيرة أهمها:

الأول: البعد المنهجي:

تكمن خطورة وتعقيد مهمة التجديد الأصولي مقارنة مع الاجتهاد الفقهي في قيام علم أصول الفقه على وظيفة منهجية، بحيث ينعكس كل تغيير عليه أو تبديل أو تعديل على الجانب الفقهي؛ الذي يمثل الشق الموضوعي للآلية الأصولية.

إن علم أصول الفقه المكون من النظر في القواعد والأدلة والأصول المستند إليها في التخريج الفقهي واستنباط الأحكام،

(١) التجديد في أصول الفقه، خليفة بابكر حسن، مجلة المسلم المعاصر، ع١٢٥/١٢٦، ص٩٤.

يتطلب إلحاق التجديد بكل مكوناته الاشتغال على قراءة النصوص الشرعية قراءة جديدة راشدة، وإعمال الاستقراءات الجزئية والكلية من جهة، ثم قراءة الكون والواقع قراءة قاصدة تيسر ذلك الربط الوثيق والمفيد بين القراءتين، وتلك مهمة علمية فيها من الصعوبة والتعقيد ما يجعلها تتجاوز مسألة النظر الاجتهادي الفقهي.

الثاني: البعد العلمي:

ارتباطاً بخطورة مهمة التجديد الأصولي وعظمتها تتطلب من الناجية العلمية شروطا كبرى وضوابط خاصة ترتقي إلى مستوى تلك الخطورة والعظمة، فإذا اتفق علماء الفقه على الحد الأدنى من الشروط المعرفية والضوابط العلمية لمباشرة الاجتهاد الفقهي، مقرين بعلو شأنها وكبر مهمتها، فإن شروط التجديد الأصولي سوف تفوقها من حيث تعددها وحجمها بالنظر إلى الخطورة التي تحدثنا عنها، كما تعلوها من حيث صعوبتها وقوتها في التمثل وعزتها في الورود.

الثالث: البعد المقصدي:

بين الاجتهاد في مجال الفقه والتجديد في مجال أصوله بون شاسع من جانب المقاصد العلمية لكل منهما، فالأول يروم البحث عن الحكم المناسب من النصوص الشرعية للواقعة المتعينة التي لا وجود لحكم جاهز فيها، من حيث الحالات الواقعية المتغيرة والمآلات المستقبلية المتوقعة، أما الثاني فيريد النظر في الآليات والمنهجية المعتمدة في ذلك الاجتهاد من حيث تفعيل

قواعدها وتشغيلها، حتى يتم الاستفادة منها في إنجاز اجتهاد فقهي سليم ومتحقق، لذلك فإن تلك الفروق الجوهرية في المقاصد والأهداف توحي بالأهمية العظمى للتجديد الأصولي باعتبار أساسيته ودعامته في ذلك.

الرابع: البعد الموضوعي:

يتجلى تباين البعد الموضوعي بين الاجتهاد الفقهي والتجديد الأصولي في اختلاف مجالات الاختصاص والنظر، فالاجتهاد الفقهي يحصر اختصاصه في استفراغ الوسع في نيل الأحكام الشرعية الخاصة بالمكلفين وتمثلها في مواقع الوجود، في حين مجال اهتمام التجديد الأصولي استنفاد الجهد في كيفية تأسيس أصول الاستدلال الشرعي على تلك الأحكام، وتجديد النظر بها؛ إما بمراجعة تأصيل القواعد والأدلة؛ أو تنخيل علم الأصول مما ليس له به صلة عظمى تعود عليه بالفائدة العملية، أو بالعمل على تشغيل الأصول وتمثلها في الاستنباط للقضايا الجزئية والكلية، أو تفعيلها حتى يتيسر أمر تصريف الأحكام الشرعية في مواقع الوجود البشري دون مشقة أو عسر.

ثانياً: ضوابط التجديد الأصولي

لا بد للتجديد الأصولي كأي عمل علمي معتمد أن يحتكم إلى ضوابط ينضبط بها، حتى يحقق مقاصده التي لأجلها قام وأنشئ، ونعتبر أن أهم تلك الضوابط ممثلة في العناصر الآتية:

١ ـ ضابط القصد، أو التجديد القاصد:

إن مهمة التجديد الأصولي مهمة ليست يسيرة لتشعب أبعادها وتعدد مداخلها وجوانبها، ولا بد للمتأهل لها من تحديد مقصده العلمي من تلك المهمة ووضوح الرؤية المنهجية لديه؛ لأن عملية التجديد ليست على قلب صورة واحدة، بل هناك تجديد على مستوى تأصيل الأصول، وعلى مستوى تشغيلها وتفعيلها، أو على مستوى تعديلها وتغييرها، لذلك فالمطلوب تحديد تلك الوجهة المقصدية حتى تتبين الأساليب المراد استثمارها، والآليات الواجب اعتمادها في ذلك؛ لأن لكل وجهة طبيعتها الخاصة المرتبطة بإمكانيات تحقق التجديد المطلوب فيها.

فإذا كان القصد من التجديد هو العمل على تغيير جذري في أصول الفقه واستبدال قواعده بقواعد أخرى، فهذا أمر في غاية الخطورة التي لا تنسجم مع المعطى الشرعي الخاص بالتجديد المقبول والمشروع، الممكن تحققه وإنجازه كما تم عبر التاريخ. وقد اعتبر البعض أن القصد من التجديد هو: «إزالة ما تجب إزالته أو ينبغي، وزيادة ما ينبغي أن يزاد، وضبط ما يجب ضبطه، وتوحيد ما يجب توحيده، وتقويم ودراسة ما يجب أن يدرس ويقوم، ويوسع فيه النظر، وغير ذلك مما يشبه ما ذكر هو التجديد بعينه، إذ لا معنى للتجديد إلا هذا»[1].

(١) السريري، أبو الطيب مولود، تجديد علم أصول الفقه، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ص١١٩.

وأما إذا تم توجيه القصد نحو إعادة تأصيل الأصول، أو تشغيلها بصورة جديدة تتناسب مع المعطيات الواقعية المعاصرة، أو تدبير منهجية علمية أصولية جديدة في تنزيل الأحكام الشرعية المستنبطة، فذاك قصد لا يتعارض مع الضرورات الشرعية في تجديد النظر الأصولي وتطويره؛ لأن «علماءنا رحمهم الله حصروا علم أصول الفقه في أدنى مقومات وجهه المنهجي؛ لأن المشكل الذي كان آزفا عندئذ كان هذا الوجه من المنهج: كيف يستنبطون الأحكام من النصوص، أو كيف يطبقون الأحكام العامة على النوازل الخاصة»[1].

٢ ـ ضابط التخصص، أوالتجديد العلمي:

مما يتطلبه التجديد الأصولي حتى يصل إلى مبتغاه ومقاصده استناده إلى قاعدة علمية من جنس تخصصه واهتمامه، فلا يمكن لغير الأصولي مباشرة هذه المهمة، وحينما نقول الأصولي نقصد به الأصولي كما عرف عند ظهور علم الأصول، كما بدأ أول مرة، ذلك الأصولي الذي هو فقيه بالأصالة وأصولي من جانب الاشتغال المنهجي، لذلك نعتقد أنه لا يمكن أن يتولى مهمة التجديد الأصولي غير الفقيه؛ لأنه فقيه بقصد الاختصاص الأصلي وأصولي بقصد الاختصاص التبعي، والذي لا يتقن غير الأصول لا يمكن له العمل على تجديد علم أصول الفقه؛ لأن نظره فيه

(١) أبويعرب المرزوقي، إشكالية تجديد أصول الفقه، مع البوطي، رمضان، في حوارات القرن جديد، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م، ص١٩٨.

سيتسم بالابتسار والنقص، بالنظر إلى تشابك مكونات متعددة في عملية التجديد ينبغي رصدها والتعامل معها؛ كالنص الشرعي والقواعد الأصولية وحالة المكلف ومآلات تصرفه، ثم الواقع الوجودي المتغير والمتبدل، والمقتصر على الفكر الأصولي دون دربته الفقهية والاجتهادية يتعذر عليه النجاح في تلك المهمة.

ولا شك أن هذا الأمر يبلغ درجة قصوى من الصعوبة «إذ يحتاج إلى أن يبذل علماء مهرة حذاق رواء من العلوم الشرعية متمرسون في علم النظر أقصى وسعهم العلمي والفكري في هذا الأمر؛ وذلك للبحث عن السبل التي قد تفضي إلى وضع قواعد أصولية جديدة تبنى بالمنهج الأصولي المتضمن قواعد تضبط النظر وتوصله على الغرض في ذلك»[1].

٣ ـ ضابط التكامل أو التجديد المؤسساتي:

إذا أجمعت الدوائر العلمية المختصة على ضرورة اللجوء إلى الاجتهاد المؤسساتي على المستوى الفقهي، والبحث عن الأحكام الشرعية المناسبة للوقائع المتجددة، فإن حاجة التجديد الأصولي إلى ذلك التكامل المؤسساتي أضحى من باب أولى، بالنظر إلى خطورة ذلك المجال التقعيدي في تقوية الاجتهاد الفقهي وتأهيله والاستناد إلى مبادئه وتقريراته.

ولأن الوقت المعاصر أصبح زمن التخصصات الدقيقة

(١) السريري، تجديد علم أصول الفقه، ص١١٨.

والمتعددة المعتمدة على المناهج العلمية التحقيقية، فإن العلوم الإسلامية محتاجة أكثر من غيرها إلى الاستفادة من تلك العلوم؛ لأنها تمس مواقع الوجود البشري لاتصافها بالسمة العلمية وارتباطاتها المباشرة بالواقع الإنساني، ولا ريب أن هذا أمر تحقيقه يحتاج إلى جهد جماعي متضافر عليه[1].

لذلك فإن الأصل في هذا الضابط العلمي والمنهجي هو عالم الفقه وأصوله، وغيره من علماء باقي التخصصات الذين يشكلون معه مؤسسة تجديدية يستمد منهم العون في تأسيس القواعد والمبادئ على نحو سليم؛ يراعي الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والتغيرات الطارئة العارضة للإنسان المعاصر، وهذا لا يشكل أبداً تعارضاً مع الضابط السابق المحدد في شرط التخصص، «فالواقع المعاصر اليوم يعرف تطوراً كبيراً في العلوم بقسميها الإنساني والطبيعي، والفقيه في أمس الحاجة إلى معرفة هذه العلوم في بناء فتاويه واجتهاداته، وإذا استعصت عليه هذه المعرفة كان من الواجب عليه الاستعانة بالعلماء المتمكنين بمجال تخصصهم»[2]، كما أن حضور باقي التخصصات التي تشكل مؤسسة التجديد الأصولي، إنما هو حضور عون واستعانة واستمداد؛ في إطار التكامل العلمي بين علم أصول الفقه وباقي العلوم الأخرى، على مستوى التقعيد والتأصيل «فإن التمكن من

(١) انظر: السريري، تجديد علم أصول الفقه، ص١١٩.

(٢) بعمر، محمد، من الاجتهاد في النص، إلى الاجتهاد في الواقع، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٣٣.

ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادما للأول وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطا ثانياً، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود والثاني وسيلة، لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالماً بها مجتهداً فيها، وتارة يكون حافظاً لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف إلا أنه عالم بغايتها، وأن له افتقاراً إليها في مسألته التى يجتهد فيها فهو بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة، فإن كان مجتهداً فيها كما كان مالك في علم الحديث والشافعي في علم الأصول فلا إشكال، وإن كان متمكناً من الاطلاع على مقاصدها، كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث، فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده؛ وإن كان القسم الثالث فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك فكالثاني وإلا فكالعدم»[1].

ولا بد، إذن، من ضرورة الاعتبار للوضع العلمي المعاصر، الذي يقوم على العمل «المؤسسي»؛ لعدم قدرة النشاط

(١) الموافقات، ٤/٩٩.

الفردي على إتمام مهامه المنوطة به، والاجتهاد أولى بذلك الاجتماع في الأفكار والآراء في صيغة مؤسسة علمية تضم مختلف التخصصات العلمية المعاصرة، تهتم بالتخريجات الاجتهادية؛ وذلك لتشعب الاختصاصات العلمية من جهة، ولما يترتب عن كل اجتهاد فقهي من آثار في حياة الفرد والمجتمع ككل؛ «ذلك أن المجتهد المطلق لم يعد موجوداً، كما أنه لم يعد من المنتظر وجوده، وإنما الذي يوجد الآن أو يتصور وجوده هو المجتهد الجزئي؛ أي: الذي يتمكن من استنباط الحكم في مسألة دون غيرها أو في باب فقهي دون غيره»[1].

وقد أصبح هذا التوجه ضرورة ملحة، رغم ما يواجه ذلك من إشكالات عميقة تتمثل في التناسل العلمي المتواصل لبعض التخصصات الدقيقة، وقصور العقل الاجتهادي عن استيعاب هذه المعارف المتعددة والمتنوعة، كما أن هذه الضرورة لا تتعلق بكثرة المشكلات والوقائع الجزئية التي ليس لها أحكام فحسب، وإنما لوجود الظواهر المعقدة، والأوضاع العامة، التي هي فوق جزئيات تلك المشاكل والوقائع[2]، الأمر الذي يدعو إلى التفكير في صيغة مستقبلية أخرى مناسبة لمؤسسة الاجتهاد، «على أن تجزؤ الاجتهاد في العصر الحاضر ينبغي أن يقصد به ما يعرف بالتخصص، فالمجتهد مع توفره على شروط الاجتهاد يكون

(١) عطية، جمال الدين. «تجديد الفكر الاجتهادي»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، خاص بفلسفة الفقه، ع١٣، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص١٨١.

(٢) احميدان، زياد محمد. مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٠٦.

متخصصاً في جانب فقهي، ولذلك يمكن أن يقسم المجتهدون إلى مجموعات متخصصة، كل واحدة منها تنظر في باب من أبواب الفقه أو من القضايا المعاصرة المطروحة»[١].

٤ ـ ضابط الواقع أو التجديد الواقعي:

بين هذا الضابط والذي سبقه علاقة وثيقة؛ من حيث الاستعانة بباقي العلوم التكاملية في التجديد الأصولي، ومدى اكتمال الرؤية لدى المؤسسة التجديدية لعالم الواقع؛ بكل تجلياته وتغيراته ودقائقه وتفاصيله، الأمر الذي ييسر فقه وإدراك المداخل الأساسية في اعتبار سلامة التجديد، وتحقيق مقاصده وغاياته في مواقع الوجود البشري «فالواقع قد تغير، والفتوى مبناها على إدراك النص وإدراك الواقع والوصل بينهما، ولذا يجب أن يتضمن علم الأصول وهو علم يتكلم عن المجتهد أداة فهم الواقع الجديد، وهذا ليس موجودا في أصول الفقه الموروث والذي كان يتعامل مع واقع ثابت»[٢].

لذلك فعلى المؤسسة المؤهلة للتجديد الأصولي التي لا نعتقد غيرها كفيل بإنجاح تلك المهمة، سواء كان فرداً أو مجموع

---

(١) الروكي، محمد. «الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته، الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد». ندوة من تنسيق الرباط المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط١، ١٩٩٦م، ص٩٩. انظر أيضاً: الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته، في المرجع نفسه. ص٣٤.

(٢) جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، الواقع والمقترح، مجلة المسلم المعاصر، ع١٢٥، ١٢٦، ص٣٥.

أفراد لهم نفس الاهتمام والتخصص الأصولي، أن تضع في الاعتبار حقيقة هذا الضابط الواقعي، بتجلياته الكبرى بما في ذلك الإنسان والعالم.

الإنسان: وما طرأ عليه من تغيير على مستوى ضروراته واحتياجاته وكمالياته، وما أصبح عليه من تعقد علاقاته الاجتماعية مع الآخرين وتطور وتيرة حياته السريعة والمتشابكة. وهذا مدخل أساس لتحقيق المناط الخاص وفق الحالات المتعينة يقول الريسوني: «إن الفقيه المجتهد لكي يتمكن من تحقيق المناط، سواء العام أو في مستواه الخاص، لا بد له أن يكون عارفاً خبيراً بصيراً بالواقع، الذي فيه يجتهد وفيه يفتي، ولا بد له أن يستحضره ويأخذه بعين الاعتبار وهو يجتهد ويفتي»[1]، كما ينبغي مراعاة هذا التغير الحاصل في الإنسان سواء على مستوى الفردي، أو الجماعي أو الأسري بالنظر إلى طبيعة كل خصوصية.

والعالم: برصد المتغيرات الواضحة على العلاقات الدولية وفقه التطورات الإثنية والعرقية والدينية، ومدى حضور التكتلات السياسية والاجتماعية والمنظمات الحكومية وغير الحكومية، والمجتمعات الأهلية والمدنية والتوجهات العقدية الجديدة بكل تلاوينها؛ الدينية والوثنية والطبيعية، «ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، وإنما هو اختلاف الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى

(١) الريسوني، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ص٣٠.

حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة»[1]، كل هذه المتغيرات وغيرها لا بد من استحضارها في عملية التجديد الأصولي؛ لأنها ستمس جوانب الاجتهاد الفقهي سواء كان فردياً أو جماعياً أو دولياً» لأن تنزيل الحكم الشرعي من النص إلى الواقع لا بد أن تراعى فيه مجموعة من الشروط أبرزها معرفة الأحوال والمؤثرات التي تؤثر في الواقع وتنقله من حال على آخر»[2].

٥ ـ ضابط المنهج، أو التجديد المنهجي:

يتطلب النظر الأصولي في أبعاده التجديدية للقواعد والمبادئ والاجتهادية في مستوياته الحكمية والفروعية الاستناد إلى منهجية علمية قويمة منتجة من جنس المجال العلمي وفق مطالب البحث المختصة؛ لأنه لا يمكن اعتماد منهجية ذات آليات خارجة عن مجال الاجتهاد والتجديد؛ لأن النتائج ستكون خارجة السياق العلمي وفق المقدمات العلمية المعتمدة، ثم لأن مجال التجديد الأصولي لا تفيده المعرفة الذوقية والانطباعية، بل هو مجال تخصص أصيل، ويمكن التمثيل لذلك في الدعوة إلى بعض الكليات والمقاصد في الوقت المعاصر لدى بعض المفكرين؛ الداعين إلى التجديد في مجال المقاصد مقترحين بعض الكليات؛

(١) ابن خلدون، المقدمة، ٥٢٠.

(٢) بعمر، محمد، من الاجتهاد في النص، إلى الاجتهاد في الواقع، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢١٤.

كالوحدة والعدل وحقوق الإنسان والحرية، وهذه كلها مقاصد شرعية تم اقتراحها ليس على أساس علمي رصين اتبعت فيه قواعد منهجية وعلمية أصولية، وإنما هي مقترحات انطباعية وذوقية مبنية على رؤى فكرية فحسب.

لذلك فإن التجديد الأصولي من أهم ضوابطه اعتماد منهج علمي خاص في المسألة، والأهم في ذلك منهج استقراء نصوص الوحي المصدر الأساسي في تأسيس القواعد، ثم استقراء وقائع الكون الفسيح المصدر الأساسي في المعرفة الإنسانية، إضافة إلى قواعد الاستنباط بدلالاته اللفظية والمعنوية وإيحاءاته اللغوية والوضعية، ثم بالاستناد إلى القياسات العلمية بكل أصنافنا في التأصيل لقواعد قطعية ويقينية تفيد العلم المنتج للمعرفة العلمية، كما لا يمنع الاعتماد على قواعد آليات منهجية أخرى تفي بالغرض؛ شريطة انسجامها مع روح التشريع ومنهجيته الأصيلة.

ثالثاً: شروط المجدِّد الأصولي

١ ـ إشكال المجدد الأصولي:

تحدث علماء الأصول في مذكراتهم ومؤلفاتهم بإسهاب وتفصيل عن مطلب الاجتهاد الفقهي، من حيث شروطه وضوابطه وأصنافه وحالاته...، لكنهم لم يولوا العناية اللائقة ويمنحوا القدر المناسب للاجتهاد والتجديد في جانبه الأصولي، حتى ينتصب لهذه المهمة من هو أهل لها وقادر عليها، فهل الاجتهاد الأصولي نظر إليه بدلالة التضمن مع الاجتهاد الفقهي؟ أم أن

مسألة الأصول لا تحتاج إلى اجتهاد وتجديد أصلاً؟، ولا شك أن الاجتهاد الأصولي أبلغ أثراً من الفقهي؛ لكون الأول تنبني عليه مجموعة من الاجتهادات الفقهية والفرعية.

لذلك، فإن طرح هذا الإشكال يأتي في الوقت الذي تطلع فيه علينا رؤى وتصورات تجديدية، ودعوات مهتمة بإعادة النظر في الفكر الأصولي، ممن يحسبون على أهل الاختصاص وممن هم عن الاختصاص أبعد ظانين أن مسألة التجديد الأصولي رؤية ذوقية وفكرية انطباعية.

فمن له حق الاجتهاد والتجديد الأصوليين؟

ومن له أهلية ذلك، وفق الضوابط والمحددات الشرعية؟

وهل مهمة التجديد الأصولي توكل للمجتهد الفقهي؟

أم توكل للأصولي؟

وما الشروط التي ينبغي اعتبارها في ذلك التجديد؟

تلك أسئلة إشكالية، تقدير صعوبة الجواب عنها تفوق صعوبة الجواب عن شروط وأهلية المجتهد في مجال الفقه المعاصر. لا سيَّما؛ وأن عدداً من المحاولات العلمية في هذا الاتجاه عبارة عن نظرات، وخواطر فكرية، أغلبها لم يصدر من لدن ذوي الاختصاص الأصولي كما سلف.

٢ ـ شروط المجدِّد الأصولي:

أ ـ بين شروط المجتهد الفقيه وشروط المجدد الأصولي:

تبدأ مهمة الباحثين في العلوم الإسلامية والدارسين لعلم

أصول الفقه تحديدا من النظر في تلك العلوم وتشخيص بعض ما قد يبدو لهم إشكالات علمية في علاقتها بالواقع الذي نحياه ونعيشه، وتنتهي تحديداً عند التنبيه إلى ضرورة نظر المؤهلين لذلك في التماس أجوبة علمية تجديدية لتلك القضايا والإشكالات، أما الاشتغال على توصيف معالجات ووضع خطط علمية لتلك المداخل التجديدية فذلك ضرب من التجني والتماس ثمرات لم تزرع فسائلها بعد، وإلا ستؤول إلى نظرات انطباعية وارتسامات ذوقية وفكرية لا ترقى إلى مستوى المطلوب العلمي الجاد، وتلك هي المزالق التي وقع فيها عدد من المفكرين الداعين إلى التجديد دون أن تكون لهم المكنة العلمية والقدرة المعرفية بطبيعة علم أصول الفقه وآليات اشتغاله، فاضطربوا وغالوا، وزاغوا، ووقعوا فيما وقعوا فيه من خلط وتسرع في الأحكام والتقويمات.

وهذا كله ليس ضرباً من غلق باب التجديد وصده في وجه الباحثين؛ بل هو تنبيه إلى حدود ومنتهيات المعرفة العلمية عند كل واحد من المختصين في الشأن الأصولي.

سبقت الإشارة إلى التحولات المستمرة التي حكمت شروط الاجتهاد وضوابطه المفتقر إليها في العمل الاجتهادي، واليوم يحتاج الفكر الأصولي، أكثر من أي وقت مضى، إلى تحديد شروط منسجمة مع الخصائص العلمية، والميزات المنهجية التي ينفرد بها الواقع الراهن؛ حتى تكون الاجتهادات الفقهية محققة لمقاصدها الشرعية، ولا سيَّما «بعد الثورة التكنولوجية التي

يشهدها العالم، وكان من جرائها أن طرحت قضايا جديدة كل الجدة، مثل: أطفال الأنابيب، وشتل الجنين، وزرع الأعضاء، ونقل الدم، وما جدَّ في العلاقات الدولية والأنظمة المالية والاقتصادية من أشياء لم يعرفها السابقون..»[1].

ومن باب تأكيدنا على أهمية التجديد في علم أصول الفقه وخطورته أكثر من الاجتهاد الفقهي، فقد وجب التذكير بالشروط التي ينبغي توفرها في المجدد الأصولي.

إنه من الصعب وضع حدود فاصلة بين شروط المجدد الأصولي وبين شروط المجتهد الفقهي لاعتبارات أساسية:

الأول: أن علماء الشريعة حينما تحدثوا عن شروط المجتهد فهم قد تكلموا تلازماً عن شروط المجدد الأصولي، وذلك بدلالة التضمن؛ لأنه لم يكن قد تم الفصل بين مهمة كل واحد منهما، فهم كانوا يدركون مدى التلازم العلمي والتناسب المنهجي بين تلك الشروط والضوابط على سبيل الاختصاص.

الثاني: لأن اجتهاد الفقيه وإنجازه لمهامه الاستنباطية للأحكام المناسبة بالقصد الأصلي للإجابة عن أسئلة الوقائع والنوازل، يتضمن عمليا الاشتغال على قواعد الأصول وأدلته بالقصد التبعي أو الوسطي، فالفقيه أصولي بالاعتبار الأصلي والابتداء الأولي.

---

(١) القرضاوي، يوسف، لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر، مكتبة وهبة، ط١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص٨١.

الثالث: لأن الفقه وأصوله علمان تخلق ثانيهما في رحم المعرفة العلمية للأول، لذلك فإن الحديث عن الشروط الخاصة بأحدهما حديث عن شروط الآخر، يصعب معه الفصل بينهما على وجه الدقة.

لكن؛ لاعتبار منهجي صرف وجب التركيز هنا على الشروط الواجب توفرها في المجدد الأصولي، ولا بد من الإشارة في هذا الصدد أن الشروط المتحدث عنها هنا شروط المجدد باعتباره جزءاً من مؤسسة تجديدية يمثل الأصولي قطب رحاها، وباقي التخصصات حاجيات علمية في المهمة، وإلا لا يمكن مباشرة التجديد الأصولي في غياب مؤسسة تتألف من اختصاصات متعددة دعا إليها التكامل العلمي الضروري.

ب ـ في شروط المجدد:

قبل استهلال القول في شروط المجدد الأصولي؛ يحسن بنا في هذا المقام الإشارة إلى الشروط التي اشترطها العلماء في المجتهد الفقيه؛ وإن على سبيل الإجمال والإيجاز؛ ثم ننتقل إلى الحديث عن شروط المجدد، وسأركز في شروط المجدد على تلك المعتبرة في عداد الضروريات المهمة بما يضمن اعتبار التجديد.

وخير ما يمكن التمثيل به في هذا الشأن ما وضعه الإمام الباجي من شروط في حق المجتهد يقول: «صفة المجتهد أن يكون عارفاً بوضع الأدلة ومواضعها من جهة العقل، وطريق

الإيجاب، وطريق المواضعة في اللغة والشرع، وأن يكون عالماً بأصول الديانات وأصول الفقه، عالماً بأحكام الخطاب، من: العموم، والأوامر، والنواهي، والمفسر، والمجمل، والنص، والنسخ، وحقيقة الإجماع، عالماً بأحكام الكتاب، وإن لم يكن من شرطه أن يكون تالياً لجميعه، عالماً بالسُّنَّة والآثار والأخبار وطرقها، والتمييز لصحيحها من سقيمها، ويكون عالماً بأفعال رسول الله ﷺ، وترتيبها، ويعلم من النحو واللغة ما يفهم به معاني كلام العرب، ويكون مع ذلك مأموناً في دينه، موثوقاً به في فضله، فإذا كملت له هذه الخصال كان من أهل الاجتهاد، وجاز له أن يفتي، وجاز للعامي تقليده فيما يفتيه فيه»[1].

فإذا كانت تلك الشروط الواجب اعتبارها في عملية الاجتهاد الفقهي فما الشروط التي ينبغي توفرها في المجدد الأصولي؟، ولا شك أنها شروط تعلو علميا ومنهجيا على شروط الأول لانبناء الأولى عليها، وافتقارها إليها على وجه الضرورة والحاجة.

ويمكن تحديد شروط المجدد الأصولي في العناصر الآتية:

الشرط الأول: الإحاطة بعلم أصول الفقه:

أول شروط المجدد الأصولي هو ضبط واستيعاب التراكم المعرفي لعلم أصول الفقه؛ منذ بداية نشأته إلى حين المرحلة التي وصل إليها؛ لأن من شأن ذلك أن يعرفه بالتطور الذي مر به علم

(١) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، مرجع سابق، ٢/٧٢٨.

أصول الفقه، والمراحل التي اجتازها حتى اشتد عوده، كما يساعده على معرفة تشكل الأصول وتأسيسها قواعد ومبادئ في النظر الأصولي.

إن الإدراك التاريخي والعلمي لعلم أصول الفقه ضروري للمجدد الأصولي؛ من حيث معرفته لمكامن النظر التجديدي والمواطن الأصولية المحتاجة إلى تجديد النظر من التي لا تحتاج إلى ذلك، إضافة إلى امتلاك القدرة العلمية على تحريك النظر التجديدي القاصد المفيد لعلم أصول الفقه؛ باعتباره آلية منهجية في الاجتهاد الفقهي، «ومن المعلوم أن القدرة العلمية تتكون في النفوس وتحصل بكثرة تكرار دراسة مسائل تلك العلوم، وإدمان النظر في أحوالها، وطول ممارسة تطبيق متضمناتها، حتى تصير تلك القدرة العلمية راسخة في النفس؛ وهذه التي يعبر عنها بالملكة تتجلى في الذوق، ونمط التفكير والتفسير»[1].

لذلك؛ فإن ضبط علم أصول الفقه بأصوله النقلية والاجتهادية سيفيد لا محالة في تطوير النظر التجديدي، فالعلم بأصل الكتاب وما يتعلق به من دلالات لغوية ومتقابلات علمية؛ كالظاهر والمؤول واللفظ والمعنى والعام والخاص والمطلق والمقيد..، وكذا السُّنَّة وما يرتبط بها من دلالات ثبوت وورود وأسباب ورودها وحجيتها العلمية ومعرفة تواترية وآحادية...، وكذا استيعاب القياس وصوره وشروطه وأركانه ودرجات إعماله

(١) السريري، أبو الطيب مولود، تجديد علم أصول الفقه، ص١٣١.

ومواطن ذلك الإعمال، وقس على ذلك سائر الأدلة الأخرى كسد الذرائع والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها...

وعليه؛ لا يمكن لغير المدرك تمام الإدراك لهذه الأصول ومجالات تطورها ومتعلقاتها أن يباشر عملية التجديد الأصولي، ولعل في اشتراط هذا الشرط والتأكيد عليه احترازاً من ولوج غير الأصوليين ذوي الاختصاص هذا المجال التجديدي، وهم أكثر الداعين اليوم إلى التجديد الأصولي، بانين مواقفهم على معارف ذوقية ومواقف شخصية وانطباعات فكرية لا تمت للتخصص الأصولي بصلة.

الشرط الثاني: تمييز القطعي عن الظني:

ما دام التجديد الأصولي يطول المسائل التي عرفت في علم أصول الفقه من قبيل الظنيات لا القطعيات، فإنه حقيق بالمؤهل للتجديد الأصولي أن يكون على وعي وإدراك بالقضايا الأصولية القطعية من جهة، والأخرى المصنفة ضمن الظنيات من جهة ثانية، حتى يكون مؤهلاً لتلك المهمة.

وهذا شرط لا يقل أهمية عن باقي الشروط الأخرى وذلك لاعتبارات كثيرة أهمها:

١ ـ لأن الجهل بمواطن الظنيات من القواعد والأدلة والأصول يتعذر معها مهمة إدراك مناطق التي تحسب على مظان التجديد، ثم لأن معرفة ما يطوله التجديد من غيره يعتبر المدخل الأساس والسليم في نجاح مهمة التجديد؛ وتيسير عمليته.

٢ ـ لأن معرفة القطعي من الظني في أصول الفقه يمكِّن الأصولي من إدراك الأدلة؛ والقواعد التي كانت مثار اختلاف نظري بين الأصوليين والنزاع العملي على الصعيد التطبيقي الفقهي.

٣ ـ كما أن غوص الأصولي في فقه القطعي وتمييزه عن الظني في علم أصول الفقه سيمكنه أيضاً من التفريق بين نوعي القطع اللذَيْن ميزا أصول الفقه، فهناك فرق بين القطع العملي والقطع العلمي عند الأصوليين يطال جانب التطبيق والنظر للأحكام الشرعية المستنبطة.

كما يحسن بالمجدد أن يضع الفروق العلمية بين القطعي والظني في علم أصول الفقه حتى بين المذاهب الفقهية التي أعملت أصولها العلمية بنوع من الاختلاف بين بعضها البعض، كما فعل الشاطبي في عمله التجديدي حيث حسم الخلاف في قطعية المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع بعد النزاع الذي عرف لدى الأصوليين حول قطعيتها، فاستثمر مناهج علمية خاصة في حسم ذلك الخلاف وعلى رأسها منهج الاستقراء، لذلك فالأصولي المجدد في الوقت المعاصر ينبغي أن يحسم مثل هذا الخلاف، بانتهاج سبل جديدة للقطع بالمسائل المختلف فيها ما وجد إلى ذلك المطلب سبيلاً.

الشرط الثالث: معرفة الثابت من المتغير:

يحكم الدرس الأصولي منذ تأسيسه وتقعيده عناصر كبرى،

شكلت أركانه، ومكونات بنية خطابه وعمرانه، إلا أن التطور التاريخي الذي مر به علم الأصول، والتحولات والمنعطفات المهمة التي أثرت في سياقه ومساره أحال الفكر الأصولي فيما بعد، إلى: ما هو ثابت لم يتغير، وما هو متغير لم يثبت على أصله. ولا بد للمجدد الأصولي أن يكون على دراية تامة بهذا التصنيف، وإدراك ما هو مندرج ضمن الثوابت وما هو خاضع للتغيير، وفي هذا السياق يقول أبو الطيب السريري: «والذي أراه على قصر نظري وقلة علمي أن يبدأ به في هذا الشأن هو مراجعة مسائل هذا العلم مراجعة نقدية وتصنيفها على المسائل التي يتعلق بها هذا الأمر ـ التجديد ـ وإلى المسائل التي تبقى ثابتة ولا علاقة لها به»[1].

وقد ثبت كما سبق البيان أنه بدراسة الخطاب الأصولي واستقراء إنتاجاته التاريخية والراهنة، تبين أن عمرانه العلمي يقوم على تفاعل مكونات كبرى، وهي مكون النص ويتمثل في النصوص الشرعية، سواء قرآناً أو سنة، وهي محل النظر والاستنباط للأحكام والقواعد الشرعية، ومكون القائم بالاجتهاد: ويتحدد في العالم الأصولي والفقيه المستثمر للخطاب الشرعي، والمستفرغ وسعه في نيل وطلب الأحكام الشرعية. ومكون القواعد والمبادئ المنهجية: وتبدو في آليات تفسير النصوص، التي يستعين بها المجتهد استثماراً في ضبط عمليات الاجتهاد. ثم

(١) السريري، تجديد علم أصول الفقه، ص١١٩.

مكون الواقع الإنساني للمكلفين ويظهر في مجالات تنـزيل أحكام النصوص على أفعال المكلفين وفق مصالحهم.

وبناء على هذا التقسيم المنهجي يستطيع القائم بعملية التجديد تصنيف تلك المكونات، فمكون النص لا خلاف في ثباتيته في المجال التداولي الدراسي الإسلامي، أما غيره فلا شيء يمنع من حصول تغييرات كثيرة إما عبر السياق الزمني أو التحقيق العلمي.

فيظهر إذن، أن ذلك التمييز شرط ضروري في إجراء عملية صيانة أو تجديد للآليات المنهجية لعلم أصول الفقه وإغفاله من شأنه خروج المهمة عن المقاصد الموكولة إليها وفق الغايات المرسومة لفن الأصول.

الشرط الرابع: استيعاب النصوص الشرعية ومتعلقاتها:

تعتبر النصوص الشرعية أصلاً من أصول الفقه المعتمدة الاجتهاد الفقهي والتخريج الفروعي، فهي المجال العلمي الذي تنتج منه المعرفة الأصولية إما استنباطاً أو استقراء، ولإتمام مطالب التخريج الأصولي على نحو يبلغ به الأصولي مبالغ القطع في تلك الأصول ينبغي عليه الاستيعاب الشامل والواعي للنصوص الشرعية المعتبرة في ذلك التخريج، وذلك بضبط الناسخ منها من المنسوخ، والظاهر فيها من المؤول، عامها من خاصها، ومطلقها من مقيدها، وكذا القطعيات منها في الدلالة من الظنيات، وغير ذلك من المتقابلات اللفظية والمعنوية في الدلالات الشرعية،

إضافة إلى معرفة الصحيح من الضعيف في الأحاديث النبوية، وكذا القطعيات في الثبوت والورود من تلك النصوص، بمعنى آخر إن المعرفة الحديثية الشاملة شرط أساس ضمن شرط استيعاب النصوص على سبيل التفصيل والإجمال.

لأن استقراء النصوص مثلاً في الاستدلال على قطعية الأدلة في علم الأصول ينبغي أن يتم فيما هو مندرج تحت النصوص القابلة للاستقراء؛ من حيث جنس القطعيات في الثبوت والورود، وإن لم تكن منتمية إلى نوع القطعيات في الدلالة والمعنى. ولا يمكن للغافل عن هذه الضوابط والشروط أن يحالفه النجاح في مهمة التجديد الأصولي.

الشرط الخامس: ضبط مناهج وطرق المعرفة العلمية:

لعله من أهم الشروط العظمى التي تدعو الضرورة إلى استصحابها لدى المجدد الأصولي؛ هو ضبطه لمناهج ومسالك تحصيل المعرفة العلمية في الأدلة الأصولية، وإدراك الطرق التي اعتمدها العلماء السابقون المؤسسون لهذا العلم في تأصيل الأصول وبيان الأدلة، وخصوصاً الأدلة الاجتهادية التي لا ينبني الاستدلال عليها على نصوص قطعية وأدلة علمية يقينية، وعلى رأس هذه المناهج والمسالك منهج الاستقراء والقياس والاستنباط والتجربة والتواتر والتتبع والاستقصاء، ونحو ذلك من المسالك العلمية سواء كانت شرعية أو منطقية جائزة كما تم ذلك عند علمائنا الفحول.

الشرط السادس: فقه المقاصد الشرعية وقواعدها:

إن مقاصد الشريعة مكون أساس من مكونات الدرس الأصولي، كما أنها على تلك الوجهة والخصوصية جانب مهم في الاعتبار الاجتهادي على المستوى الفقهي والفروعي، لذلك فإن المقاصد الشرعية تعتبر أحد أهم المطالب الكبرى في النظر التجديدي لعلم أصول الفقه، حتى يكون التجديد المطلوب على الصيغة المرادة والناجعة.

وحينما نتحدث عن شرط المقاصد الشرعية ضمن شروط التجديد الأصولي؛ فإننا نعني بذلك المقاصد الكلية وكذا المقاصد الجزئية.

فالأولى تفيد المجدد في استثمار الأدلة الأصولية المتربطة بتلك الكليات، في ارتباطها بكليات الدين والنفس والنسل والعقل والمال، ومدى الترتيب المتوازن المراعى في الاجتهاد الفقهي، وكذا تمكنه من تقويم الأطروحات الجديدة على مستوى إعادة ترتيب تلك الكليات، أو إضافة كليات جديدة معتبرة عندهم، ومدى إمكانات ذلك وفق التصور المنهجي الأصولي المبني على الاستقراء أو غيره من الأدلة القطعية المعتمدة في الاستدلال.

والثانية: أي المقاصد الجزئية؛ فإن المجدد الأصولي يدرك من خلالها النظر في اعتبار الأصول والأدلة المعتمدة في فقه تلك المقاصد؛ كالمصالح المرسلة والاستحسان ومدى احتمالات

التجديد؛ في تفعيلها أو تشغيلها أو تنزيلها على مستوى التمثل العملي، ذلك أننا نرى مع من يعتبر «أن المأزق الذي آل إليه البحث الفقهي في تاريخنا التشريعي المتمثل على سبيل الإجمال في الانعزال في التشريع والانغلاق في الفردية؛ بسبب التركيز على الواقعة الجزئية ودليلها التفصيلي بآلة القياس الجزئي، لا ينجينا منه سوى تأسيس الحركة الاجتهادية المعاصرة على النظر المقاصدي، ليثمر ذلك نقل العملية الاجتهادية من دائرة التشريع الجزئي إلى رحاب التشريع الكلي الضابط للجزئي، ومن القضايا الفردية والتكليف العيني التي استأثرت بالاجتهاد الفقهي قرونا إلى دنيا القضايا الإستراتيجية؛ التي تمثل عمق الحياة وحرية الفعل الإنساني في سياق التكليف الجماعي، وهو الجانب المضمر في تراثنا الفقهي الموروث»[1].

والأمر نفسه مع فقه قاعدة المآل في التصرفات الشرعية والتكاليف الإنسانية، فإن هذه القاعدة التي اعتبرها الأصوليون من صلب الاستدلال المقاصدي، تدعو الضرورة الواقعية ذات الوتيرة المتسارعة التي لا حدود لها إلى اعتبارها في الاجتهاد الفقهي بصورة آلية ومتوازنة.

هذا من حيث النظر التأسيسي للمقاصد الشرعية في

(١) رفيع، محماد بن محمد، النظر المقاصدي، رؤية تنزيلية، دار السلام، ط١، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠، ص٢٠.

التجديد، أما من حيث إدراك الأنظار العلمية للأصوليين والفقهاء والترجيح بين مذاهبهم، فإن ذلك لا يقصر قيمة من تفهم المقاصد على أحسن حال، وإدراك أبعادها حتى يتبين له الراجح من المرجوح من الأقوال، والأقرب إلى تحقيق المقصد من الأبعد والأوفى بالمصلحة من العائد عليها بالإبطال، يقول السريري في هذا الشأن: «فإن ما يرد على الذهن في هذه الحالة هو كيف يمكن لذي الرغبة في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ولذي الاهتمام بالترجيح بين آراء الفقهاء الواردة في مسألة ما، فاختلفت أن يمزج في مجاري نظره في هذا الشأن بين الاستنباط من الأدلة النصية، ورعاية المصلحة منضبطاً بقواعد ينحجز بها عن طرفي الوسط، وينكف بها عن التردي في مهاوي الأخطاء؟»[1].

رابعاً: التجديد الأصولي وواقع الأمة

إن الواقع المعيش بكل خصوصياته ومجالاته يمثل أحد أهم البواعث الحقيقية على إعادة النظر في المنهج العلمي المعتمد في تنظيم الحياة عامة؛ لذلك كان توجه العقل المسلم في الوقت المعاصر إلى دعوة تجديد النظر في المنهج الأصولي المتواضع عليه من قبل علماء السلف؛ لكونه لم يعد يفي بحاجات

(١) السريري، تجديد علم أصول الفقه، ص١٥٥.

الضرورات والمستجدات الطارئة، ولعل من أهم هذه الدعوات نجد:

دعوة حسن الترابي من خلال كتابه تجديد أصول الفقه، حيث يقول: «لا بد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة؛ لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريداً، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة، لا تكاد تلد فقها ألبتة، بل تولد جدلاً لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العملية، ولا بد لأصول الفقه كذلك أن ينشأ مع هذا الفقه الحي»[1].

ومحاولة طه جابر العلواني في كتابه أصول الفقه، منهج بحث ومعرفة، وكتاب مقاصد الشريعة يقول: «إذا [...] أردنا أن نعيد هذا العلم إلى وضعِهِ الصحيح بين العلوم الإسلامية، وتحويله إلى منهج بحث في الأدلة الشرعية، لنستفيد منها أحكاماً ومعالجات وحلولاً لسائر قضايانا المعاصرة، لتبسط عليه حاكمية الشرع لا سواه فإننا نحتاج إلى ما يلي»: ثم ذكر مجموعة من الشروط منها:

ـ «إعادة النظر في المباحث التي يشتمل عليها هذا العلم...

(١) الترابي، حسن، تجديد أصول الفقه الإسلامي، الخرطوم: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ ـ١٩٨٠م، ص٦.

ـ إيلاء الأدلة والأصول الاجتهادية، كالقياس والاستحسان والمصلحة وغيرها، عناية خاصة، ودراستها دراسة تاريخية، والظروف التي أملت على المجتهدين القول بها..

ـ الاهتمام بمعرفة مقاصد الشريعة، وتنمية دراستها، والعمل على وضع قواعد وضوابط لها»[1].

وكذا صرخة أحمد الخمليشي في سلسلة كتبه «وجهة نظر»، يقول: «لا أمل في تحقيق نهضة فقهية تستوعب حياة الأمة الإسلامية، وتمسك بزمام التوجيه والسعي إلى الأفضل، إلا بإعادة النظر في كثير من مبادئ ومقولات أصول الفقه، بالإضافة أو بالاستغناء أو بالتعديل»[2].

ثم نداء جمال الدين عطية في كتابه نحو تفعيل مقاصد الشريعة، وبعض مقالاته يقول: «ونظراً لعدم اتساع آليات علم الأصول لمواجهة المستجدات المتسارعة، والمختلفة جذرياً عن بيئة التشريع الأولى، فقد اتجه البحث إلى تجديد هذا العلم بما يحقق الغرض منه»[3].

---

(١) العلواني، طه جابر، أصول الفقه، منهج بحث ومعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المغرب: منشورات الفرقان، ط٣، سلسلة الحوار٤١، ص٨٠ ـ ٨٢.

(٢) الخمليشي، أحمد، وجهة نظر، الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه، دار نشر المعرفة، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠، ٣/١٠٨.

(٣) جناتي، محمد إبراهيم. «المنهج التقليدي في أصول الفقه»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، محور العدد: فلسفة الفقه (٢)، ع١٣، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص١٦٩.

وهناك ـ أيضاً ـ تأكيد محمد الجناتي الذي يقول في مقال له: «بعد المتابعة الشاملة اتضح لكاتب السطور أنه لا يمكن تحقيق الاستجابة للتحديات الراهنة دون استبدال المنهج التقليدي بمنهج جديد يتوافر على ميزات خاصة، وفي هذه الصورة فإن الفقيه لن يتأهل لمعالجة الموضوعات المستجدة والمستحدثة وحسب، وإنما سيتحلى بالكفاءة للتعامل مع الموضوعات التي طرأت عليها تغيرات ذات مدخلية في أحكامها»[1].

وهناك أيضاً؛ دعوة علي جمعة في عدد من كتاباته الأصولية أهمها ما ذكره في مجلة المسلم المعاصر؛ حيث وضع تصوراً واضحاً للمعالم التجديدية يمكن تلخيصها في كلامه التمهيدي حيث قال: «لقد درست علم الأصول تفصيلا وهو التخصص الدقيق لمجال درسي، وأرى أن علم الأصول الذي بين أيدينا يشتمل على تعريفات وقواعد ومسائل، وأن التجديد في أصول الفقه ينال هذه الأركان الثلاثة»[2].

هذه إجمالاً بعض الأنظار التي تحاول البحث في تجديد النظر الأصولي مدخلاً أساساً لتغيير أحوال الأمة إلى ما هو أفضل، وهي باتفاقها على أولوية النظر الأصولي تؤكد إجماعها

---

(١) جناتي، محمد إبراهيم. «المنهج التقليدي في أصول الفقه»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سابق، ص١٩٣.

(٢) جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، الواقع والمقترح، مجلة المسلم المعاصر، س٣٢، ع١٢٥، ١٢٦، ص٢٤، ٢٥.

على مركزية الدولة، أو المسؤولية المباشرة للسلطة السياسية في تغيير أوضاع الأمة، على اعتبار حاجة التنظيم الاجتماعي والمؤسسات الجماعية إلى الضبط المؤسسي القائم على قواعد ومبادئ قانونية يحتكم إليها.

غير أن نظريات ومشاريع الإحياء المعاصرة النبيهة لم تعد مقتنعة بالرهان على المدخل السياسي المتمثل خصوصاً في محورية الدولة ومركزيتها في نهضة الأمة وتغيير أوضاعها نحو الأفضل؛ لأمورٍ عِدَّة[1]:

أولاً: أن الأمة عبر مسيرتها منحت الأولوية للمدخل التربوي والتأهيلي لأفراد المجتمع؛ حتى يتسنى تيسير أمر الإصلاح والإحياء، فكان تجديد الوضع ينبعث من إرادة الأمة، ومن داخلها.

ثانياً: لعدم جدوى الرهان على مؤسسة الدولة واختياره المسلكي في تحسين الوضع عبر تاريخ الأمة.

ثالثاً: لأهمية بعض المسالك الأخرى، كالمسلك الثقافي والاجتماعي في توعية أفراد المجتمع، وترشيدهم بمقاصد الإصلاح، ومرامي التجديد المراد إحداثه في المجتمع.

رابعاً: وهذا كله إذا وضعنا في عين الاعتبار قيمة الدولة، ومركزيتها، أما مشاريع التجديد الأصولي المعاصر المرتبطة

(١) انظر: شهيد، الحسان، الخطاب النقدي الأصولي المعاصر، مرجع سابق، ص٢٥٠.

بالرهان على مؤسسة الدولة، فهي أشبه بالرهان على السراب[1] الذي يحسبه المجدد مدخلا سليما بالفعل والقوة؛ لتلاشي مفهوم الدولة من جهة، ولإقالتها من مجموعة من الشروط السلطوية التي تمنحها أهلية التكفل بعملية التجديد والتغيير والإصلاح عموماً، من جهة ثانية.

(١) راجع: النكاز، ميمون، «ملاحظات حول فكر ومشاريع النهضة، أنظار حول الرؤية والمنهج»، مجلة المنعطف. وجدة، المغرب، ع١٨، ١٩ س١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ص١٢٣.

الفصل الثاني

مداخل التجديد الأصولي

لقد سبق أن اخترنا التعريف المناسب لمفهوم تجديد علم أصول الفقه بأنه: «إعادة النظر في علم أصول الفقه ابتداء من تأصيل الأصول حتى تكون قطعية، ومروراً بتنخيلها كي تخلص علمية، وتعليل النظر بها حتى تظهر قاصدة، وتكميل نقصها لتصبح وافية، وانتهاء بتشغيلها حتى تصير مفيدة، وتنزيل أحكامها لتبدو عملية»[1].

فكيف تتشخص تلك المداخل التجديدية لعلم أصول الفقه المعتبرة وفق ذلك الاختيار على صور متعينة، أو على الأقل في أمثلة تقريبية تتناسب مع التعريف؟. ذلك ما سأحاول بيانه في المباحث المقبلة مفرداً كل مدخل بجانب يكشف عن إمكانات ذلك.

(١) انظر: مبحث الدراسة المفهومية في الفصل الأول من الكتاب.

المدخل الأول
مدخل التأصيل

يفتح هذا المدخل على تقويم النظر في أصول الأدلة والبحث في قطعيتها؛ حتى تكون أكيدة الملتمس ويسيرة الإعمال في الاجتهادات الفقهية؛ لأن استصحاب المعرفة الظنية في تلك القواعد والمبادئ الأصولية من شأنه توسيع دائرة الخلاف الفقهي من جهة، قبل الاستهانة في طلب الاشتغال المنهجي بها عمليا من جهة ثانية. وعليه؛ فإن قطع الدلالة في أصول الأدلة يعد مطلباً أساسياً ضمن المدارك التجديدية في الوقت المعاصر؛ حتى يعلم المجتهد الفقيه الآليات الموجبة في النظر، والمناهج المستأنس بها في ذلك، ولعله بالرجوع إلى الرصيد الأصولي الشاطبي ما يفيد في هذا المدخل؛ لأنه أثبت بالأدلة النصية الاستقرائية قطعية الأدلة، آخذا على من قبله من الأصوليين إغفال النظر في المناهج القويمة القاطعة بذلك.

ولا يعني هذا الأمر ضرورة توحيد الأصول في الإعمال بل

ضرورة توحيده في الكلية وإمكان الاختلاف في التنزيل وفق ترتيب معين ومقاصد علمية.

فإذا اختلف العلماء في تقعيد الكليات وتأصيل الأدلة الأصولية؛ من حيث قطعية العمل بها في وجوه التنزيل المتعددة والمختلفة، فإنهم لم يختلفوا البتة في مداركها العلمية وقطعياتها المعرفية، وقد بذل العلماء جهوداً مضنية في تقعيد القواعد وتأسيسها، استمر البحث فيها مراحل وسنين عددا؛ لأن ذلك ليس عملية آلية مادية؛ بل يتأتى إلا لمن أشرب في قلبه علم الفقه وأصوله، ليصل بملكات خاصة إلى نتائجه، لذلك «فعندما نمارس التعامل العلمي مع الكتاب والسُّنَّة والاجتهاد والفقه ثلاثين سنة مثلاً، نجد فعلاً أن الأمر للوجوب إن لم تصرفه قرينة تدل على غير ذلك، وأن النهي للتحريم إن لم تصرفه قرينة تدل على غير ذلك، فيطمئن قلب الدارس الممارس دون القيام بأبحاث استقصائية أو طلب إبراز رحلات التفكر من خلال الثلاثين سنة، فإذا انضم على هذا الباحث الخبير طائفة كبيرة من البشر لم يلتق به، وكلهم من الممارسة ـ تأكدت لهم هذه الحقيقة، ثم ينضم إليهم عدد كبير عبر التاريخ.. فباجتماع هذه القرائن، يصل إلى اليقين والجزم»[1].

ومن الأدلة أيضاً المصلحة المرسلة واعتبار المآلات ونحوها

(١) جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، الواقع والمقترح، مجلة المسلم المعاصر، ع١٢٥، ص٣٣.

مثالا على ذلك، فإنهم وإن اختلفوا وتناظروا في مناهج إعمالها واستثمارها، فإن مواقع الوجود البشري على عهدهم عرفت استثمار تلك الأدلة على نحو بين وواضح. يقول القرافي: «وأما المصلحة فغيرنا يصرح بإنكارها ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفوارق والجوامع ببداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة»[1].

والأمر نفسه قد حصل مع دليل سد الذرائع، فإنه أصل مشترك الإعمال بين الفقهاء والمذاهب، غير أنه قد يبدو أنه خاص ببعضهم دون بعض، لذلك فإن المالكية قد عرفوا بالتوسع الكبير في إعمال هذا الأصل، إن لم ينفردوا بذلك، وهذا ما دفع القرافي أيضاً في أثناء مناقشته لدعوى اختصاص المالكية وانفرادهم بأصل سد الذرائع في أحد أقسامها، إلى القول: «اعتبرنا نحن الذريعة وخالفنا فيها غيرنا، فحاصل القضية أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا»[2].

وهذا ما تقرر ـ أيضاً ـ عند الباحثين المعاصرين في المسألة، يقول محمد هاشم برهاني: «سد الذرائع من أصول الاستنباط الفقهي المهمة عند المالكية، وليس في المذاهب الفقهية المنتشرة، ولا في غيرها، من بلغ في أخذه بهذا الأصل

(١) القرافي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م، ١/١٥٢.

(٢) القرافي، التنقيح، مرجع سابق، ص٤٤٨، ٤٤٩.

مبلغ المذهب المالكي»[1].

إن من المسالك العظمى في مدخل التأصيل التجديدي البحث في مسلك الاستدلال الشرعي على قطعية أصول الفقه وأدلته المعتمدة في الاجتهاد، وحسم الخلاف الذي ورثته السجالات العلمية بين الأصوليين في مصنفاتهم، حول إعمال تلك الأصول وترتيبها؛ لأن من شأن ذلك ردم الهوة الكبيرة التي تركها ذلك الخلاف، كما أنه بفضل ذلك ستتوحد الجهود العلمية في الاستثمار الأنسب والناجح لتلك الأصول.

ومن أمثلة ذلك التأصيل الذي له نفحات تجديدية ما قام به الإمام الشاطبي في مشروعه الإصلاحي في علم الأصول؛ حيث استثمر منهج الاستقراء مستلهما إياه من المنهج التواتري المعمول به عند علماء الحديث في ضبط الحديث وغربلته، فاستند إلى الاستقراء في الاستدلال على قطعية عدة أصول وأدلة ثار حولها الخلاف؛ كالمصالح المرسلة حيث قال في ذلك: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشارع ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها..؛ لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب

(١) برهاني، محمد هشام، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، بيروت: مطبعة الريحاني، ط١، ١٩٨٥م، ص٦١٥.

الاستدلال المرسل، الذي اعتمده مالك والشافعي»[1].

وكذا في التأصيل لأصل الإجماع فإن الإمام الشاطبي وقف عند مسألته ملياً، وحاول موفقاً في ذلك باستلهام هذا المنهج التواتري، في إدراك العلم وجعل من ذلك أحد الأسباب الرئيسية في إضفاء شرعية العمل بدليل الاستقراء في مجالات أخرى من علوم الشريعة، بعدما فهم حقيقة بعض الإشكالات الأصولية المطروحة عند أهل الأصول، التي تعود إلى هذا الأمر، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها، وبالأحاديث على انفرادها، إذا لم يأخذها مأخذ الاجتماع، فكر عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة»[2].

وإن أصلاً من أهم الأصول التشريعية في الاستدلال، كدليل الإجماع، لم يستقل بحجيته القطعية، إلا بإعمال أصل الاستقراء لتلك النصوص بكاملها، وكل نظر خارج عن هذا السبيل أو غير ملتفت إليه سيفضي بصاحبه إلى ما دون الغرض المطلوب في الدلالة، وهو ما حدث للقائلين بظنية الإجماع من الأصوليين، يقول أبو إسحاق: «وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل ـ

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق ١/ ٢٧.
(٢) الموافقات، ١/ ٢٥.

أي: الاستقراء ـ وما قبله، إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى كون الإجماع حجة ظني لا قطعي، إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيد القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده، ومال أيضاً بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ بأمور عادية، أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع، وكذلك مسائل أخر غير الإجماع عرض فيها أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله»[1].

واعتماد الشاطبي مسلك الاستقراء في إثبات مسائله الأصولية والفقهية، يعود بالأساس إلى هذا التناسب الأصولي والتوافق المنهجي بين الاستدلال بالاستقراء في تلك المسائل وبين منهج إثبات قطعية الإجماع في دلالته، وباقي الأصول الأخرى، وهي كلها أصول مهمة وأدلة شرعية تنبني عليها أحكام وفروع فقهية تبلغ في الشرع مبلغاً غير هين.

وقد عبر عن ذلك الشاطبي صراحة، لما كان بصدد إثبات قطعية أصول الفقه بالدليل الاستقرائي، فقال وهو يسوغ عمليا وعلميا سبب استثماره للاستقراء: «ومن هاهنا، اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لكل الشواغب، وإذا تأملت أدلة كون الإجماع أو خبر الواحد أو القياس حجة، فهو راجع إلى هذا المساق لأن أدلتها

(١) الموافقات، ١/٢٨.

مأخوذة من مواضع تكاد نفوق الحصر، وهي مع تلك مختلفة المساق، لا ترجع إلى باب واحد إلا أنها تنظم المعنى الواحد الذي عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الأمر في مأخذ الأدلة في هذا الكتاب وهي مأخذ الأصول»[1].

وعلى هذا السبيل إذن ثبتت حجية الإجماع في صورتها القطعية، بدليل الاستقراء المعنوي المفيد للقطع، ما يعني أن إقامة الدليل على قطعية الإجماع لا تكون إلا بطريق قطعي، وذلك ما استخلصه الشاطبي من دلالة الاستقراء، حينما وصفه بأنه قاطع لكل الشواغب؛ لأن الاستدلال على القطعي ينبغي أن يكون قطعيا كما هو مقرر شرعياً ومنطقياً.

وفي مجال الكليات أو القواعد الكلية ذات الاستعمال الأصولي التي نظر إليها من جانب التجديد الأصولي قاعدة اعتبار المآل في التصرفات الشرعية حيث اعتنى باعتبارها الشاطبي علمياً ومنهجياً.

وهو من بين النظار الأصوليين الذين تنبهوا لهذا المسلك الأصولي، وتحدثوا عنه بتفصيل وعناية فائقة، نظراً لقيمته العلمية وأهميته الاجتهادية، لكن ما انفرد به في هذا الأمر، هو بيان هذا الأصل الكلي الاجتهادي والاستدلال عليه، بصورة تبلغ فيها درجة من القطع اللازم معه الأخذ به، واعتباره عند النظر في أفعال المكلفين، وتصرفاتهم الشرعية، مستثمراً في ذلك

(١) نفس المصدر، ١/ ٢٥.

الاستدلال دليل الاستقراء المفيد للقطع. يقول: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين، بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[1].

فهذا أصل من الأصول الشرعية العظيمة، ينبغي للمجتهد أن يأخذه بعين العناية والاهتمام؛ لأنه ميزان صواب المجتهد وخطئه؛ أي: أن «المجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي، بل مهمته أن يحكم وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره وآثاره»[2].

وعلى الجملة، فقد استثمر الأصوليون ـ ومنهم الإمام الشاطبي ـ دليل الاستقراء في حصول القطع بقاعدة النظر في مآلات الأفعال، سواء على مستوى الأدلة الشرعية العامة، أو النصوص الخاصة من جهة، أو على مستوى الفروع الفقهية عند أئمة المذاهب واجتهاداتهم من جهة أخرى، الشيء الذي يؤكد صحة القاعدة وكليتها كما أشار إلى ذلك في البداية، مما يحتم اعتمادها أساساً في الاجتهاد ومسلكاً في استنباط الأحكام

(١) الموافقات، ٤/ ١٤٠.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص٣٥٣.

الشرعية، هذا فضلاً عن توظيفها في منهج تطبيق في الأحكام في الواقع، وبغير هذا المنهج في تحقيق المآل عند الفهم والاستنباط والتطبيق يصبح تنزيل هذه الأحكام آلياً حتى وإن حقق مناطه لا يخدم المقاصد العليا للشريعة[1]، وقد يفضي هذا القصور في النظر بمآلات الأحكام، في أحيان كثيرة إلى مشاق وأضرار مخالفة للمصلحة الشرعية.

(١) انظر: المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية، عبد المجيد النجار، ص٢٨.

المدخل الثاني
مدخل التنخيل

بين هذا المدخل والذي سبقه ميثاق دقيق؛ لأن تأصيل الأصول والقواعد وردها إلى القطعيات تعتبر عملية غربلة ومهمة تنخيل علمية أصيلة تبحث في الماكث الأصيل النافع، وتمييزه عن الزبد الجفاء الذي لا ينفع في الاجتهاد، بل قد يعود عليه بالخطأ في التقدير وبالضرر في التنزيل.

١ ـ إمكانية التنخيل:

يتراءى في هذه المسألة سؤال إمكانية التنخيل المفترض وصوره المحتملة، بمعنى؛ هل يمكن تنخيل علم أصول الفقه من كل ما لا صلة له به، ومن كل علم ليس من علم أصول الفقه؟ وكيف ذلك؟

بداية يمكن القول: إن مدخل التنخيل سمة من سمات التجديد في علم أصول الفقه، في أي مرحلة تاريخية تشهد

تطورات علمية ومنهجية في فن الأصول، بالنظر إلى نظريات الإمداد والاستمداد بينه وبين العلوم الأخرى، وتتمثل أوجه التنخيل التجديدية في صورتين:

تنخيل داخلي: ويعني ذلك؛ تصفية علم أصول الفقه من الأنظار العلمية والأفهام الاجتهادية المتغيرة، ووزنها بميزان الثوابت التي لا يتسرب إليها التغيير والتبديل، حتى يتمكن مباشر عملية التجديد إدراك المحسوب في عداد الثوابت وغيره من المُعدِّ ضمن المتغيرات.

تنخيل خارجي: ويقصد بذلك تجريد علم أصول الفقه من المباحث الخارجة عن مجاله ومطالبه المختصة؛ والتي لا صلة لها به من حيث المبدإ، حيث تنتمي إلى مجال علمي آخر؛ كمجال علم الكلام ومجال علم اللغة وعلم المنطق وعلم الفلسفة، ونحو ذلك من العلوم التي تفصلها حدود معرفية ومنهجية عن علم أصول الفقه.

٢ ـ نطاق التنخيل:

يتحدد نطاق التنخيل المدعو إليه في علم أصول الفقه من المباحث والمسائل العلمية الدقيقة، المنتمية إلى المجال البحثي لعلوم ومعارف أخرى غير العلوم اللصيقة به؛ والتي ارتبطت موضوعيا ومنهجيا مع علم الأصول كعلم الفقه وعلم اللغة.

ورغم دعوات جماعة من علماء الأصول إلى اعتماد هذا المدخل سبيلاً إلى معاودة النظر في المباحث الأصولية وتجديد

النظر فيها، فإن إفاداتها كانت حذرة في التعامل مع العلوم الأخرى، لا يفهم منها الإطلاق في عدم الاستمداد، أو الكلية في عدم الاستثمار، ومثال ذلك الإمام الشاطبي الذي دعا إلى إخراج بعض المباحث اللغوية والجدلية منه، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة لا تكليف إلا بفعل، وكفصول كثيرة من النحو؛ نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم، والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة، والمجاز وعلى المشترك والمترادف والمشتق، وشبه ذلك، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا؟، ومسألة لا تكليف إلا بفعل، كما أنه لا ينبغي أن يعد منها ما ليس منها، ثم البحث فيه في عمله وإن انبنى عليه الفقه كفصول كثيرة من النحو نحو معاني الحروف وتقاسيم الاسم والفعل والحرف والكلام على الحقيقة والمجاز وعلى المشترك والمترادف والمشتق وشبه ذلك»[1].

لكن ما اتفق عليه المختصون في علاقة علم اللغة بالأصول أن أغلب المطالب الأصولية هي في صلبها لغوية عربية، يقول البوطي: «إن مما لا يغيب عن بال أي عالم بفن أصول الفقه؛ قلت بضاعته العلمية في ذلك أو كثرت؛ أن قواعد هذا العلم

(١) الموافقات، ١/ ٢٩، ٣٠.

لغوية عربية في أصلها، وأنها من نوع القواعد المتعلقة بالإعراب والبناء والدلالات»[1]. وما أشار إليه الشاطبي من المباحث المستغنى عنها يقصد ما زاد على الضروري في فقه الخطاب الشرعي، وكشف معانيه، وما تجاوز ذلك إلى الجدل والسجالات العلمية اللغوية؛ التي لا طائل منها في بناء علم الأصول وغير العائدة عليه بالتنزيل والتفقه العملي.

وعلم اللغة وأدواته تم استدعاؤه على وجه الضرورة في صلب الأصول لأنه الأساس الذي يتم به واجب النظر والاجتهاد، بل لقد أبدع العلماء في سبيل ذلك قاعدة عظمى تتأسس عليها حاجاتهم العلمية، وهي قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» التي اعتبرها ابن تيمية أساس تمام فهم النصوص حيث يقول رحمه الله في الحاجة إلى اللغة: «فإن نفس اللغة العربية من الدين ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسُّنَّة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[2].

وما قيل عن المباحث اللغوية واللسانية يطول المباحث الكلامية والمنطقية أيضاً؛ فهي كثيراً ما أخرجت تصانيف أصول الفقه عن مقاصدها الأصلية المتمثلة في البحث الفقهي، فأضحت كتب جدالات كلامية وسجالات علمية لا طائل منها، وليس

(١) البوطي، رمضان، إشكالية تجديد أصول الفقه، مع أبو يغرب المرزوقي، في حوارات القرن جديد، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م، ص١٦٠.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم، مخالفة أصحاب الجحيم، دار الفكر، د ط، ص٢٠٧.

السعي إلى تخليص علم أصول الفقه من المسائل الكلامية حديث العهد في ذلك، بل يعود إلى بدايات نشأة الكتابة الأصولية وتطورها المذهبي والمرجعي[1]، «كما تختلف دوافع دعوات تجريد أصول الفقه من مصنف لآخر، من منهم من كان يرى أن المسائل الكلامية جملة وتفصيلاً دخيلة على أصول الفقه، ومنهم من كانت له مواقف من الكلام والمنطق والفلسفة عموما، ومنهم من دعا إلى التجريد لأسباب منهجية صرفة، ومنهم من سلك مسلكاً وسطاً بحيث أبقى على بعض المقدمات والمسائل»[2]، وذلك ما أكد عليه أبو إسحاق أيضاً بقوله: «وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً؛ كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقرير أيضاً، وهو هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة إلى صفات الأعيان، أو إلى خطاب الشارع؟ وكمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازي، وهو ظاهر فإنه لا ينبني عليه عمل. وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها

(١) انظر: بلاجي عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتجدده، وتأثره بالمباحث الكلامية، دار ابن حزم، ١٤٣٠هـ-٢٠١٠م، ط١، ص٢٦٣.

(٢) بلاجي عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتجدده، وتأثره بالمباحث الكلامية، دار ابن حزم، ١٤٣٠هـ - ٢٠١٠م، ط١، ص٢٦٤.

مما لا ثمرة له في الفقه»[1].

ومن تلك الأمثلة قول الأصوليين في مبحث «هل النهي يقتضي الفساد؟» أو هل النهي يقتصي الصحة؟» حيث قسموا المنهي عنه إلى نوعين بحسب التفسير الكلامي النازع على نظرية التحسين والتقبيح العقليين، أحدهما: المنهي عنه لأنه قبيح، وثانيهما: المنهي عنه قبيح لغيره، وزادوا من تجزيء القسم الأول إلى القبيح لعينه عقلا، ومثلوا له بالكفر والشرك، والقبيح لعينه شرعاً... إلخ من التقسيمات والتشعيبات التي لا طائل منها يخدم مقاصد علم أصول الفقه المختصة، وقس على ذلك أشباه ونظائر المسألة في باقي المباحث.

وقد علق الشيخ السريري على هذا المذهب الأصولي قائلا: «وهذا كما ترى مبني في حقيقة الأمر على مسألة الحسن والقبح العقليين، وهي مسألة فلسفية لا يدري المرء ما علاقتها بتحديد مفاهيم الألفاظ الشرعية، وتفسير النصوص الدينية، وما الدليل الشرعي على جواز اعتبارها في هذا الشأن على هذه الصورة المؤثرة في الأحكام الشرعية»[2].

وفي اعتقادي أنه من المباحث الكبرى التي حشرت في علم أصول الفقه وشغلته ردحاً طويلاً، فأضحت مسلمات علمية من صلب علم الأصول، وما هي من حقيقته وصلبه إلا على

(١) الموافقات، ١/ ٣٠، ٣١.

(٢) تجديد علم أصول الفقه، السريري، ١٤٨.

سبيل الاستتباع مبحث الاجتهاد ومبحث الإفتاء.

فبعودتنا إلى مفهوم أصول الفقه نجد أن دلالات هذين المبحثين يغيبان كليا في التعريفات الأولى للمفهوم، من ذلك مثلاً قول القاضي أبي يعلى الفراء (توفي ٤٥٨هـ): «عبارة عما تبنى عليه مسائل الفقه، وتُعلَمُ أحكامها به»[١]، ونفس المعنى تقريباً ذهب إليه أبو الوليد الباجي (توفي ٤٧٤هـ)، حين عَرَّفَ أصول الفقه بقوله: «ما انبنتْ عليه معرفة الأحكام الشرعية»[٢].

وبإنعام النظر في هذين التعريفين نجدهما خاليين من دلالة التنبيه على الاجتهاد وشروطه والإفتاء وفحواه وضوابطه، إلا أنه بعد هذه المرحلة سيتم استدراك هذا الغياب في التعريف، فنجد أبا الحسين البصري (توفي ٤٧٣هـ) يعرفُ أصول الفقه بأنه: «النظر في طرق الفقه، على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها»[٣]. وعرفه الآمديُّ بنفس المعنى بقوله: «أصول الفقه هي أدلة الفقه، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة»[٤].

---

(١) الحنبلي، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي، العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي المباركي، الرياض: م ع س، ط٢، ١٤١٠هـ-١٩٩٠، ١/ ١٩.

(٢) الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ١/ ١٧٥.

(٣) البصري، أبو الحسن محمد بن علي الطيب، المعتمد في أصول الفقه، ضبط خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ١/ ٥.

(٤) الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، بيروت، لبنان: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٦هـ، ١/ ٢١.

فأنت ترى أن مبحث الاجتهاد أشير إلى دلالاته من خلال تعريف الآمدي والبصري، وإذا عدنا إلى أبي حامد الغزالي وجدناه في مستصفاه يعدم الإشارة إلى ذلك حيث يقول: «عبارة عن أدلة الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة لا من حيث التفصيل»[1].

أما الإمام الشاطبي رحمه الله فحين عرف أصول الفقه ـ وإن لم يكن التعريف على وجه الدراسة؛ وإنما على وجه الاستئناس ـ أشار إلى المجتهد والطالب من حيث القصد من الأدلة فحسب، أما أصول الفقه فهي استقراء كليات الأدلة، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نَصْبَ عين، وعند الطالب سهلة الملتمس»[2].

إن هذا الاضطراب في التعاريف وذاك الاختلاف البين في المعاني مؤشر لدينا على اتفاقهم على حصر علم أصول الفقه في العلم بالأدلة وكيفية الاستدلال بها، أما ما وراء ذلك وما يستتبعه من الاجتهاد والإفتاء ونحوهما فليس من صلب أصول الفقه وإنما من لواحقه، ويمكن الاستغناء عنه دون إضرار بالعلم وسلامة تعريفه.

وحتى بعودتنا إلى رسالة الإمام الشافعي لا نجد ذلك

---

(١) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق عبد السلام عبد الشافي. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣، ١/ ٥.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام، عناية مكتب تحقيق التراث، وفهرسة رياض عبد الله عبد الهادي، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، ١/ ٢٥.

الحضور القوي لمبحثي الاجتهاد والإفتاء ودراستهما من حيث شروطهما وضوابطهما وغير ذلك من اللواحق العلمية، إلا ما كان من شذرات هنا وهناك جاءت على سبيل الإيحاء إلى أصل القياس وما شابهه.

لذلك فإن المحل الحقيقي لمبحثي الاجتهاد والإفتاء ليس علم أصول الفقه ومصنفاته، بل في علم الفقه ومؤلفاته، فوضعهما هناك أليق بهما من وضعهما هنا، أما المبحث الأكيد في الإلحاق بعلم أصول الفقه فهو الأصولي وشروطه وضوابط استنباط الأدلة وتأصيلها، وإن اقتضى الحال شروط تجديد علم الأصول وتطويره.

أما فيما يرتبط بعلم المنطق فهو الآخر شهد نزاعاً معرفياً بين المختصين في فن الأصول، لاستثماراته المنهجية المتوافقة مع قواعده والمناسبة مع آلياته العلمية، «ولا شك أن الرافضين لعلم المنطق وإدخاله إلى حقل الثقافة الإسلامية بصفة عامة يرفضون بشدة إدخاله في علم أصول الفقه على وجه الخصوص»[1]. وقد اهتم به العلماء اهتماماً شديداً لبيان مفاصل الاسخدام ومعاقده في فن الأصول. فمنهم من رفضه مطلقاً كما «انتقد الكثير من العلماء المنطق اليوناني، فوصفوه بالجمود والضيق والانكماش، وقالوا: إنه لا يصلح إلا للغة التي أنشئ بها، وهي اللغة اليونانية، ثم إنه

(١) مصادر التشريع الإسلامي، وطرق استثمارها، عند ابن حزم، مولود السريري، دار الكتب العلمية، بيروت لنان، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، ص١٢٣.

لا يزيدك شيئا عما تدركه بالنظر المجرد، ولا ينقص جهله من ذلك شيئا، فهو علم عقيم يبلد الفكر ويضيق مسالكه»[1].

ويعد أبو حامد الغزالي من الأصوليين الذين لهم تاريخ خاص مع علم المنطق، من حيث ظهوره في وقت تماهت فيه المعرفة الأصولية مع الدرس المنطقي، فأضحى علم أصول الفقه دراسات يغلب عليها الغموض، وصعوبة فقه المعاني والمرامي العلمية للمباحث الأصولية، وقد اشتهر الغزالي بمقدمته المعروفة لكتابه المستصفى الداعي فيها إلى دراسة علم المنطق للحاجة إليه في باقي العلوم، بقوله: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا، فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه»[2].

غير أن هذه المقدمة جلبت على الغزالي اعتراضات كثيرة وانتقادات حادة، ليست لأنها تفقد الثقة في الجاهل بالمنطق في علومه وإنتاجاته، بل لأن المفهوم من عباراته محاولته الدعوة الصريحة لاستعارة معرفة غريبة على المعارف الشرعية من جهة، ثم لأن تلك الدعوة أتت في وقت كانت العلوم الشرعية في أمس

(١) مصادر التشريع الإسلامي، وطرق استثمارها، عند ابن حزم، مولود السريري، دار الكتب العلمية، بيروت لنان، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، ص١١٦.

(٢) المستصفى، ١/ ٤٥.

الحاجة إلى غربلتها وتصفيتها من الأجسام المعرفية الغريبة التي التصقت بها أمداً طويلاً.

ومن بين تلك الانتقادات الموجهة إليه، ما أورده الشاطبي على لسان المازري من تنبيه على خطورة دعوة الغزالي وإن لم يسمه بالاسم، لشهرته بين أوساط العلماء بتلك الدعوة، يقول المازري بعد ممانعته في توظيف التخريجات المنطقية في الشرعيات: «وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق»[1].

كما يضاف إلى ذلك اعتراض تقي الدين ابن تيمية في بعض كتبه وإن لم يذكر الغزالي بالاسم، من بينها «نقض المنطق» حيث قال فيه: «وأما المنطق فمَنْ قال: إنه فرض كفاية، وأن من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه، فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة التعداد، مشتمل على أمور فاسدة ودعاوى باطلة كثيرة، «...» بل الواقع قديماً وحديثاً أنك لا تجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه ويناظر به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة، كثير العجز عن تحقيق علم وبيان»[2].

لكن إذا صح هذا التقصيد من كلام ابن تيمية من أنه يقصد

---

(١) الموافقات، ٤/٢٤٩، ٢٥٠.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. نقض المنطق. تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمٰن الصنيع، تصحيح: محمد حامد الفقي، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٧٠هـ ـ١٩٥١م، ص١٥٥.

الغزالي في تلك العبارة، فإن لكلامه أوجه قساوة شديدة لم تؤثر عن العلماء الكبار مع باقي الأعلام المشهود لهم بالعطاء وقوة العارضة في العلوم المختلفة أمثال أبي حامد، خاصة إذا تابعنا القول إلى آخر نظره في نقض المنطق، الذي وصف صاحب الدعوة بالجهالة واتهمه بالضلالة، وفقدان أسباب الهدى يقول تقي الدين: «فأحسن ما يحمل عليه كلام المتكلم على هذا أن يكون قد كان هو وأمثاله في غاية الجهالة والضلالة. وقد فقدوا أسباب الهدى كلها، فلم يجدوا ما يردهم عن تلك الجهالات إلا بعض ما في المنطق من الأمور التي هي صحيحة، فإنه بسبب بعض ذلك رجع كثير من هؤلاء عن بعض باطلهم، وإن لم يحصل لهم حق ينفعهم، وإن وقعوا في باطل آخر»[1]، إنها عبارات تؤكد جناية كلام الغزالي في اعتبار المنطق والاستعانة به على إيمانه ومدى رشده إلى سواء السبيل.

وعلى الرغم مما يلتمس الدارس من ثمرات في دراسة علم المنطق، فإن أصول الاحتياج إليه لا يكفي بالنصاب الداعي إلى ضرورات الاستدعاء في الاشتغال عليه؛ لأن ذلك اجتياز من التزام الحق على اختيار الباطل، «ومع هذا فلا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الإسلام بوجه من الوجوه، إذ من هذه حاله فإنما أتى من نفسه بترك ما أمر الله به من الحق، حتى احتاج إلى الباطل»[2].

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض المنطق، ص١٥٥.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض المنطق، ص١٥٥.

ويبقى التساؤل: هل ما قاله الغزالي من كلام سابق في مقدمة المستصفى مفاده الدعوة الصريحة إلى استثمار علم المنطق على سبيل الاحتياج والضرورة، من جهة؟ وهل الدعوة قائمة على وجه التأبيد والاستمرار في الاحتياج من جهة ثانية؟ أم أن الدعوة ظرفية تحكمها استثناءات متعينة لا ينبغي أن تحمل على الوجه الكلي والبعد المطلق؟

إن السياق التاريخي الذي جاء فيه أبو حامد بهذه النظرية، لا يفهم منه دعوته إلى خلط علم أصول الفقه بغيره من المنطق، وإنما ذكره في مرحلة امتزجت فيها المعرفة الأصولية مع المعرفة المنطقية امتزاجاً، وإن لم يصرح بذلك الأصوليون، بل أعملوا قواعد المنطق[1] وأساليبه في المباحث الأصولية بصورة غير مباشرة، وعلى العكس مما يتصور، فإن دعوة أبي حامد إلى الاستعانة بالمقدمات المنطقية قائمة على أربعة أبعاد جوهرية:

تتجلى مظاهر تنقيح المعرفة الأصولية عند الغزالي من الآثار المنطقية، وتصفيتها من أبعادها في صور عديدة، فالعناوين

(١) يعتبر البعض أن ابن حزم هو أول من أدخل المنطق إلى علوم المسلمين وليس الغزالي، انظر: سليمان، عباس. تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤م، ص١٧، وهو الأمر الذي لم يجد له البعض مساغاً بالنظر إلى احتفاء ابن حزم البالغ بالكتاب والسنة، انظر: ابن عبد الكريم، أبو الفضل عبد السلام. الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ص٩٦.
داود، محمد سليمان. القياس الأصولي، منهج تجريبي إسلامي، الإسكندرية: دار الدعوة للطباعة والنشر، ١٣٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص٢٣١.

المختارة لكتبه تشير إلى ذلك المعنى وتنطق بدلالات التصفية والتنقية عنده، فهو قد بدأ مشروعه الأصولي بتدوين «تهذيب الأصول»، ولم يقصد بذلك إلا تنقيح المعرفة الأصولية، ثم أتبعه «بالمنخول» تحقيقاً وغربلة للمادة الأصولية، ثم ختمه «بالمستصفى» تصفية وتنقية للدرس الأصولي من كل الشوائب المعرفية الأخرى خصوصاً الآثار المنطقية، وعوالقها غير المرغوب فيها، وهذا ما يعبر عنه بنفسه في مقدمة المستصفى قائلاً: «... جمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني، فلا مندوحة لأحدهما على الثاني، فصنفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه، فكل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه، فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه، وقد سميته كتاب المستصفى من علم الأصول»[1].

إن مرحلة الغزالي ستعرف محاولات لتصفية علم الأصول وتنقيحه مما علق به من دخائل وغرائب لا تليق بمجال هذا الفن، وخصوصاً القضايا الكلامية والمنطقية واللغوية، وكذا الفلسفية، وقد أشار نفسه إلى ذلك مُعيباً على سابقيه من الأصوليين «...فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرَّ بهم إلى إقامة الدليل

(١) المرجع السابق، ص٣٤.

على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم، وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام»[1].

ويرجع سبب ذلك؛ إلى تأثر بعضهم بعلم الكلام، والآخر بعلم اللغة والنحو، والبعض الآخر بالآليات المنطقية، فكان ذلك مترجماً واضحاً على مصنفاتهم، فقال: «وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين، لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة؛ كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول»[2].

وقد نبه محقق المستصفى إلى بعض الخصائص الموضوعية فيه، وذكر منها:

ـ الترتيب: فقال: «أما المستصفى فقد قصد فيه الغزالي قصداً أن يسير على نظام ترتيبي جديد واضح يضعه هو، بحسب نظر بصيرته الوقادة، يدركه الدارس من أول وهلة»[3].

ـ التمييز: أي تنقيح المعرفة الأصولية وتمييز «المباحث التي ترد في كتب الأصول وليست من الأصول في شيء، فانتقد إدخال بعض مسائل الاعتقاد، أو الفقه، أو النحو، أو غير ذلك، وهو الأمر الذي كان سببه تعلق بعض الأصوليين بتلك العلوم، وكانت

(١) المرجع السابق، ص٤٢.
(٢) المرجع السابق، ص٤٢.
(٣) مقدمة محقق المرجع سابق، ص١٥.

هذه محاولة قيمة لوضع الحدود لعلم الأصول، ووضع الصّوى والمعالم؛ لئلا ينشغل طلبة العلم بأمور خارجة عنه، أو يلبسوها بقواعده»[1].

ـ التحقيق: «فالغزالي في المستصفى ليس مقلداً، بل يجري على طريقة النظار والمحققين، حتى إنه لا يسمي أصحاب المذاهب الأصولية والفقهية إلا نادراً؛ لأن الحق لا يعرف بالرجال، وإنما يعرف بما قامت عليه الأدلة الصحيحة»[2].

كما أن التحقيق في المسائل الأصولية وتنقيحها، كانا أهم محاور الدرس الأصولي عند أبي حامد، ويمكن للدارس أن يلمس ذلك في أغلب المباحث، سواء في المستصفى أو المنخول، حيث يعتمد في دراساته الأصولية أسلوب الحجاج العلمي؛ أي الذي يبحث في تأصيل محل النزاع وتعليله، ثم التماس سبل تحريره وإنهائه، وهو مسلك أغلب الأصوليين الذي ورثوا اجتهادات وأقوال أصولية متعددة في المسألة العلمية الواحدة، وكثيراً ما يلجأ أبو حامد في هذا المسلك إلى استعراض الآراء الأصولية المخالفة في المسألة نفسها، مُرجِّحاً بينها، أو مُتخيِّراً أسدّ الآراء بالنسبة إليه وأقواها.

ولأجل ذلك كله، نُلفيه يقدم كتابه شفاء الغليل بشرائط ينبغي للمطالع استجماعها قبل مراجعته، ومن هذه الشروط: «أن

(١) المرجع السابق، ص١٦.
(٢) المرجع السابق، ص١٧.

يكون التعريج على مطالعة هذا الكتاب مسبوقاً بالارتياض بمجاري كلام الفقهاء في مناظراتهم، ومراقي نظرهم في مباحثاتهم، محيطاً بجليات كلام الأصوليين، محتوياً على أطراف هذا العلم، خبيراً بمنهاج الحِجاج، كثير الدربة والمران بمصنفات أهل الزمان...»[1].

أما في كتابه المنخول فيعرض فيه بنفسه منهجه العام في دراسة الأصول، وفيه يظهر بقوة منزعه التحقيقي والتنقيحي للمعرفة الأصولية، يقول: «هذا تمام القول في الكتاب، وهو تمام المنخول من تعليق الأصول، بعد حذف الفضول وتحقيق كل مسألة بماهية العقول، مع الإقلاع عن التطويل، والتزام ما فيه شفاء الغليل، والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين رَحِمَهُ اللَّهُ في تعاليقه تبديل وتزييد في المعنى، وتعليل سوى تكلف في تهذيب كل كتاب بتقسيم فصول وتبويب أبواب؛ روماً لتسهيل المطالعة، ثم مسيس الحاجة إلى المراجعة، والله أعلم بالصواب»[2].

إن الغزالي اعتنى بالمادة الأصولية، وصنف فيها كتبه رغبة منه في تحقيق القول فيها، وفي تنقيحها مما علق بها من غير الأصول، وهو الأمر الذي صرح به في غير ما مرة في مقدمات وخطب مصنفاته، وبين ثناياها وفي خاتماتها؛ فالإمام الغزالي أقام

(١) الغزالي، أبوحامد محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، وضع حواشيه الشيخ: زكرياء عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، ص٨، ٩.

(٢) الغزالي، المنخول، مرجع سابق، ص٥٠٤.

تدوين المستصفى بناء على اقتراح طلبته تصنيف كتاب في الأصول، وفق ترتيب جيد ومفيد يبعدهم عن الإخلال الحاصل في الكتب المتداولة، ويخلصهم من الملل والغموض والتعقيد، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «ثم ساقني قدر الله تعالى إلى معاودة التدريس، والإفادة، فاقترح علي طائفة من مُحصِّلي علم الفقه تصنيفاً في أصول الفقه، أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال، على وجه يقع في الفهم دون كتاب تهذيب الأصول؛ لميله إلى الاستقصاء والاستكثار، وفوق كتاب المنخول لميله إلى الإيجاز والاختصار، فأجبتهم إلى ذلك مستعينا بالله، وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني، فلا مندوحة لأحدهما على الثاني، فصنفته، وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه، فكل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه، فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه»[1].

كما جعل تأليف المنخول على منوال البرهان للجويني، غير أن قصده من تأليفه وغايته العلمية تسهيل أمر القارئ والمبتدئ في الأصول، للمراجعة والمطالعة، ولا يميزه من عمل الجويني «سوى تكلف في تهذيب كل كتاب بتقسيم فصول، وتبويب أبواب؛ روماً لتسهيل المطالعة، ثم مسيس الحاجة إلى المراجعة،

(١) الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ص٣٣، ٣٤.

والله أعلم بالصواب»[1].

٣ ـ ضابط التنخيل:

يعرف الضابط الأساس من التنخيل من خلال القصد الذي وضع لأجله علم أصول الفقه وأحدث، فإذا كان القصد من نشأة علم أصول الفقه هو الوصول على استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها وفق مواقع الوجود التكليفي، فإن كل مبحث أو مطلب علمي ترجى منه فائدة عملية في سبيل هذا القصد فهو مطلوب بناء على قاعدة المقررة «ما لا يتم المطلوب إلا به فهو مطلوب»، وما كانت علاقته عارية عن هذا المقصد، وخالية منه فليس حقيقاً باستمرار وجوده ضمن المباحث الأصولية وأطرافها، ويجب نخل علم أصول الفقه منه. وهو ما أشار إليه الشاطبي في قوله السابق.

لذلك، فإن ما هو مفتقر في ارتباطه بعلم أصول الفقه من تلك الفائدة، أو ما كان وجوده ضمن المباحث الأصولية على وجه الجدل والسفسطة والتناظر العقيم وإطالة الخلاف فلا سبيل إلى الاشتغال به في علم أصول الفقه.

كما تجدر الإشارة في هذا الصدد إلا أن المطلوب تجنبه في الدرس الأصولي هو تلك المباحث والمطالب الطفيلية والدقيقة من بعض العلوم الأخرى والمرتبطة بها؛ كاللغة والكلام والمنطق وليس العلوم نفسها؛ لأن من العلوم والمعارف ما هو

(١) الغزالي، المنخول، مرجع سابق، ص٤٠٣.

لصيق بأصول الفقه ومنطوٍ إعماله على الاستعانة به كعلم اللغة والكلام، وحتى المنطق لا يمكن تجريد علم أصول الفقه منه؛ لأن روحه تسري في مباحث أصولية كثيرة؛ كالقياس والاستقراء المعتمد في تأصيل بعض الأدلة. وحتى العلماء الذين سبقوا إلى التنبيه على هذا المطلب لم يقصدوا العلوم والمعارف، إنما بعض المباحث المختصة بالجدل والحجاج الخارج عن دائرة القصد المذكور من الاشتغال بعلم أصول الفقه.

وفي هذا السياق يعترضنا سؤال مهم، فيقول سائله: هل بالإمكان تخليص علم أصول الفقه من بعض العلوم التي نود تجريده منها؛ كعلم الكلام وعلم المنطق وعلم اللغة على وجه الخصوص؟

إن خصوصية الإمكان المعروض في الإشكال يبدو من وجهين بينهما تداخل دقيق: الأول وهو الإمكان العلمي التاريخي أي: إمكان السياق، والثاني الإمكان المنهجي؛ أي: إمكان البنية.

أما الأول: **إمكانُ السياق**: أي: هل السياق العلمي التاريخي الذي مر به علم أصول الفقه يسمح بتنخيله من باقي العلوم الأخرى؟؛ أي: هل توارد العلوم الأخرى عليه كان عرضياً سياقياً أم بدأ معه كما بدأ أول مرة؟.

إن التطور العلمي للمعرفة الأصولية يوحي بتماهي عدد من المعارف مع المعرفة الأصولية؛ كعلم اللغة الذي يعتبر الأساس

الأول لعلم أصول الفقه، بل إن أغلب المباحث الأصولية لها أبعاد لغوية، وحيث إن علم الأصول يمثل الآلية المنهجية المعتمدة في فقه النصوص الشرعية ذات الدلالات اللغوية، فإنه بالضرورة أن يحتفي بالخطاب اللغوي أيما احتفاء، وهذا ما جعل بعض العلماء يأخذون على الأصوليين المبالغة في دراسة المباحث اللغوية والإفراط في ذلك «فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جدا، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراء زائد على استقراء معنوي، مثاله: دلالة صيغة «افعل» على الوجوب و«لا تفعل» على التحريم، وكون كل وأخواتها للعموم وما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنه من اللغة، لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء ولا عرضا لما ذكره الأصوليون»[1].

وبخصوص علم الكلام فهو من العلوم الأولية في الاعتبار ضمن منظومة العلوم الإسلامية الناشئة، منذ بداية تفتق العلوم والأصلية في السياق في دائرة العلوم التي تولدت عنها علوم أخرى، لذلك نعتبر الفصل الكامل بينهما من قبيل المتعذرات العلمية، اللهم إلا إذا تعلق الأمر بنخل أصول الفقه من بعض

(١) السبكي، تقي الدين، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، س١٤٠٤هـ، ص١، ٢١.

المباحث الضاربة في الجدل، وهي المشار إليها سابقاً مع أبي إسحاق الشاطبي.

والتصور نفسه يحكم علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق؛ لأن السياق التاريخي يوحي بذلك التداخل منذ البداية، الشيء الذي يوحي بصعوبة الفصل بينهما، أو تجريد علم أصول الفقه من المنطق ولو على الصورة المجالية الإسلامية.

وأما **إمكانُ البِنية**: أي: هل البنية «الإبستمولوجية» لعلم أصول الفقه تسمح بتجريده من كل العلوم الغريبة عليه؟، إن الأمر يبدو أكثر عسراً على اعتبار التشكل البنيوي للعلوم الإسلامية في مراحلها الأولى؛ في صورة متماهية ومتداخلة.

فعلم اللغة الذي تأسس على علم أصول الفقه حتى غدت أغلب مباحثه من المطالب العربية بالقصد الأصلي، يفصح عن مدى العمق البنيوي بين العلمين، مما يشير إلى ضرورة التداخل المعرفي على مستوى البنية العلمية، والمنهجية بينه وبين علم أصول الفقه.

أما علم الكلام فالتحقيق في مباحث الدرس الأصولي يبين عن أوجه العلاقة الوثيقة بين العلمين على مستوى بنيتهما المعرفية والمنهجية، والعمل على تنخيل علم أصول الفقه من تلك المباحث قد يضر بعلم الأصول بدل تحصيل المنفعة فيه.

لأن البنية العلمية لكلا العلمين توحي بذلك التلازم القوي بينهما؛ على مستوى التأسيس المنهجي المتحقق في التقسيمات

المنطقية، والتسلسل العلمي مثلاً، وعلى مستوى الدرس الموضوعي المتمثل أساساً في بعض المباحث، وحتى الأدلة المعتبرة كالقياس والاستقراء ونحوهما. كما «أن أولئك الأعلام الذين ورد عنهم الدعوة إلى إخلاء الأصول من دقيق الكلام هم أنفسهم أدرجوا قضايا كلامية ضمن مكونات الأصول، حيث اعتبر الأصوليون أن من مبادئ العلم الكلام ولا يرد عليه أن ذلك منهم شغفاً به وميلاً نفسياً إليه؛ لأن ذلك التعليل غير سديد لإمكان أن يجري عليه اصطلاح الأصوليين بقضية عين، فيكون الحكم مخصوصاً بها، ولا تعم إلا بدليل زائد، وهو غير موجود»[1].

وعليه فإن هذا الإمكان قد يبدو في حكم المتعذر أيضاً؛ لأن المكونات الأساسية لتلك العلوم مع علم أصول الفقه تشكل نسيجاً متداخلاً بخيوطه الحريرية المتلازمة التي يصعب معها فصل بعضها عن بعض «وبهذا النظر نؤسس للرؤية المعرفية التي تحكم القول في التجديد الأصولي بإخلائه من الكلام، وتبيح لنا القول: إنها دعوة لم تستوعب الوظيفة المنهجية للفكر الكلامي في الفكر الأصولي»[2].

(١) الوافي، حميد، علم الأصول ومبدأ الاقتراض من العلوم المجاورة، تحليل وتعليل، العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل، أعمال الندوة العلمية، الرابطة المحمدية للعلماء، ط١، ٢٠١١م، ص٢٥٦.

(٢) الوافي، حميد، علم الأصول ومبدأ الاقتراض من العلوم المجاورة، تحليل وتعليل، العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل، أعمال الندوة العلمية، الرابطة المحمدية للعلماء، ط١، ٢٠١١م، ص٢٥٨.

٤ ـ مقصد التنخيل:

من دون شك؛ أن المقصد الأساس الذي بني عليه التفكير في تنخيل علم أصول الفقه من العلوم؛ أو المباحث العلمية المفتقرة إلى روابط علمية ومنهجية حقيقية تفيد علم الأصول في تحقيق مراميه؛ هو توجيه الدرس الأصولي الوجهة الحقيقية وتجديد النظر الأصولي؛ حتى تنجز متحققات تطوير الاجتهاد الفقهي وفق المستجدات الطارئة في العالم والعصر.

لذلك؛ فقد تم التفكير في إعادة النظر في العلاقة بين علم أصول الفقه وباقي العلوم؛ التي يبدو أن العقل الأصولي قد خلقت له مساحة انشغال هو في غنى عنها، بل وفرت له أضراراً عادت عليه بالعدول عن بوصلته الحقيقية المتمثلة في تطوير الاجتهاد وتنزيل الأحكام الشرعية؛ على الصورة المناسبة التي تتحقق بها المصالح الإنسانية في مواقع الوجود البشري.

وفي نظري أن علم أصول الفقه لا يحتاج إلى تنخيله من المباحث غير المفيدة؛ والتي عطلت تطويره وإنجازه لمهامه العلمية والتاريخية فحسب؛ بل هو في حاجة ماسة أيضاً إلى تجريده وإبعاده عن بعض المناهج التي كان لها ضرر بين عليه كالمنهج الجدلي بأساليبه المتعددة؛ كالفنقلة وكثرة الأسئلة وتشعب التفريعات، بل إن هذا المنهج بقدر ما أسهم في تنقيح المعرفة الأصولية قد زاد من أزمتها، فكان إثمه أكثر من نفعه، واجتنابه أولى في الدراسات الأصولية. وكالمنهج المنطقي بقواعده

المجردة وأساليبه المتمحلة والنظرية، فهو الآخر قد غير من طبيعة علم أصول الفقه وبنيته العلمية، ففي الوقت الذي كان علم أصول الفقه علماً سنداً للفقه وتنزيلاته العملية أصبح حقلاً خصباً للتطبيقات المنطقية وإجراءاتها النظرية على المباحث الفقهية، مما يستدعي ضرورة نخل علم أصول الفقه من المباحث المنطقية الخاصة؛ أو على أقل تقدير الاستعانة بهذا المنهج بالقدر المفيد، كما أوصى بذلك العلماء النظار كالشاطبي وابن خلدون[1].

ويبقى في نظري مدخل التنخيل الكلي والمطلق في علم أصول الفقه من المطالب الممكن الاستغناء عنها لكونه أمراً ثانوياً ليس ذا بال حقيقة، ولا يشكل صلب التحرير للمسألة، إذا ما اقتصر على النسبي منه خصوصا؛ المتعلق بالمباحث الأكثر أثراً وعوداً على فن الأصول بالضرر؛ وما دام أيضاً أهم مدخل تجديدي يتراءى لكثير من المهتمين والمختصين وفق السنن التاريخية للعلوم، هو مدخل التفعيل والتشغيل القاصد، إلى الربط بين تلك الأصول من جهة، والتصرفات التكليفية من جهة ثانية، والواقع المعيش للمكلفين من جهة ثالثة.

(١) انظر: شهيد، الحسان، منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ، الشاطبي وابن خلدون أنموذجا، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠١١م، ع١٤٢، ط١.

المدخل الثالث
مدخل التعليل

١ ـ في المقصود بمدخل التعليل:

نقصد بمدخل التعليل أحد المداخل المفترضة في التجديد الأصولي أن تعطى لمبحث تعليل الأحكام الشرعية، أو ما سمي فيما بعد بمقاصد الشريعة أولوية كبرى في الدرس الأصولي، باعتبار قيامه على أساس فقه معاني الخطاب الشرعي وتبيان أحكامه الشرعية العملية من الأدلة التفصيلية، والكشف عن العلل الفقهية من تلك الأحكام أولا، ثم لأن الواقع المعاصر وتحدياته الكبرى تدعو بإلحاح شديد إلى تصرفات إنسانية مبنية على تقصيد «عقلاني» يستجيب للتفكير الإنساني عموما على سبيل عالمية الإسلام وعموميته. «أما التجديد الأصولي المعاصر عن طريق المقاصد فقد ظهرت له إرهاصات في كتابات الأصوليين في العقود القليلة الماضية بدأت بالنقد...، وانتهت مؤخراً بمحاولات منهجية لبلورة هذا التجديد للأصول عن طريق توظيف

المقاصد في توسيع القياس وإخراجه من الجزئية إلى الكلية وما شابه ذلك من المصطلحات»[1].

لذلك فإنه من مهام الدرس الأصولي العظيمة الشأن التي ينبغي أن يوليها أهل الاختصاص عناية فائقة؛ استصحابَ النظر الواقعي في تحديد الآليات المنهجية والمسلكية في تفسير النصوص الشرعية، وتقعيد قواعدها استئنافا للنظر النبوي الشريف المأثور تاريخيا عبر السياق التاريخي والشواهد عليه كثيرة، وتحقيقاً للمكتسبات الحضارية للأمة وتقصيداً لشهودها الحضاري في عالم الإنسانية.

٢ ـ صور التعليل:

لبحث مسألة التعليل باعتبارها مدخلا من مداخل التجديد الأصولي يجدر التفريق بين صور دقيقة وبين صور التعليل المقصود، فقد بات شائعاً في الدراسات الأصولية أن التعليل له علاقة بالتعليل الفقهي المشهور بالبحث في علل ومقاصد الشارع من الأحكام الشرعية. فكيف نفهم التجديد الأصولي على ضوء هذه الصور المتعددة لمسألة مدخل التعليل؟ لكن لصور التعليل هنا أبعاد أخرى فمنها:

أ ـ التعليل الأصولي: ويقصد به البحث في حجية الأدلة الأصولية ومدى قطعيتها في الإعمال الأصولي والفقهي؛ أي:

(١) فقه المقاصد، جاسر العودة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، ص٥٣.

البحث في حجية الأدلة ودلالتها العلمية. وقد سبق لنا تفصيل في هذه المسألة في مدخل التأصيل؛ إذ بينه وبين هذه الصورة من التعليل وثاقة دقيقة، فالقواعد والكليات والأدلة الشرعية التي لم يتم تأصيلها بعد، أو اختلف فيها بين الأصوليين والفقهاء تركت فراغاً أصولياً، يحتاج إلى من يسده حتى تبنى على احتجاج علمي أصيل، لا يمنع الفقيه أو الأصولي من العمل بها على يقين ودون حرج علمي.

ب ـ التعليل العقلي: وهو الجانب المهم في هذا الصدد؛ ونعني به أمراً غير التعليل السابق؛ وهو لماذا العمل بالدليل المعين؟ أي الحجة العقلية والمنطقية في الاستدلال بالأصل أو الدليل؟ أي لماذا الاستدلال بأصل المصالح المرسلة مثلاً وليس أصلاً آخر؟، الأمر الذي يحيلنا على الاختلاف بين الأصوليين في التقديم والتأخير بين الأصول والأدلة من حيث الترتيب الاستدلالي.

ولا شك أن للعقل الإنساني دخلا في هذا التعليل، لما لم يكن هناك نص شرعي يفي بغرض التحكيم في الواقعة لجأ إلى العقل في ترتيب المصالح، كما يفهم من روح الشريعة؛ أي: أن العقل هنا عقل شرعي بامتياز لا مطلق مرسل.

وإذا انتبهنا إلى موقع العقل في التفكير الأصولي نجده يستحكم تواجده الفعلي وحضوره القوي ضمن ترتيب الأصول الفقهية، من غياب مطلق إلى غياب نسبي، ومن الحضور النسبي

إلى الحضور المطلق، فابتداء من الأصول النصية يغيب بصورة واضحة إلا ما كان من جهة المنهج والفقه؛ أي: أن العقل هنا غائب في التنظير الفقهي وبناء الفقه على مستوى إنتاج الأحكام الفقهية.

ومروراً بالأصول الوسطى أي الإجماع وقول الصحابي وما شابههما من حيث الحجية، نلحظ بروز فعل العقل وبداية حضوره النسبي، وذلك على مستوى الاحتكام إلى النصوص من حيث الاستدلال على تلك الأصول، وعلى مستوى بناء الأحكام من حيث الإشراك الفعلي للعقل في إنتاج تلك الأحكام.

وانتهاء بالأصول العقلية أو ما سميت بالاجتهادية كالقياس والمصلحة المرسلة والاستحسان وسد الذرائع ونحو ذلك، حيث نلمس التواجد القوي للعقل من خلال وجوب استمرار العمل بالقياس والاستدلال على حجيته النصية والعقلية، ومن خلال بناء الأحكام وإنتاجها الواضح أيضاً، وإن لم ترد في ذلك نصوص تلغي عمل العقل المطلق.

إن هذا السياق التاريخي الذي يبين مجالات استدعاء العمل العقلي في تأصيل الأصول واستنباط الأحكام أو إنتاجها، يدعونا إلى ضرورة التأمل في مدى الاستدلال العقلي الخالص على تلك الأدلة والأصول، في مجال الفكر الأصولي وصيرورته المتطورة، لذلك فإنه بقراءة متأنية في العلاقة الوثيقة بين الإعمال العقلي والاحتجاج النصي نقف على تلك الضرورة الاستدلالية على

الأصول الوسطى خصوصاً والاجتهادية عموماً. مما يجعلنا نؤكد بالإضافة أن الاستدلال على المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع، وما يتبعها من أدلة أخرى وأصول مغايرة له أبعاد عقلية من وجهين يسهمان في تعليل تأصيلهما:

الأول: البعد المنهجي المستند إلى مسالك عقلية في الاستدلال على حجية تلك الأصول وتعليل الاشتغال عليهما في استنباط الأحكام الشرعية.

الثاني: البعد العلمي المرتبط بالضرورة العلمية التي تؤكد على حضور العقل كلما غاب النص ولا صحة للعكس، هذه نتيجة تلك القراءة التاريخية والعلمية المؤسسة لعلم أصول الفقه، فالأصل في حضور النص؛ لأن المعرفة الفقهية شرعية بالأساس مبنية على النطق بالنص، والاستثناء يقول باستدعاء الاشتغال على العقل في حالة غياب النص المؤسس لتلك المعرفة.

ج ـ التعليل الفقهي: وهو التعليل المعروف والمشهور عند الفقهاء الذي أصلوه ودونوه وصنفوا فيه الكثير، وهو أقرب الصلة بالفقه منه بالأصول. وسنتحدث عنه من حيث الجانب الذي يمس مسألة التجديد في علم الأصول؛ كالتأكيد على إعمال المقاصد والعلل في الاجتهاد الفقهي.

٣ ـ أوجه الاستدلال الشرعي على التعليل:

في غياب نص شرعي قاطع على ثبوت مسألة تعليل الأحكام الشرعية يلجأ الأصوليون ـ وعلى رأسهم الإمام الشاطبي

الذي برع في بيان ذلك ـ إلى الدليل المناسب والأهم الذي يحقق فيها، وهو دليل الاستقراء المعنوي، الذي تتكاثف فيه مجموع الأدلة الظنية الدلالة لتفيد في اجتماعها العلم القطعي الثابت. وقد بينوا ذلك من جهتين من جهة الإجمال وجهة التفصيل.

الأول: في التعليل الإجمالي:

يسلم الأصوليون إجماعاً بقضية تعليل الشريعة وأنها وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وممن أفصح عن المسلك المعتمد في ذلك بروح تجديدية الإمام الشاطبي، معتبراً أن ذلك التقرير مشوب بخلاف طفيف لا يقدح في تلك المسلمة، فيقول: «والمعتمد أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»[1]، وإلى هذا المعنى أشار القرافي بقوله: «استقرأنا عادة الله في شرعه فوجدناه جالباً للمصالح دارئاً للمفاسد»[2].

وهذا الاستدلال الاستقرائي على ثبوت فكرة التعليل استدلال حصل به القطع في المسألة، ولا يترك لأحد التشكيك فيها أو القدح فيها، سواء أكان ابن الخطيب الخصم القوي ـ في نظره ـ للتعليل أو غيره، فهو استقراء: «لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[3] على حد قول أبي إسحاق.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق ٢/ ٤.

(٢) الذخيرة لشهاب الدين أحمد القرافي، عن إلهي، محمد منظور، القياس في العبادات حكمه وأثره، الرياض: مكتبة الرشد، ناشرون، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م، ص٣٥٠.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٢/ ٤.

وفي سبيل ذلك اجتهد الأصوليون في إثبات التعليل فكشفوا عن مسلك الاستدلال عليه بمجموعة من الآيات الكلية العامة، الموحية بالقصد الشرعي من وضع الشريعة، والمتآلفة فيما بينها حول ذلك المعنى، ومن ذلك:

ـ قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]؛ «أي: أنه تعالى أنزل كتبه وأرسل رسله بالبشارة والنذارة، وبين ما يحبه ويرضاه مما يكرهه ويأباه؛ لئلا يبقى لمعتذر عذر»[(١)].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ـ وقوله تعالى في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ أي: أن «الغاية الحميدة التي يحصل بها كمال بني آدم وسعادتهم ونجاتهم، هي معرفة الله ومحبته وعبادته وحده لا شريك له، وهي حقيقة قول العبد: لا إلٰه إلا الله، وبها بعث الرسل، ونزلت جميع الكتب، ولا تصلح النفس ولا تزكو إلا بذلك»[(٢)].

---

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ٢/٨٩٦.

(٢) الجوزية، مفتاح دار السعادة، مرجع سابق، ٢/٤٤٠.

ـ وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

هذه الآيات الخمس الكبرى استخلص من معانيها الإمام الشاطبي، بإعمال دليل استقراء دلالاتها وتتبع معانيها، أن الشريعة إنما وضعت لمصلحة العباد، وتحقيقاً لتزكيتهم الروحية والمادية وإلحاق الرحمة بهم؛ كي يكونوا منعمين على الإطلاق في الدنيا والآخرة.

الثاني: في التعليل التفصيلي:

كما أثرى الأصوليون والفقهاء تصانيفهم بالنصوص الإفرادية الدالة على تعليل الأحكام الجزئية، وهي أكثر من أن تحصى، وقد أورد الشاطبي بعض تلك النصوص على سبيل الاستقراء مستدلاً على ذلك المنحى في كل قاعدة من قواعد العبادات بنص شرعي يفهم منه قصد الشارع من وضعه تلك الأحكام.

ـ ففي الوضوء، ذكر قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

ـ وفي باب الصيام، أورد قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾﴾ [البقرة: ١٨٣].

ـ أما الصلاة فاستشهد بقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

ـ وفي استقبال القبلة جاء بقوله تعالى: ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠].

ـ وفي قاعدة الجهاد أتى بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْ﴾ [الحج: ٣٩].

ـ أما في القصاص فرأى في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩]، إشارة إلى العلة من تشريعه.

ـ وفي تقرير التوحيد أحال على قوله تعالى: ﴿...أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدۡنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ١٧٢﴾ [الأعراف: ١٧٢].

فهذه سلسلة من الآيات المتنوعة الاختصاص في مجالات الشريعة، عبادات ومعاملات، سردها الإمام الشاطبي على سبيل التفصيل؛ لبيان وكشف تعليل الأحكام الشرعية، فهي عملية استقرائية عامة لبعض النصوص في أبواب فقهية متفرقة، الغرض منها مجرد التنبيه[1] فقط على المقصود؛ لأن النصوص الشرعية الدالة على تعليل الأحكام أكثر من أن تحصى، وما ذكر من أمثلة يقاس عليها غيرها.

وإذا كانت عملية الاستقراء هذه، حصل بها العلم والقطع في مسألة التعليل، فذلك مؤشر إلى ورود التعليل في الأحكام الجزئية؛ لأن من ذلك ثبت التفريع الفقهي، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإذا

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٢/ ٥، فقط على المقصود

حصل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد»[1].

الثالث: فقه النصوص بين التعليل والتعبد:

إن المبدأ في فقه النصوص الشرعية هو حملها على أصل التعليل، إلا ما صرفته قرائن دالة على عكس ذلك؛ لأنه كما ثبت سابقاً أن الشريعة إنما وضعت في الأصل لمصالح العباد في العاجل والآجل عند الغالبية العظمى من الفقهاء والأصوليين[2]، لذلك نرى أنه لا بد من تجاوز هذه المرحلة وفق النظر التجديدي الأصولي المعاصر الذي يروم تحقيق الغايات المرجوة منه.

لكن التجديد الأصولي في الوقت المعاصر الذي تتملكه آليات التدبير العقلاني والمعتمد على التفكير المناسب والمنسجم مع الطبيعة العقلية للإنسان، قد تعترضه بعض القضايا التي لا وجه بين للتعليل فيها، وقد حاول الإمام الشاطبي التنبيه إلى مثل هذه المسائل خصوصاً في باب العبادات التي اعتبر قيامها على التعبد بدل التعليل حيث قال: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني» و«الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني» الأمر الذي يبدو فيه مخالفة القاعدة الكبرى في التعليل المشار إليها، وأعتقد أن هذا الأمر هو الذي جعل

(١) مرجع سابق، ٢/ ٥.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٢/ ٤.

الشيخ الطاهر بن عاشور يقول: «واعلم أن أبا إسحاق الشاطبي ذكر في المسألتين: الثامنة عشرة، والتاسعة عشرة، من النوع الرابع من كتاب المقاصد، كلاماً طويلاً في التعبد والتعليل، معظمه غير محرر، وغير متجه»[1] فكيف يمكن رفع هذا اللبس والتوفيق بين القاعدتين حتى يستفيد منهما التجديد الأصولي المعاصر؟

القاعدة الأولى: الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد:

يستند الإمام أبو إسحاق في إثبات هذه القاعدة إلى ثلاثة أمور، أقواها دلالة إعمال الاستقراء في طبيعته المعنوية العامة الذي حصل به القطع في المسألة، متتبعاً فيه جزئيات العبادات وما تختص به، يقول: «أما الأول ـ أي: الأصل ـ فيدل عليه أمور:

منها الاستقراء: فإنا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها، وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، ووجدنا الموجِبات تتحد فيها مع اختلاف الموجَبات، وأن الذكر مخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب، وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم، وليست فيه نظافة حسية، يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، وهكذا سائر العبادات، كالصوم والحج وغيرهما»[2].

(١) انظر: كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٢/٢٢٨، ٢٢٩.

بهذا البحث والاقتفاء لعلل العبادات يخلص الشاطبي إلى أن العبادات مشروعة للخضوع والانقياد لأوامر الله تعالى، والتعبد الخالص، لا لعلل ولا لمعانٍ خاصة، وذلك بصورة قطعية؛ لأن الأمر هكذا مستمر في تفاصيل الأحكام التعبدية الأخرى يقول: «فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً»[1].

والأمر الثاني: وهو عبارة عن استقراء خلفي معاكس على شاكلة برهان الخلف عند المناطقة، الذي يستدل به على إثبات عكس المستدل عليه، ومفاده أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد ولم يحد، لنصب الشارع عليه دليلا واضحا، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة، لكن ذلك قليل، فليس بأصل، وإنما الأصل ما عم في الباب وغلب في الموضع[2].

وأما الأمر الثالث: وهو استقراء بعكس النظير أي: أن وضوح دلالات التعليل في العادات لم تشهد بنفس الوضوح في العبادات، بمعنى أن وجوه العبادات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه المعاني العادات. فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق... وهذا يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها، ولا بوضعها،

(١) المرجع السابق، ٢/٢٢٩.
(٢) المرجع السابق، ٢/٢٢٩.

فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك. . . فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبد، دون الالتفات إلى المعاني، أصلاً يبنى عليه وركناً يلجأ إليه[1].

فهل ما أثبته من أصل هنا يتنافى مع ما قرره في المقدمة المسلمة هناك؟ وهل خفاء الحكمة والمقصد في بعض تفاصيل العبادات ينهض سبباً لاعتبار الأصل فيها هو التعبد دون التعليل؟[2].

بإنعام النظر في مبسوطات الإمام الشاطبي الاستدلالية في الموضعين يتبين أن هناك تناسقاً بين الفكرتين، وخلاصة ذلك: أنّ الربط بين المعنيين ينبني على النظر في ثلاثة مبادئ وردت في سياق استدلاله:

المبدأ الأول: أن قوله: «لكن ذلك قليل، فليس بأصل، وإنما الأصل ما عم في الباب وغلب في الموضع»[3] يؤكد أن «الأصل في العبادات. .» يقصد به العام الأكثري الأغلبي لا التام المطلق الذي لا يتطرق إليه احتمال أو شذوذ، وهو ما أفصح عنه في الأمر الثالث من الاستدلال.

المبدأ الثاني: أن كلامه فيه إيحاء بالفهم القائم على إدراك المكلف العقلي، لا الفهم كما وضع من حيث أصله الشرعي؛

---

(١) المرجع سابق، ٢/ ٣٠٠.

(٢) انظر: الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات الزمن، رقم ٩، دجنبر ١٩٩٩م، ص٤٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٢/ ٢٣٥.

لأن الأصل الشرعي؛ في وضع الأحكام هو مصلحة العباد على الجملة، ودليل ذلك قوله: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف..»[1].

المبدأ الثالث: أن قوله: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد»، لا يمنع من وجود معنى آخر وقصد آخر، لكن بالتبع لا بالقصد الأول. ويعني به ـ أيضاً ـ أن المقصود الشرعي والأول من عبادة المكلف هو الخضوع لله والانقياد لأوامره، وذلك ما يفهم من كلامه في الأمر الثاني من الاستدلال، «فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً»[2].

ولتقريب المسألة أكثر نسوق هنا نصاً آخر له قد يفيد في تحريرها، يقول: «وأما العاديات، وكثير من العبادات أيضاً، فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل... فهذا قد يظن التفات الشارع إليه»[3].

---

(١) يقول الشيخ يوسف القرضاوي: «الذي لا ريب فيه أن ما نصت عليه الشريعة من أحكام...، هو المصلحة التي لا ينازع فيها مسلم، وإن خفي عليه وجهها...» القرضاوي، يوسف، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، ص٦٧.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٢/ ٣٠١.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٢/ ٢٣٥.

فإذا أضفنا معنى هذا القول إلى باقي المبادئ الثلاثة توضح المعنى وانتفى ما يمكن أن يوصف بأنه تناقض، أو اضطراب في موقف الشاطبي من مسألة التعليل.

القاعدة الثانية: الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني:

لم يضف الشاطبي عنصراً جديداً في تقريره لهذا الأصل على الأمور الثلاثة التي كانت لبنات استدلاله على الأصل الأول، غير أنه وظفها بشكل عكسي؛ فالاستقراء الذي كان دليلاً في نفي التعليل في العبادات، جعله دليلاً في إثبات التعليل في العادات، وعدم توسع الشارع في التعليل الذي اعتبره دليلاً ـ أيضاً ـ في عدم تعليل أحكام الشريعة، جعل عكسه ـ أي: توسع الشارع ـ دليلاً في إثبات التعليل في مجال العبادات، وهكذا.

أما دليل الاستقراء وهو الأمر الأول: فقد جعله في مقدمة الاستدلال كعادته؛ لقوته وإفادته الدلالة القطعية في الاحتجاج، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «أولها الاستقراء: فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيث دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة، ويجوز القرض وبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة»[1].

(١) المرجع السابق، ٢/ ٢٣٢.

ثم يورد مجموعة من النصوص القرآنية والحديثية[1] الدالة على المعنى:

ـ كقوله ﷻ: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩].

ـ وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

ـ وقوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١].

ـ وحديث النبي ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[2].

ـ وقوله عليه السلام: «**كل مسكر خمر**»[3].

ـ وقوله ﷺ: «**القاتل لا يرث**»[4].

والإمام الشاطبي يكتفي بهذه النصوص، كما ينبه بذلك على كثرتها بقوله: «إلى غير ذلك مما لا يحصى، وجميعه يشير بل يصرح باعتبار مصالح العباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت،

---

(١) المرجع السابق، ٢/ ٢٣٢.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، رقمه (٧١٥٨)، ومسلم في كتاب الأقضية، باب كراهة القاضي وهو غضبان، رقمه (١٣٤٣).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر حرام، رقمه (١٨٦٥)، وابن ماجه في كتاب الأشربة، باب كل مسكر حرام، رقمه (٣٣٨٧)، والدارقطني، كتاب الأشربة، باب تحريم كل شراب أسكر، رقمه (٢٩٨٨).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب البكاء على الميت، رقمه (١٠١٧)، وابن ماجه، كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، رقمه (٢٦٤٥).

حسبما بينتها مسالك العلة، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني»[1].

فانطلاقاً من هذه النصوص وغيرها كثير، تولد عند الإمام الشاطبي موقف التعليل في باب العادات؛ نظراً لاتفاقها جميعها على الالتفات إلى المعنى والقصد الشرعي من تشريع أحكامها.

ويدعم ما ذهب إليه من القطع بتعليل أحكام العادات، بأمرين آخرين[2]:

الأمر الثاني: ما ذكره من توسع الشارع في بيان العلل، والحكم من تشريع باب العادات... وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول.

الأمر الثالث: أن الالتفات إلى المعاني في باب العادات هو معتمد العقلاء ومذهبهم في فهم الأحكام الشرعية ومقاصدها.

وهذان الأمران هما ما لم يتوفرا في باب العبادات، لكي يلحق بأصل التعليل، الشيء الذي جعل فروعه قاصرة على مجرد التعبد والخضوع لله تعالى فيها.

الرابع: في التعليل الكلي:

١ ـ التعليل وتجديد النظر في الكليات:

من القضايا الأساسية التي تحتاج إلى مزيد من التحقيق في

---

(١) الموافقات ٢/ ٢٣٢.

(٢) انظر: تفصيل ذلك في المرجع السابق، ٢/ ٢٣٣.

النظر الأصولي المعاصر مسألة تكييف حفظ الكليات في ضوء التطورات والمستجدات التي يعيشها المسلم المعاصر، بمعنى ما الوسائل والآليات التي تضمن حفظ الكليات الضرورية؟ وما الطرق الموصلة إلى ذلك؟

لقد تواترت الأحكام المشهورة والمسائل الثابتة نصاً على وجه التعيين في حفظ الكليات الضرورية.

فكلية الدين: باعتبار الصلاة أهم ركن موحٍ بحفظ كلية الدين، فإن الأصوليين ومنهم الإمام الشاطبي جعله مثالاً يطبق عليه استقراء النصوص الفرعية؛ لإثبات هذه الكلية من جهة، ولجعلها مثالاً يمكن اعتماده في سائر الأركان الأخرى، إذ يقول: «فنحن إذا نظرنا في الصلاة فجاء فيها: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها، قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها أو غير ذلك مما في هذا المعنى، علمنا يقيناً وجوب الصلاة»[1].

ويقول في الصددِ نفسِهِ: «ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس: كالصلاة والزكاة وغيرها قطعاً، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض

(١) المرجع السابق، ٢٦/١.

الصلاة ضرورياً في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين»[1].

كلية النفس: فالنصوص الدالة على حفظها من الجانبين كثيرة، كقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ۝٩﴾ [التكوير: ٨، ٩]، ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وأشباه ذلك، وذكر أن حفظ النفس إذا نظرنا إليها من جهة أنه «نهى عن قتلها وجعل قتلها موجباً للقصاص، متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سد رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك، ورتبت الأجناد لقتال من رامت نفسه قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير إلى سائر ما ينضاف لهذا، علمنا يقيناً..تحريم القتل»[2].

كلية العقل: تم حفظ العقل الإنساني في الشريعة من تشريع أحكام عديدة، منها ما يدعو إلى الكف عن شرب الخمر وترتيب الحد عن ذلك، والدعوة إلى استخدام العقل وتنميته وتربيته في مناسبات عديدة من القرآن والسُّنَّة، إضافة إلى أحكام خاصة بحفظ

(١) المرجع السابق، ١/ ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٢٦.

النفس «إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس، كسائر الأعضاء ومنافعها من السمع والبصر وغيرهما، وكذلك منافعهما»[1].

كلية النسل: وقد تم حفظه بتحريم الزنا، وتشريع الحد فيه، والأمر بحفظ الفروج، إلا على الأزواج أو ملك اليمين، وإقامة أصله بشرعية النكاح والتناسل، وصيانة العلاقة الزوجية بضوابط شرعية وتنظيمها بشكل متزن.

كلية المال: «فقد ورد فيه تحريم الظلم وأكل مال اليتيم، والإسراف والبغي، ونقص المكيال والميزان والفساد في الأرض، وما دار بهذا المعنى»[2]، كما أحل البيع وحرم الربا، ونظم كل المعاملات المالية؛ درءاً للاختلال وإتلاف أموال الناس بالباطل، وحرم السرقة وشدد على فاعليها بالحد، وقاوم البغاة والمحاربين والمعتدين.

٢ ـ التعليل والتقصيد الفكري المعاصر:

بناء على التفصيل السابق، يمكن القول: إنَّ علماء الأصول رحمهم الله وعلى رأسهم الإمام الشاطبي، قد رسموا خطوطاً شرعية وحدوداً منهجية في التعامل مع القضايا الشرعية الضرورية في إقامة الحياة الإنسانية، وفي محاولة استخلاص المقاصد الكلية التي يهدف الشارع إلى حفظها واعتبارها سواء على وجه الضرورة أو الحاجة أو الكمال. فالكلي الشرعي يحتاج إلى دليل قطعي

(١) المرجع السابق، ٣/ ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ٣/ ٣٥.

لمعرفته وإثباته ضمن الأمور الأصلية الضرورية، والقطع في الدليل ينبغي التماس المسلك الأنسب في تحصيله وإجرائه في المسائل وفق الطريق السليم.

كما وضع الأصوليون بمنهجهم العلمي حدا للفضول المعرفي الذي يكتنف عددا من الباحثين في رؤيتهم التجديدية للخطاب المقاصدي، بمحاولتهم إضافة كليات جديدة يرونها جديرة بالإضافة ضمن الكليات المعتبرة عند أهل الاختصاص، كما أثار مسلكهم في ذلك مساحات تأمل واستفسار لبعض الأطروحات المعاصرة الداعية إلى إقحام كليات أخرى، وإدخالها ضمن تلك المعتبرة؛ لأسباب تتنازعها الضرورة الواقعية المعاصرة تارة أو الحاجات المتجددة للنوع الإنساني تارة أخري.

وبناء على هذا التحرير يمكن وضع كل تلك الأطروحات الفكرية التجديدية، إن سلمت التسمية وجاز الوصف، على محك النظر الأصولي والشرعي، فنتساءل حول ما تم تصوره من تلك الرؤى:

فهل الخطاب التأويلي المعاصر للنص الشرعي والداعي إلى إخضاع الكليات الخمس الضرورية للمبادئ «الكلية» الثلاثةِ: الحرية، والعقل، ثم العدل، تمت صياغتها في هذا الاعتبار بمسالك شرعية متواضع عليها، ووفق أصول استدلالية ملتزم بها؟ كما جاء في بعض الكتابات الفكرية وعلى رأسها، «الخطاب والتأويل» لنصر حامد أبو زيد، حيث يقول: «إن هذه المبادئ

الثلاثة: العقل، الحرية، العدل، تمثل منظومة من المفاهيم المتماسكة المترابطة من جهة، وهي تستوعب المقاصد الكلية الخمسة التي استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى، إن الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال، تبدو مبادئ جزئية بالنسبة للمبادئ الثلاثة الكلية، ويمكن بالتالي أن تندرج فيه...»[1].

ونفس الأمر مع القراءة الفكرية الفلسفية للنصوص الشرعية، وخاصة عند المرحوم عابد الجابري، نقول: هل ما تمت إعادة صياغته وفق ترتيب خاص لمستويات الضروريات الخمس، واعتبار كلية الدين في آخر سلم تلك الكليات[2]، يتناسب مع فقه الخطاب الشرعي عند العلماء الأصول والفقه كما تم عبر نظرهم العلمي ومسلكهم الشرعي؟

كما تحضرنا في هذا الصدد أطروحات أخرى تدعو إلى إقحام مقاصد أخرى جديدة ضمن الكليات على سبيل الاعتبار التسلسلي، محكوم بعلاقة التصاعد والارتقاء، كإدراج «ضرورة الوحدة»[3] ضمن هذه السلسلة، فهل ذلك التصور يفي بالمنهج العلمي المرسوم أصولياً وفقهياً في ذلك الاعتبار؟

---

(١) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٠٧.

(٢) انظر: الجابري، محمد عابد. «قيم ثقافة السلام في الديانات السماوية»، مجلة فكر ونقد، المغرب، دار النشر المغربية، ع٨ (س١/١٩٩٨)، ص١٠.

(٣) حمادي، إدريس. «المجتمع في ضوء الشريعة الإسلامية، المقاصد والوسائل»، مجلة فكر ونقد، المغرب، دار النشر المغربية، ع٥ (س١/١٩٩٨)، ص١١٣.

ثم ما هي إمكانات اعتبار قيمتي حرية التعبير وحقوق الإنسان ضمن الكليات المقاصدية الكبرى المعتبرة؟ كما اقترح ذلك المرحوم عابد الجابري في كتابه: الدين والدولة وتطبيق الشريعة[1]؟

وإلى أي مدى يمكن قبول مسألة العدل وإدراجها ضمن الكليات الضرورية كما اقترح ذلك الدكتور أحمد الخمليشي في كتابه وجهة نظر؟ وهو يتساءل: «أليس هناك ما هو أنسب لإضفاء صفة مقاصد الشريعة عليه؟»[2]. وهل ما تم اقتراحه من وجهة نظر الأنسبية قد مر عبر مسالك منهجية مفضية إلى القطع، وتم ضبطه بأدلة شرعية إما نصية يفيد كليته القطعية، أو استقرائية لكل الجزئيات النصية القاصدة لتلك «ضرورة العدل»؟.

يحسب لأغلب هذه الأطروحات، على قيمتها المعرفية وأهميتها الفكرية في فتح باب البحث والنظر في تجديد الفكر المقاصدي وفق متطلبات العالم والعصر، لكن رغم ذلك كله تبقى محاولات في نظري تحكمها خاصيتان أساسيتان:

الأولى: خاصية التخصص: فكل رؤية من تلك الرؤى تنزع

(١) الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦م، ص١٩٠.

(٢) ـ الخمليشي، أحمد. وجهة نظر، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٩٨٤م، ١/ ٢٤٩، ٢٥٠.
الخمليشي، أحمد، وجهة نظر، الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه، الدار البيضاء: دار نشر المعرفة، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، ٣/ ٥٩، ٦٠.

من حيث مبدئها إلى نزعة التخصص التي ينطلق منها كل واحد من أصحاب تلك النظرات، من ميدان موقعه ومجالات اهتمامه، فيعتبر القضية أو القيمة التي يشتغل عليها في حقله المعرفي جوهرية وضرورية الاعتبار، ومِنْ ثَمَّ تحتاج إلى تشكيل جديد وصياغة جديدة وفق رؤية منسجمة مع ميادين البحث ليعطى لها الاعتبار المناسب.

الثانية: خاصية تأثير الواقع: لا يمكن إغفال الواقع وسلطاته القوية في التأثير على التقصيد العلمي للقيم والكليات الواجب حفظها والعناية بها في الواقع الإنساني، إلا أن تلك السلطة لا ينبغي أن ترد بثقلها على حساب السلطة الشرعية التي جاءت من أجل خدمة الإنسان ورعاية مصلحته حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد له اضطراراً، لكن الذي يبدو أن تلك الأطروحات غلبت عليها تلك السلطة الواقعية ففرضت عليها التفكير في قضايا بدأت تطرح نفسها بشكل ملح على عالم الإنسان المعاصر.

إلا أنه في اعتقادي أن الأمر ليس كذلك؛ لأن الثوابت الأساسية في التقصيد الشرعي لا تخضع لأي من تلك الإكراهات أو المستجدات، وإنما تفرضها الضرورة الشرعية أولا وبالاستناد الكلي، مع مراعاة الضوابط العلمية في الاعتبار الشرعي لهذه الكليات ثانياً وبالاستناد الجزئي.

إذ كيف تم التقصيد لمسألة العدل، مثلاً، ضرورة كلية من

الكليات المعتبرة الواجب حفظها على سبيل الأولوية، هل باعتبار الأصول الشرعية ومسالكها المعروفة؟ وهل يمكن اعتبارها كلية على نحو مستقل عن الكليات الأخرى؟.

وبعد ذلك كله، ألا يمكن أن نعتبر مقصد العدل فرعاً لا يتفرع من إحدى الكليات الخمس: كالدين مثلاً؟ أو النفس؟ أو المال؟.

وكيف أمكن حسبان قيم أخرى كقيمة الحرية مثلاً إحدى القيم والمقاصد الضرورية المستقلة المطلوب حفظها وحمايتها، بالقدر الذي يتم به حفظ وحماية كلية الدين مثالاً؟

وهكذا باقي المقاصد والقيم الأخرى التي جعلها البعض مشاريع كليات ضرورية في الواقع المعاصر.

بصيغة أخرى يفصح السؤال عن نفسه: ما هي المسالك لعلمية المستند إليها في التقصيد العلمي لتلك الضروريات أو الكليات أو المقاصد المزعوم اعتبارها على وجه الضرورة في الواقع المعاصر؟ أم أن هناك اعتبارات أخرى لا يعلمها غير الآملين في ذلك الزعم؟.

وما ينبغي تسجيله في هذا الصدد هو أن هذه القيم العظمى والمثلى المذكورة كالحرية والعدل والمساواة والوحدة والأمن... كلها قيم ومقاصد لم تفرط فيها الشريعة الإسلامية أَلبتة، بل دعت إلى احترامها وصيانتها في مناسبات عديدة من القرآن والسُّنَّة سواء على سبيل الوجوب، أو غيره، بحسب مقتضيات النصوص

ودلالاتها. «وهذه الخمسة في مفهومها ينبغي تمييزها عما يسمى بالقيم العليا من مثل: الرحمة والعدالة والمساواة، وما شابه، فهذه القيم تسري في تلك الخمسة سريان الماء في الورد، وليست هي مقاصد في حد ذاتها، بل هي روح للمقاصد وللوسائل وتشتمل على أحكام كلية وتؤثر في فهم واستنباط الأحكام الجزئية»[1].

إلا أن ما ينبغي التنبيه إليه في هذا الصدد هو أن هناك فروقا[2] دقيقة بين اصطلاحات العلماء للمقصد والكلي، وأقل هذه الفروق أن الكلي أعم وأوعب من المقصد، والمقصد أخص منه وأضيق، فبينهما علاقة عموم وخصوص فكل كلي مقصد وليس كل مقصد. فالحرية مثلاً والعدل أيضاً وكذا الوحدة مقاصد شرعية حقيقية ثابتة بالنصوص الكلية والجزئية، وجب حفظها والعمل على حمايتها والتمكين لها، غير أنها لا تمثل بالضرورة كليات ضرورية بالاعتبار المقاصدي المرسوم وفق الترتيب الكلي، المندرج في ما يترتب عن خرم الكليات؛ لأنها بحسب التقسيم الإنساني والواقعي مستوعبة ضمن الكليات الخمس المحددة سلفاً.

لكن في البيان نفسه، لا بد من الإشارة إلى ضرورة مراعاة الترتيب المصلحي لتلك المقاصد الجزئية بحسب الأقرب فالأقرب، أو الأولى فالأولى بحسب حالات الأمة في واقعها

(١) تجديد علم أصول الفقه، الواقع والمقترح، مرجع سابق، ص٣٨.

(٢) لنا عودة لهذا الموضوع في مناسبة أخرى قريبة أكثر تفصيلاً.

المعيش، ومآلاتها في مستقبلها القادم، خاصة في ظل المتغيرات السريعة والملفتة؛ لأن من المقاصد الجزئية ما ترتقي من أدنى إلى أعلى في سلم الأولويات، لتقترب من الاعتبار الكلي الضروري في مستوى الحفظ والرعاية. فمقصد العدل مثلاً في الوقت المعاصر يمثل مقصداً مطلوباً بالاعتبار الأولي عن باقي المقاصد، وإن لم يعتبر كليا على وجه الضرورة. وإن كان الأمر كما يقول البعض أن «المقاصد منظومة معقدة ليست على نسق أولي بسيط مثل الهرم أو الشجرة أو الدائرة، فهي بالتعبير المنظومي المعاصر أقرب ما تكون لما يعرف بالمنظومة الشبكية المتعددة الأنساق والأبعاد؛ أي: إنه يمكن النظر إليها من بعد الضروريات والحاجيات والتحسينيات على نسق هرمي، تحتل فيه الضروريات قاعدة الهرم والحاجيات وسطه واالتحسينيات قمته، ويمكن أيضاً النظر إليها من بعد العام والخاص والجزئي على نسق هرمي مقلوب. . .»[1].

وختاماً يمكن القول: إن كل ضروري من الضرورات لم يتم التنصيص عليه بصيغة مباشرة في دلالتها القطعية، أولم يمر بالمسلك الاستقرائي المفيد للقطع واليقين، لا يمكن اعتباره كذلك؛ لأنه لم يخضع للحدود المنهجية والضوابط الشرعية التي كانت وراء التأسيس العلمي للكليات الخمس، كما تم بيان ذلك مع الإمام الشاطبي وغيره من علماء الأصول.

---

(١) فقه المقاصد، جاسر العودة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، ص٢٧، ٢٨.

المدخل الرابع
مدخل التشغيل

١ ـ في أهمية التشغيل:

لقد هيمنت على الكتابات الأصولية نزعة التجريد في بيان القواعد والأدلة، وسمة السجال العلمي في إثبات حجية الأصول زمناً غير يسير، فبات واضحاً الخلو السلبي للأمثلة الواقعية والتطبيقات الفقهية التي يسترشد بها الفقيه أو المجتهد في النظر الفقهي، حتى أضحت الأمثلة معدودة ومحفوظة لدى الباحثين في أصول الفقه، كمثال الخمر مع النبيذ في بيان علة القياس... الذي لا يكاد يخلو مصنف أصولي من التمثيل وفقه، لكن المفترض وفق طبيعة علم أصول الفقه ربطه بالتطبيقات الفقهية المرتبطة بواقع الناس وأحوالهم، وهذا باب واسع من مداخل التجديد الأصولي المعاصر لبيان حجية القواعد وقيمتها العلمية، وبيان إمكانات الاستئناف الثقافي للحلول الواقعية للنوازل الطارئة.

وقد نبه الإمام الشاطبي إلى هذا الخلل الكبير في موافقاته قائلاً: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً فى ذلك، فوضعها فى أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له، ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه»[1].

لذلك، فانطلاقاً من هذا الباب؛ فإننا لا نرى عيباً مطلقاً في أصول الفقه التي تم تأصيلها علمياً من قبل العلماء بالبيان والاستدلال، إنما العيب في عدم قدرتنا على تفعيل تلك القواعد والأصول، ووفق متطلبات عصرنا وتكييفها مع الحوادث الطارئة؛ لأن الأصول بقيت على حالها كما بدأت أول مرة مع الشافعي، ولم يتم تغيير أصل فيها أو قاعدة من قواعدها، رغم مرورها أمام جهابذة هذا العلم؛ أمثال الجويني والغزالي والشاطبي بل حافظوا عليها تفعيلا وتطبيقاً.

٢ ـ في مسالك التشغيل:

تتنوع المسالك العلمية في تشغيل علم أصول الفقه ومنحه البعد التطبيقي المناسب حتى يستعيد حيويته، ومن تلك المسالك:

---

(١) المرافقات، مرجع سابق، ١/٢١.

أ ـ إعادة علم أصول الفقه إلى أصله:

من مسالك التجديد في هذا المدخل العمل على إعادة أصول الفقه إلى أصله الذي هو الفقه، فأصول الفقه نشأ لا لينمو بمفرده ويرعى على انفراد، بل ليعمل على تطوير الفقه، وكل مهمة خارجة عن هذه البوصلة العلمية المنوطة تعتبر خارجة عن السياق العلمي والتاريخي لعلم الفقه وأصوله. ونحن نعتقد أن انفصال علم أصول الفقه عن مرجعيته الفقهية أسهمت في تجميد النظر بقواعده أكثر من تشغيلها، ولا يمكن استعادة النظر التشغيلي والإعمالي لتلك المبادئ المنهجية إلا باستثمارها في التطبيقات العلمية والتمثيلات التنزيلية في واقع المكلفين.

ب ـ تطوير الدراسات الفقهية في علاقاتها بالأصول:

لقد غرقت أغلب الدراسات المعرفية والبحوث العلمية المنتمية للمجال الأصولي في المجالات النظرية، مستأنفة السياق التاريخي الذي رسمته سابقاتها مع وجود فوارق من حيث القوة والمتانة العلمية التي وسمت دراسات المتقدمين، فتمحورت حول الفكر الأصولي عند رجالات العلم ونظاره أو الاختصاص المتعين في بعض المباحث الدقيقة، إما نظرياً أو عند بعض المتضلعين فيها والمتميزين في مدارستها، فلم تقدم إضافة نوعية للدرس الأصولي تعمل على إخراجه من ضيق الفقه النظري إلى سعة الجانب العملي التطبيقي.

والدراسات الأصولية اليوم مطالبة بتحقيق قفزة نوعية في

مجالات اشتغالها؛ من خلال العمل على تطوير الدراسات الأصولية العملية التطبيقية في علاقتها مع الفقه العملي، ولن يتأتى لها ذلك إلا بإعداد تصور من الأهداف والمقاصد المرجوة من تلك الدراسات، فغياب المقصد الأساسي عند المشتغلين بالدرس الأصولي وفق رؤية تجديدية يفقد البوصلة، فتكون أغلب الدراسات عشوائية غرضها إعداد دراسة فحسب مهما كانت نتائجها.

إن تجديد النظر الأصولي بهذا المعنى وتطويره يبدأ من «إبراز القواعد التي انطوت في هذا العلم، ولم توظف على الوجه الذي يتوسع به علم الفقه، وتفتح فيه أبواب وسبل أخرى، وتزاد فيه مآخذ أخرى مرتبطة بالنصوص الشرعية؛ بألفاظها أو مقاصدها أو بهما معاً، وإلى إلباس هذا العلم لبسة جديدة تنجذب بها قلوب طلبة العلم الشرعي إليه على مقة، وإلى ربطه بالواقع ربطاً قوياً، وإلى غير ذلك من الأمور التي يتم بها هذا الأمر ـ التجديد ـ المتشوف إليه، وهي أمور لا يخفى على ذي بصيرة بهذا الأمر أنها تحدد بنظر أهل العلم الذين يصرفون نظرهم على هذا الموضوع، ويبذلون في شأنه جهدهم وبحكم الواقع وحال هذا العصر»[1].

والكلام هذا موجه إلى المقيمين على الشأن العلمي؛ ابتداء من رؤساء الجامعات والمعاهد وإلى مسؤولي الوحدات العلمية

(١) السريري، تجديد علم أصول الفقه، ص١١٨.

البحثية في التخصص الفقهي والأصولي، ثم إلى الأكاديميين والأساتذة المشرفين على البحوث المختصة، وكذا إلى الطلبة المعدين للدراسات والمنجزين للبحوث، ثم إلى الكتاب والمفكرين ومجموعات البحث الحرة. كل من مجال تخصصه وموقعه مسؤول في هذا السياق على تحمل هذه المسؤولية ورعايتها حق الرعاية، حتى نصل إلى تلك الخطوة من تشغيل علم أصول الفقه وتطوير أدائه العلمي.

فمثلاً أغلب المدارسات المنجزة حول أصل القياس أو المصلحة المرسلة انحصرت مباحثها في الدراسات المفهومية التي تأخذ قسماً كبيراً من البحث، ثم في التقاسيم والأنواع الخاصة ثم الدراسة التاريخية؛ أي: تطور المفهوم ودلالاته عند كل عالم أصولي، وإن كانت هناك تطبيقات لم تخرج عن التي تواترت عبر التاريخ من أمثلة معدودة في كتب الأصول، أما الإجابة الحقيقية أقصد الاجتهاد المعاصر في حل القضايا الطارئة بنفس تلك الأدلة والأصول فتكاد تكون منعدمة.

المطلوب في هذا الصدد، وبناء على هذا المدخل التشغيلي ليس ما ذكر فحسب، بل تجاوز ذلك بالتركيز على ثلاثة عناصر هامة:

الأول: إشباع الدراسات الأصولية بالأمثلة التطبيقية من الفقه الإسلامي حتى يتبين مدى حجية الدليل، وصدقيته في الإجابة عن الأسئلة المعروضة في الواقع المعيش.

الثاني: ربط الدراسات الفقهية بالدراسات الأصولية دون الفصل بينهما؛ لأن الحضن الحقيقي والأصلي لعلم أصول الفقه هو الفقه، وإخراجُه من موقعه ومرتعه نزع لقيمة الحياة التصريفية منه.

الثالث: جرد أهم الإشكالات الاجتماعية والإنسانية والحضارية المحتاجة إلى حلول واجتهادات علمية وفقهية، ثم تطبيق تلك القواعد والمبادئ الأصولية عليها بغية تشغيلها.

٣ ـ بين المقاصد والأصول:

تعتبر مسألة دعوى فصل المقاصد الشرعية عن أصول الفقه من القضايا الشائكة التي تعوق مهمة التجديد الأصولي في الآونة الأخيرة.

وتأتي الدعوة في اعتقادي إلى تأسيس علم جديد نابع من علم أصول الفقه من عدم استصحاب الأسس المقصدية لنشوء علم أصول الفقه، والشروط التاريخية والعلمية للاستعانة به. ويتأكد هذا الأمر حينما يتم ربط هذه الدعوة بمقاصد التجديد الاجتماعي والحضاري في كيان الأمة، لذلك فإن النظر في هذا الاختيار العلمي ينبغي أن يحمل على السياق التاريخي الذي نشأت فيه تلك الدعوة.

وتجدر الإشارة إلى أن ما حصل للمعرفة الأصولية من حيث العناية بها وإفرادها بالدراسة والبحث، هو ما يحصل في الآونة الأخيرة مع المعرفة المقاصدية؛ فأصول الفقه لم يدرس علماً

مستقلاً تم تقعيده وإنشاؤه من فراغ، وإنما تخلق ونشأ في رحم الفقه، وكذا مقاصد الشريعة؛ إذ عاشت بدايتها الأولى في علم الفقه، إلا أن إيلاء علم أصول الفقه بالاهتمام، وعدّ مقاصد الشريعة فرعاً عنه، حال دون منح العناية الكافية نفسها لمبحث المقاصد؛ لأنّها كانت تشكل روحاً تسري في الآليات المنهجية المستثمرة، ومعنى مضمراً في الخطاب الفقهي.

لذلك فإن تجربة الانبثاق العلمي لأصول الفقه، واستقلاله المعرفي من جوانب الدراسة العلمية والنظر العقلي، لا ينبغي أن يتكرر في نظري مع ما يراد الاصطلاح عليه «بعلم مقاصد الشريعة»، وذلك لأسباب أذكرها على سبيل الإيجاز، وأهمها:

أ ـ بقراءتنا العلمية للبناء السياقي لنشأة العلوم، نلمس انتفاءً بيّناً لإشكال مظنة الدعوة الضرورية لتأسيس العلوم، أو لخلق علم جديد اسمه «علم المقاصد»، على سبيل الاستقلال عن علم أصول الفقه؛ لأنّ علم أصول الفقه، المؤسس سلفاً مصححاً ومنقذاً للمعرفة الفقهية، ارتبط بناؤه على إشكال ضبط الاجتهاد الفقهي وفق مساره المرسوم، فكان لشرط الضبط ورود في حالته العلمية، لكن يفتقر علم المقاصد إلى هذا الشرط؛ لأن علم أصول الفقه لا يستصحب في ذاته إشكالاً معرفياً؛ لأنّه متمدد الأبعاد في النظر، وإنما الإشكال حسب اعتقادنا في تفعيل قواعده، ثم كذلك في الغياب النظري لإعمالها واستثمارها، ومبادئ المقاصد جزء من ذلك.

ب ـ لا ينبغي إغفال الانتساب التاريخي والانصهار العلمي بين علمي أصول الفقه و«علم مقاصد الشريعة» مع علم الفقه، ولعل الولادة «القسرية» لعلم أصول الفقه، وما آلت إليه من انزياحات علمية على مستوى النظر، من تجريدية علم الأصول وتخلفه عن الخدمة القويمة للفقه، يعسّر من مسألة إنجاب علم جديد على مستوى الفعل في ثوب المقاصد، بل ستكون ولادته «قيصرية» تضر مبدئياً بصحة علم الفقه أولاً، وبعلم أصوله ثانياً، الأمر الذي يقلل في اعتقادنا من جدوى ذلك الاستقلال بناء على هذا النزيف العلمي المتسلسل.

ت ـ إن صلب الإشكال الذي تفتقت عنه دعاوى تأسيس علم جديد هو علم المقاصد تتركز في تطوير الاجتهاد الفقهي، حتى يساير واقع العالم وضرورات العصر. ويبدو أن هذا الشرط يختفي في هذا الشأن؛ لأنّه يستحيل النظر الفقهي بالاعتماد المنفرد على المقاصد، بل لا بدّ من المرور بإعمال (قواعد) و(أصول) الفقه، والمقاصد جزء لا يتجزأ منه كما سلف. فالعلة إذن من إنشاء علم جديد مستقل كعلم المقاصد هو أن علم أصول الفقه لم يعد يفي بالحاجات العلمية[1]، التي أسس من أجلها سلفاً، وعليه ينبغي استبداله وإحلال علم جديد محلّه هو علم المقاصد، في حين أن العلوم تعلن عن ظهورها حالة وجود فراغ حقيقي، إما لأجل حاجة ضرورية لا بديل لها من قبل، وإما بعد

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص١١١.

استفراغ الوسع في استثمار العلم القائم، مع عدم القدرة على سداد الحاجة، ولا يمكن استدراكها إلا باستحداث علم جديد. إلا أنه لا يوجد مثل هذا الأمر في قانون التاريخ السياقي للعلوم حتى يحدث علم المقاصد علماً جديداً إما بديلاً أو مستقلاً؛ لأنّ حقيقة المسألة لا تنحصر في علم أصول الفقه بقدر ما تتمثل في طرق تفعيله، واستثمار جميع قواعده، بما في ذلك قواعد النظر المقصدي.

ث ـ إن الدعوة إلى إنشاء علم جديد، إما بديل أو مستحدث، دون استفراغ الوسع الاجتهادي، وإمعان النظر العلمي في العلم القائم على سبيل الاستثمار والتوظيف والتفعيل، سيدفع بالتأكيد إلى التفكير في إنشاء علوم أخرى بالمسوغات نفسها والحيثيات المذكورة سلفاً، وإن لم تدع الضرورات العلمية إليها، سواء كانت علمية أو تاريخية أو سياقية، الأمر الذي سيؤثر في فاعلية العلوم وقدرتها على أداء مهمتها التي لأجلها أنشئت، لذلك فإن خصوصية التحفظ من منطق التفكير التأسيسي للعلوم تضمر في الغياب من جانب الوجود.

المدخل الخامس
مدخل التكميل

لا نقصد بهذا المدخل أن علم أصول الفقه نشأ وترعرع ناقصاً حتى نعمل على تكميل ذلك النقص الحاصل فيه، كلا؛ ليس هذا هو المقصود، وإن كنا لا نعدم إمكانية ذلك في حق منتجه ومبدعه من العقل البشري الذي وصفه الشرع بالنقص والقصور، إنما مرادنا من ذلك؛ أن هذا العلم مع تقادم الزمن وتطوره عبر السياق التاريخي وتطور الحياة الإنسانية؛ بظهور مستجدات كثيرة ومتسارعة بشكل غير مسبوق؛ ظهرت معها علوم كثيرة وتخصصات دقيقة متشعبة، بات علم أصول الفقه في حاجة ماسة إليها في استكمال دوره، والقيام بمهامه التي وكل إليها منذ بداية نشأته على الوجه السليم والكامل.

لكن في نفس السياق؛ قد يتساءل أحدهم: كيف وأنتم تدعون إلى مهمة التنخيل حينا تقيمون دعواكم هنا على تكميل علم أصول الفقه بما يمكن الاستعانة به في مهمة تجديده؟

والجواب: إنه سؤال وجيه له ما يسوغه بالنظر إلى تباين الدعوتين من حيث المبدأ، لكن تحرير النظر في ذلك يجد أحقيته في مبدأ المنفعة وقاعدة الصلاح في مدخلي التنخيل أو التكميل معيارين رئيسيين في قبول أية دعوى في ذلك.

فدعوى مدخلية التنخيل مسلكاً من مسالك التجديد الأصولي، كما سلف الذكر، موثقة بغربلة علم أصول الفقه مما ليس فيه منفعة وفائدة عائدة على مقصود العلم ونتائج الاشتغال عليه؛ أيْ: أن أيّ علم أو مبحث أو مطلب لا يؤول بالفائدة العملية على علم أصول الفقه فلا طائل من استمرار استدعائه في النظر الأصولي، بل قد تكون له تداعيات سلبية عليه، فوجب بذلك تصفيته منه، ونفس التصور ينبغي أن يستحكم النظر في مدخل التكميل.

وعليه، فلا يمكن لعلم أصول الفقه تجاهل الفوائد العلمية لعدد من العلوم الناشئة بعد ظهوره، وخصوصاً في الحياة المعاصرة سواء على المستوى المنهجي أو الموضوعي. وهذا النظر قائم بالأساس على القاعدة الأصولية ابتداء «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، وما شابهها كقاعدة «ما لا يتم المطلوب إلا به فهو مطلوب».

وما دام مبلغ غاية علم أصول الفقه يتمثل في خدمة التنزيل الفقهي للأحكام الشرعية على مواقع الوجود الإنساني، فإن مدى الاستفادة من العلوم الأخرى على سبيل التكميل تنحصر في أربعة أصناف من العلوم:

الأول: علم خاص بتحقيق النظر في أسس التكليف

وأصوله؛ أي: له علاقة بنظرية المعرفة العلمية لعلم أصول الفقه، وهو علم نقد علم أصول الفقه.

الثاني: علم خاص بالمكلف، وهو العلم القارئ لنفس المكلف ويدرس أحواله التربوية، وهو ما يسمى بعلم النفس، وخصوصاً شقه علم النفس التربوي وما له علاقة علمية به.

الثالث: علم خاص بواقع المكلف وهو ما يهتم بواقع المكلف وما يتصل به، وذلك ما يسمى بعلم الاجتماع البشري، ويمكن الاستفادة في استمداده من باقي العلوم الأخرى المكملة سواء كانت إنسانية أو علمية.

الرابع: علم خاص بمستقبل المكلف؛ أي: العلم الذي يرصد مستقبل الإنسان والتوقعات المحتملة على جميع الأصعدة، وهنا تدخل أيضاً كل الفروع العلمية المرتبط بهذا العلم حسب المجالات.

ويجدر التنبيه هنا؛ أن العلوم المشار إليها صنفاً آخذةٌ صبغةَ الصفات العامة، وما ذكر ردفاً عليها وتمثيلاً لها إنما هي أمثلة متعينة، وإلا يمكن إلحاق كل علم له خدمات من جنس تلك الصفات بها، شريطة إتمام الواجب والمطلوب المراد إدراكه في علم أصول الفقه.

أولاً: علم النقد، أو علم نقد علم أصول التكليف

١ ـ أهمية نقد علم أصول الفقه:

وهذه دعوة إلى تأسيس علم جديد يقوم على نقد علم أصول

الفقه[1] بقصد إضافة نوعية على مستوى التجديد العلمي؛ لأن للعمل النقدي قيمة كبرى وأهمية قصوى في تطوير العلوم، ولعل ذلك يبدو جلياً فيما خلَّفه من أثر في علوم الحديث بقواعد الجرح والتعديل؛ التي خدمت الحديث الشريف خدمة جليلة، والأمر نفسه نلحظه في علم التاريخ والسِّيَر؛ من تحقيق للأحداث، وتدقيق في الأخبار. وكذا في الحقل الأدبي وما قدمه النقاد من إضافات نوعية للنتاج الأدبي بجميع أجناسه، وعلم أصول الفقه شهد هو أيضاً مراحل ومحطات عبر تاريخه، كان للعمل النقدي فيها أثر بالغ في صياغته وبنائه، ومما زاد من شدة هذا التأثير ظهور المدارس الأصولية المختلفة المناهج، وكذا المذهبيات الفقهية، وبقدر الخلاف العلمي الذي تركه هذا الوضع، صاحبه نمو حركة النقد والتحقيق في المعرفة الأصولية، ولم يقتصر النقد في علم الأصول على الجوانب العلمية فيه، كما لا تكمن قيمته في تأثيره على تاريخه، ومراحل تطوره فحسب، بل تتمثل ـ أيضاً ـ في نشدان المعرفة القطعية واليقينية في أصول الأدلة، بعدما كان بعضها تحت سلطة المعرفة الظنية، كما هو الشأن بالنسبة لتحقيق القطع في الأصول لدى الشاطبي باستدلالاته العلمية ومسالكه المنهجية.

إضافة إلى أن عملية النقد واستمرارها، بمقدمات علمية صحيحة، ترقى إلى التماس نتائج صحيحة، يتم بها تمييز صواب

(١) انظر: مشروعنا في نظرية النقد الأصولي وكذا الخطاب النقدي الأصولي المعاصر، الحسان شهيد، الكتابان من إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لسنة ٢٠١١هـ ـ ١٤٣٢م.

الرأي من خطئه، ويساعد على حل الإشكالات الأصولية، وتحرير النزاع فيها، ومن أعمق هذه الإشكالات التي صاحبت المعرفة الأصولية ذلك التداخل العلمي بين علم الكلام وعلم أصول الفقه مثلاً، مما حدا بالبعض إلى التنبيه على خطورة أثره السلبي في حقيقة أصول الفقه ووظيفته، من ذلك مسألة التعليل التي تولدت عنها نزاعات في أغلب المباحث الأصولية، فانقسم العلماء بين ناف للتعليل، ومثبت له؛ كل حسب وجهة نظره العقدية والمذهبية، واختلفوا في تفسير العلة، هل هي بمعنى الأمارة، أو المصلحة، أو الحكمة؟ وتفسيرها بالحكمة نتج عنه إشكال آخر وهو: ما المقصود بها؟ وإلى هذه المسألة يشير بعض النقاد الأصوليين وهو يقف عند محل النزاع فيها: «وعبارة أهل الكلام في تفسير الحكمة أنها إثبات داع راجع إلى جميع ما فعله الله وأراد، وإن خفي على خلقه أو أكثر منهم، والمرجع بهذا الداعي إلى علم الله تعالى بالمصالح والغايات الحميدة، وسبب وقوع الخلاف؛ ذلك أن قوماً ممن أثبت الحكمة، وغالوا في ذلك فأوجبوا معرفة العقول للحكمة بعينها على جهة التفصيل، فجاؤوا بأشياء ركيكة، فردَّ عليهم ذلك طائفة من الأشعرية، وغالوا في الرد، وأرادوا حسم مواد الاعتراض بنفي التحسين والتقبيح العقليين، واستلزم ذلك نفي الحكمة، فتجاوزوا الحد في الرد، فوقعوا في أبعد مما ردوه وأشد، وخير الأمور أوسطها»[1].

(١) اليماني، ابن عبد الله المرتضى، إيثار الحق على الخلق، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، ص١٧٠.

عبر هذا السياق العلمي وتاريخه كان الخطاب النقدي يمحص المعرفة الأصولية، ويجردها مما ليس من صلبها، ويكشف عن الأسباب الحقيقية وراء الإشكالات والمسائل، إضافة إلى قيامه بترشيد الفكر الأصولي وإعادته إلى بحث الموضوعات الحقيقية، التي تخدم وظيفته وغاياته التي أُسِّسَ لأجلها.

٢ ـ في ضرورة النقد الأصولي:

لا يسلم علم من العلوم التي أنتجها العقل البشري من نظرات نقدية سواء على سبيل النفي أو الإثبات أو التقويم، وهذا مشاهد عبر سياقاتها المعرفية والتاريخية؛ لأنه بكل بساطة آلية إنتاجها محكومة بقصر النظر والعجز عن الإحاطة بعلمي الشهادة بلهَ عالم الغيب، وكما أن العلوم لا تكتمل مع أن النقود لا تنتهي، وإن بدا تراكمها عبر عقود وقرون، فإن العمل النقدي يبقى له قدره المعتبر في التطوير من جهة، ومكانته العلمية من حيث صعوبته من جهة ثانية، ويعتبر العمل النقدي في علم أصول الفقه مستوى متقدماً في الدراسة والبحث الأصوليين، باعتباره عملاً شاقاً يتطلب استفراغاً للوسع الفكري، وإعمالاً للجهد العقلي في تحقيق المباحث وتقويم الآراء وتمحيصها؛ بحسب قوتها وضعفها، وذلك لاعتباراتٍ أساسية:

أولاها: أن النقد عمل علمي يتأسس على معرفة علمية سابقة بموضوع البحث والدراسة، واطلاع واسع على مباحثه وموضوعاته.

وثانيها: أن العمل النقدي ينطوي على أحكام قيمية تتعلق باجتهادات علمية، واختيارات أصيلة، من حيث استدلالاتها وأسسها القائمة عليها.

وثالثها: أن هذه الأحكام القيمية النقدية يفترض فيها المعرفة القطعية بالأسباب العلمية للتخطيء والتصويب.

لذلك فإن الفكر النقدي الأصولي ينطلق من خطوات علمية أساسية، وينتهي إلى نتائج قيمية تسهم في بناء المعرفة الأصولية وتطورها، أما الخطوات العلمية فهي:

أ ـ خطوة المعرفة العلمية:

وذلك بفهم كل ما يتعلق بالجوانب العلمية لموضوعات علم الأصول ومباحثه، وهذا يقتضي من الأصولي أن يكون واسع الأخذ من مناهل هذا الفن، ومظانه قديماً وحديثاً، واقفاً عند اصطلاحاته، ومفرداته، ورموزه، وأساليبه الخاصة، ولغته الأصولية، فاهماً لمشكله، وكاشفاً عن حلول غوامضه، ومدركاً لأبعاده الفقهية، ومقاصده العلمية، والوظيفية.

ب ـ خطوة سعة الاطلاع:

ويقصد بذلك أن يطلع على كل ما صُنِّفَ في الموضوع، وأن يقفَ على منتهاه، حتى يبلغ مرتبة جهابذته، بل يتجاوز ما وصل إليه غيره، فيطلع على ما لم يكن ضمن مطالعات صاحب العلم؛ وذلك باستيعاب وتفكر ليتسنى له التحقيق في الآراء والمذاهب، وإلى ذلك أشار الإمام الغزالي بقوله: «وعلمت يقيناً

أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك، ثم يزيد عليه ويتجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فسادٍ حقاً»[1].

ج ـ خطوة الدراسة:

ويعني ذلك أن تتم دراسة المباحث الأصولية وموضوعاتها دراسة علمية بردها إلى أدلتها، وما يتفرع عنها من قواعد ومبادئ، وما يرتبط بها من مسائل، ثم عرض ما ورد من إشكالات، تخلص الدراسة إلى بناء معرفة أصولية بتمييز الأصول القطعية فيها من الظنية، وكذا تحليل المواقف الأصولية، وبيان طرق ومسالك الاستدلال فيها، مع ضرورة معرفة الاختلافات العلمية. ويقوم النقد العلمي على القضايا الآتية: «دراسة نصوص التراث والبحث عن الأصول التي اعتمد عليها وتحليل اتجاهاته ومفاهيمه وقضاياه، من أجل إيعابه وفهمه قبل نقده ولومه، ثم التمييز في التراث العلمي بين الثابت الذي يستند إلى نصوص الوحي القطعية ومقاصد الشريعة المعتبرة، وبين المتغير الذي يربط بتفاعل العقل الإسلامي مع الشق الظني في الشرع، اجتهاداً في الزمان والمكان وبهمم وإرادات معينة»[2].

---

(١) الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا، وكمال عياد، طبعة دار الأندلس، دت، ص٩٤.

(٢) رفيع، محماد بن محمد، النظر المقاصدي، رؤية تنزيلية، دار السلام، ط١، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م، ص٥٣، ٥٤.

بعد التمهيد بهذه الخطوات الأساس في إدراك المعرفة الأصولية، وحسن الاطلاع على جوانبها، ودراسةِ مباحثِها كافةً، ثم استيعاب الآراء الواردة فيها، يكون الدارس أو الباحث الأصولي قد أخذ بناصية علم أصول الفقه، وبإمكانه ولوج باب النقد.

د ـ خطوة النقد:

بعد تجاوز الأصولي للمقدمات الأساسية السابقة، يصل إلى نتيجتها العلمية؛ التي تتمثل في قدرته على تمييز صواب الرأي من خطئه، وقويه من ضعيفه، وتحقيقهِ في المذاهب مع الاستدلال على صحة أحكامه القيمية بمسالك أصولية معتمدة في الفن، كما يكون قد كسب مهارة فنية في مناقشة الأدلة مناقشة علمية بالطرق الحِجاجية، وفي كيفية رد الاعتراضات الحقيقية والوهمية التي قد تحول دون حصول اليقين والقطع في تقريراته الأصولية، إما بردِّها رداً إلغائياً؛ لعدم دخول معانيها في الأصل، أو رداً تكييفياً بإدخالها ضمن كلية الأصل؛ كما هو الشأن في منهج الإمام الشاطبي، مع دقة الاستدلال على صحة أحكامه القيمية لمسالك معتمدة في هذا الفن.

هـ ـ خطوة التكميل:

لا ينطلق العمل النقدي من دون أساس، ولا يقوم إلا على مقدمات علمية، وهو في الوقت نفسه لا يكون عبثاً أو ضرباً من المناقشات الجدلية العقيمة، كما أن النقد الأصولي ليس معرفة

ذوقية مبعثها اختيارات ذاتية كالنقد الأدبي مثلاً أو شخصية أو حتى مذهبية، وإنما هو عمل علمي فني تشرف مهمته وتعظم غايته؛ بقدر شرف الغرض من علم أصول الفقه وفائدته ومقاصده، فهو ينتهي إلى غايات علمية تسهم في تطوير هذا العلم والعناية به؛ لتحقيق الحاجة التي لأجلها أُحْدِثَ، ولغرضها أُسِّسَ، وأهم هذه الغايات: تقويم الفكر الأصولي، وترشيده، وتوجيهه الوجهة الصحيحة التي يخدم بها البعد التطبيقي والتنزيلي للأحكام الفقهية المستنبطة.

وبناء على هذا التقدير، فإن مهمة الناقد في مجال علم أصول الفقه، بأبعادها التوجيهية والتقويمية للفكر الأصولي تأتي بعد كل هذا متممة للقصور الحاصل، ومكملة للنقص الذي تركه السابقون بعد استفراغ وسعهم في البحث والتأسيس، يقول أبو المعالي الجويني: «.. لأن السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل»[1]. فيظهر إذن أن علم النقد جانب له أهميته في بناء المعرفة الأصولية وتوجيهها ـ حسب الجويني وهو أحد أقطاب هذا الفن ـ، حتى تنشد الكمال الذي يوافق تصريف الأحكام التكليفية في الواقع الإنساني.

ثانياً: علم فقه الإنسان أو علم حال المكلف

إن المكلف المخاطب بفروع الشريعة المستندة إلى أصولها وأدلتها يشكل أحد الأقطاب الكبرى في تنزيل الأحكام الشرعية،

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ١١٤٧/٢.

كما أنه محل ومناط ذلك التنزيل، وعليه فإن الفكر الأصولي مطالب بإيلائه الأهمية القصوى في الاعتبار الأصولي، ولاستكمال النظر الفقهي حري بالفقيه الأصولي إدراك الخصوصيات الإدراكية والنفسية والتربوية للإنسان المكلف، وحتى غير المكلف المشمول بخطاب التكليف لدى المكلف المسلم؛ أي: وفق الاعتبار الدعوي، ومن أهم العلوم المعاصرة المسهمة في ذلك علم النفس، وأهم مستويات التكميل:

١ ـ المستوى المنهجي:

يقوم علم النفس في دراساته العلمية على مناهج علمية طورت من مردوديته في فقه النفس البشرية، كالتجريبية النفسية والاستقراءات الميدانية، والاستطلاعات الاجتماعية، ويمكن لعلماء الشريعة فقهاء وأصوليين استلهام هذه التجارب العلمية والمنهجية والاستعانة بها في فقه حال الإنسان، وبناء القواعد الأصولية المناسبة له في تخريج الحكم الشرعي الملائم له، والذي سيحقق مصلحته التي أرادها له الشارع، وكذا في إدراك ما يمكن أن يؤول إليه في تصرفاته التكليفية.

إضافة إلى ذلك، فإن علم النفس البشري بإمكانه التعرف بوسائله وآلياته العملية المنهجية في معرفة مدى قدرات الإنسان، واستطاعته في تصريف الأحكام الشرعية التكليفية، والقدرة والاستطاعة أحد الشروط الأساسية في الاعتبار التكليفي، فإذا قلنا مثلا «المشقة تجلب التيسير» باعتبارها قاعدة أصولية

فللأصولي أن يكون مدركاً لبداية المشقة ونهايتها، وفي الوقت المعاصر لا تنحصر المشاق في الجوانب المادية الجسدية، بل يمكن لها أن تلحق الجوانب النفسية وما شاكل وجودها؛ من أمراض نفسية خطيرة، قد تتجاوز آثارها من حيث المشقة الآثار الناجمة عن مشقة الأمراض العضوية.

٢ ـ المستوى الموضوعي:

تتعدد الموضوعات والمطالب المختصة بعلم الإنسان؛ سواء في شقه النفسي بكل فروعه المتناسلة في الوقت المعاصر؛ من أمراض كالاكتئاب والوسواس القهري أو الجنون أو ما يسمى بمرض الزهايمر؛ أو حالات إنسانية طارئة كالنسيان والعجز وانعدام القدرة، وهذه كلها مواصفات أمراض أو حالات تخص طبيعة المكلف ودرجات تصرفه؛ وفق التكاليف الشرعية تراعيها الشريعة في التكليف الشرعي، وكما يحتاج الفقيه إلى معرفتها حالة حالة، ومرضا مرضاً، عليه مراعاتها باعتبار اختصاصه الأصولي في تقعيد القواعد أو ترسيخ الاستثناءات الشرعية في تنزيل تلك القواعد.

وتلك نماذج فحسب من المباحث المرغوب الاستعانة بها في تكميل ما يمكن اعتباره نقصاً في الوقت المعاصر، تقاس عليها حالات وأمراض أخرى في باقي العلوم المختصة بفقه الإنسان المكلف ككل؛ من علم نفس تربوي وتعليمي وطب مادي، وكل علم له صلة بالإنسان مناط التكليف يفيد الأصولي

في بناء القواعد الأصولية وتفعيلها على مستوى التنزيل.

ثالثاً: العلوم الاجتماعية والإنسانية، أو علم واقع المكلف

اعلم أن الحديث عن مدخل تكميل علم أصول الفقه بعلوم أخرى كالتي ستأتي تباعاً أخذ منا مأخذاً ودون شعور، وكأننا نتحدث عن الاجتهاد والتجديد في علم الفقه، وهذا أمر جد طبيعي ومنطقي لأننا نبهنا في البداية أن الحضن الطبيعي لعلم أصول الفقه هو الفقه، فينبغي تخريج مسالك علمية لإرجاعه إليه، فالمسألة منهجية محضة.

وما دام التركيز على ربط علم أصول الفقه بمواقع الوجود البشري حتى يتم إحياء غرضه ومقصده من الإنشاء الأول، فإن هناك من العلوم الصائرة مطلوبة بالقصد التبعي للإسهام في إنجاز مهامه المنوطة به، وخاصة العلوم الاجتماعية منها كعلم الاجتماع الإنساني وعلم النفس بتعدد شعبهما ونحوهما. ويمكن حصر تلك الفوائد في المستويات الآتية:

١ ـ المستوى المنهجي:

يمكن الاستفادة من علم الاجتماع من خلال مناهجه العلمية المستثمرة في التأسيس للنتائج؛ كمنهج الاستقراء والتتبع والاقتفاء للحالات والقضايا المعروضة اجتماعياً، وكذا من التجارب السننية والاجتماعية في معرفة الخيوط الرابطة بين المقدمات والملاحظ

والنتائج، هذه كلها آليات منهجية للأصولي أن يستفيد من نتائجها، أولا في بناء القواعد واستنباط الأحكام الملائمة، ويفيد أيضا من آلياتها ومسالكها وتطبيقها على النصوص الشرعية بحسب الجواز والمناسبة. لأن «منظومة الأحكام والتصورات المستنبطة من الوحي باعتباره مصدراً معرفياً غير كافية لتأسيس الفعل، وذلك لسببين:

الأول: أن المنظومة المذكورة تتألف من قواعد عامة كلية، وبالتالي فإن تنزيلها على حالات جزئية وخاصة يتطلب مزيداً من النظر والتحديد، وهذا يستدعي بدوره مزيداً من البحث والدراسة لفهم طبيعة وآليات الفعل الفردي والتفاعل الجماعي.

الثاني: أن تطبيق القواعد الكلية يتطلب إدراك الحيثيات القائمة والظروف المستجدة، ذلك أن تطبيق هذه الأحكام يتوقف على تطابق شروط الفعل النظرية وظروفه العملية»[1].

ولا شك أن استثمار المعرفة الاجتماعية والإنسانية هي من صميم فقه الواقع الذي اعتبرناه ضابطاً أساسياً في التجديد الأصولي، لذلك فإن «الغرب عندما تغير الواقع وتغير البرنامج اليومي نشأت مجموعة من العلوم الاجتماعية والإنسانية باعتبارها أداة لإدراك الواقع، لكنها نشأت من نموذج معرفي مختلف عن النموذج المعرفي الإسلامي، ومن هنا أردنا أن نبني نموذجاً

(١) صافي، لؤي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، ع١، س١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، ص٤٨.

معرفياً إسلامياً يوجه العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويعالج مسائلها ومواضيعها، ثم يستفيد الأصولي من هذه العلوم الاجتماعية المنبثقة من النموذج المعرفي الإسلامي، باعتبارها أداة في يده وشرطاً من شروطه لإدراك الواقع»[1].

كما أنه في إمكان الأصولي اعتماد بعض القواعد الاجتماعية والعمرانية المنتجة اجتماعيا في تطبيق قواعده الأصولية. وكذا بعض الأعراف الاجتماعية التي ينبغي اعتبارها في تشغيل القواعد الأصولية وتطبيق الأحكام الشرعية بناء على قاعدة «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»، وكذا التقاليد القبلية والاجتماعية ونحو ذلك.

فإذن يحتاج علم أصول الفقه إلى أدوات معرفية أخرى تيسر عمل الفقيه في التواصل مع الواقع، فهو «ليس له أداة جيدة في ذلك، ولكن ليس له أداة للوصل بين الحكم الذي توصل إليه وكيفية تنفيذه في الواقع المعيش، فهاتان النقطتان تحتاجان إلى أدوات، وهذه الأدوات هي عبارة عن مسائل العلوم الاجتماعية والإنسانية التي لا يمكن أن نأخذها على علاتها؛ لأنها منبثقة من نموذج معرفي آخر غير النموذج المعرفي الذي نؤمن به»[2].

٢ ـ المستوى الموضوعي:

إن العلوم الاجتماعية والإنسانية تساعد على تشغيل القواعد

(١) جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٥، ٣٦.

(٢) جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٣٦.

الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية المناسبة والملائمة للمكلفين، وذلك من خلال موضوعات ذات العلاقات المشتركة؛ كمسألة رصد التغيرات الاجتماعية التي تؤثر على تحول سلم الأولويات في التمثلات الاجتماعية، والضروريات في المصالح الإنسانية التي ينبغي للأصولي استحضارها في التقعيد للقواعد والتقرير للمبادئ المتغيرة على الأقل في مرحلة متعينة. وفي هذا السياق الدامج بين علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية يقول الدكتور علي جمعة: «نحن ندعو للاستفادة المتبادلة: أن يفيد علم الأصول من المناهج الجديدة، وأن تفيد العلوم الاجتماعية والإنسانية من منهج أصول الفقه نفسه، باعتباره منهجاً يبحث عن مصادر البحث، وطرقه وشروط الباحث بهذه العقلية التي يبحث عن الحجية، والتوثيق والفهم مع مراعاة الظني والقطعي ومرتبة كل منهما، وكذلك المقاصد والمآلات والتعارض والترجيح، وقضايا الإلحاق، وكيف يستفاد من كل ذلك في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو أمر سينتج عنه تطوير ذلك العلم حين يكون قابلا للهجرة إلى عقول علماء تلك العلوم»[1].

إلى جانب ذلك؛ فإن القواعد العلمية المقعدة لفقه الخطاب الشرعي وتنزيله، كما أنها تخاطب المكلف الفرد فإنها تخاطب المكلفين على صيغة الجماعة والمجتمع ككل، الأمر الذي يدعو الأصولي إلى الاستعانة بالمقدمات العلمية والنتائج الاجتماعية في

(١) جمعة، علي، تجديد علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٤٠.

تشغيل الأدلة الأصولية، وتنزيلها على مواقع الوجود البشري.

والقرآن الكريم طافح بالآيات التي تتحدث عن البعد الجماعي والاجتماعي في الإنسان، في معالجته للقضايا الكبرى، وذلك بأساليب تفسيرية عقلانية تستند إلى الشواهد التاريخية الاستقرائية وقواعد علمية و«القرآن كأول مرجع للحضارة الإسلامية، فإنه:

أ ـ تبنى منهجاً وضعياً وعقلانياً يستند إلى الملاحظة والواقعية وذلك في تفسيره للظواهر وفي طرح حججه للجنس البشري.

ب ـ أكد مباشرة أو بالإشارة في نحو سدس آياته الأهمية القصوى للمعرفة والعلم لبني البشر.

ج ـ تحاشى استعمال الحجج أو التفسيرات الفلسفية في محاوراته، مثلا لإقناع غير المؤمنين بوجود الإله الواحد»[1]، فلا بد إذن، من وصل هذا الرصيد المعرفي والمنهجي القرآني بالإنتاج العلمي الاجتماعي داخل المجتمعات البشرية. حتى يستفيد منه عمل التجديد الأصولي في إرساء قواعد تراعي تلك المتغيرات.

إضافة إلى ذلك؛ يسهم فقه تلك التغيرات الاجتماعية في إدراك العلل العلمية أو التاريخية التي كانت وراء تلك التحولات والأسباب المؤثرة فيها، مما سيفيد في ربط تلك العلل بالعلل

(١) محمد الذوادي، المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي، عالم الفكر، المجلد ٣٩، ع١، يوليو/سبتمبر، س٢٠١٠م، ص١٧١.

الشرعية، والتأسيس لقواعد مناسبة للتغيرات الاجتماعية. «لأن عملية التعليل أكثر أهمية لفهم النصوص المتعلقة بالفعل الاجتماعي والسياسي، نظراً لأنها تساعدنا على التحرر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية، ولعل آيات القتال في القرآن الكريم تزودنا بأمثلة هامة بالترابط بين النصوص القرآنية والظروف الاجتماعية، إذ يجد القارئ لكتاب الله توجيهات تحض المسلمين على المبادرة إلى قتال أعدائهم، بينما تأمرهم آيات أخرى باختيار السلام إذا جنح إليه الأعداء، لذلك فإن تطوير فهم واضح لغايات القتال وشروط السلام يتطلب عملية تعليل منضبطة ودقيقة لآيات القتال»[1].

وإذا تحدثنا على الجانب الاجتماعي في الأسرة، فسيساعدنا علم الاجتماع من خلال الدراسات المنجزة حول الأسباب الداعية إلى الطلاق وآثاره على وضع أسس علمية أصولية، يعتمد عليها في إصدار الفتاوى المراعية للمقاصد الشرعية والأحكام المناسبة المرتبطة بالشأن الأسري للتقليل من ذلك، وكذا المبحوثة حول أسباب العزوف عن الزواج، أو ظاهرة شيوع الزنا والمحارم الاجتماعية الأخرى، فهذه أمثلة فقط؛ يقاس عليها غيرها من الظواهر التي تفيد لا محالة في تجديد النظر الأصولي من خلال جوانب التكميل والتطعيم.

(١) صافي، لؤي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، ع١، س١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ص٤٨.

رابعاً: علم المستقبل أو علم مآل المكلف

يعتبر فقه مستقبل الإنسان في مجال التكاليف الشرعية؛ أحد الأسس المهمة في بناء الأحكام وتخريجها بشكل سليم؛ يتوافق مع المقاصد الشرعية سواء في العاجل أو الآجل، وقد عبر عن ذلك الأصوليون بقاعدة اعتبار المآل؛ أي: ما ستؤول إليه الأمور بعد التصرف التكليفي، وخير من عبر عن ذلك الشاطبي حين قال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[1].

١ ـ المستوى المنهجي:

وهذا جانب مهم لا يبعد كثيراً عن المباحث العلمية لما يسمى حالياً بعلم المستقبل أو المستقبليات، فلا ضير؛ بل من الواجب اهتمام الأصوليين الفقهاء بهذا العلم، وتكميل النقص الحاصل في القواعد المعتبرة؛ من حيث الآليات المعتمدة في رصد مستقبل الإنسان، وما ستؤول إليه أحواله، حتى تنضبط الأحكام الفقهية لسنن المقاصد الشرعية. ولهذا فإن اشتغال الفقه الإسلامي بالمستقبليات سيدفعه إلى الاهتمام بالكليات والقضايا الكبرى، «عوض الانشغال بالجزئيات وأحكامها فقط، أيضا

(١) المرجع السابق ٤/ ١٤٠.

يسمح استيعاب الدراسات المستقبلية في الفقه الإسلامي بفروعه المختلفة بالبحث الواعي والمنضبط في قضايا تشهد تغيرات كبرى، وتشرف على الدخول في مرحلة جديدة»[1].

ولا ريب أن ما تطور عليه الأمر من إحصائيات علمية ودراسات منطقية عقلية مفيد في رصد تلك التطورات المستقبلية للإنسان على جميع الأصعدة؛ سواء البيئية أو الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية، كل هذه المجالات أعملت فيها بعض المناهج العلمية الواجب استثمارها في الاستدلال الفقهي والإعمال الأصولي، وفقه المستقبل ضرب من المعرفة الخاصة بالتوقعات الممكن حدوثها، فيعمل الإنسان على تدبير مصالحه الخاصة والعامة وفق تلك التوقعات، سواء على المستوى الاجتهادي أو غيره، يقول المهدي المنجرة وهو أحد المختصين في علم المستقبليات: «إن دور المستقبلية لا يكمن في إصدار نبوءات، إذ يتجلى هدفها في تحديد الاتجاهات، وتخيل مستقبل مرغوب فيه، واقتراح إستراتيجيات لتحويله إلى مستقبل ممكن، فالأمر يتعلق بتسليط الأضواء على الاختيارات قصد مساعدة صانعي القرارات للتوجه نحو الأهداف الطويلة المدى، مع اطلاعهم على التدابير الواجب اتخاذها في الحين قصد الوصول إليها»[2].

---

(١) بلكا، إلياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح، ع٢٠، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧، ص٢٥٥.

(٢) المنجرة، المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، عيون، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩١م، ص٢٧٧.

٢ ـ المستوى الموضوعي:

إن مجالات التنزيل الفقهي المستند إلى الأدلة والقواعد الأصولية الصحيحة تتعدد بتوسع مجالات الحياة الإنسانية العملية في مواقع وجوده، وعليه؛ فإن كل تلك المجالات التي يطولها علم المستقبل حري بالأصولي الفقيه الاستفادة منه في معالجتها، وتحرير النظر الفقهي فيها، سواء كانت اقتصادية بمعرفة التوقعات الاقتصادية للإنسان؛ فرداً أو جماعة أو دولة أو العالم ككل إذا تعلق الأمر بأحكام شرعية تخص الإنسانية جمعاء، أو كانت سياسية بمحاولة إدراك وفهم محتوى الدراسات العلمية المنجزة في شأن التغيرات السياسية الطارئة، وخلق تكييف شرعي يتناسب والمرحلة السياسية المعتبرة، أو كانت بيئية بالوقوف عند أهمية البيئة وعلاقاتها المتشابكة مع حفظ النفوس البشرية، ومدى منحها الأولية في التشريع المقاصدي، حتى لا يقع الاختلال في ثبات الحياة الإنسانية، أو كانت اجتماعية بالتأمل مليا في التغيرات الاجتماعية الطارئة سواء على مستوى الفرد ومعرفة ضرورياته الواقعية واحتياجاته الإنسانية، وأيضا على مستوى الأسرة كإدراك التوقعات الأسرية في رصد عدد نسبة الطلاق مثلاً، وخطورة الموقف في حفظ النسل وموضوعات ظاهرة العنوسة، وأطفال الشوارع واليتامى، ونحو ذلك مما له ارتباط بالأسرة، وبناء قواعد أصولية معتمدة في التخفيف من ذلك، ولنا في أصل سد الذرائع والمصلحة المرسلة الاعتبار المناسب والأكيد في هذا الصدد كما ثبت عند الأصوليين.

ويعتبر أحد الباحثين المهتمين بفقه المستقبل «أن العقل الفقهي المعاصر سيستفيد بدوره أشياء كثيرة لو اتصل بالدراسات المستقبلية وخاض في بعض مواضعها وإشكالاتها، إن عملية الاجتهاد لا تنصب على الماضي فقط ولا الحاضر فقط، بل إنها تشمل المستقبل أيضاً، وكثير من الأسئلة الفقهية ترتبط زمنيا بالمستقبل، وما قاعدة سد الذرائع أو فتحها ـ المتفرعة عن أصل اعتبار المآلات ـ إلا مثال واضح يؤكد هذا الالتفات الفقهي إلى الزمان الآتي وما يحويه من وقائع وأحداث»[1].

(١) بلكا، إلياس، تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل، مجلة التسامح، ع٢٠، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، ص٢٥٤.

المدخل السادس
مدخل التنزيل

١ ـ في أهمية المدخل:

بناء على المرور من خطوة مدخل التكميل يكون التجديد في الأصول؛ وفق ما سبق، قد أفاد من العلوم المذكورة، لاستثمار ذلك الإمداد والاستمداد في محاولة تنزيل الأحكام الشرعية المتحققة من النصوص، بغية تمثل مقاصدها في مواقع الوجود البشري مشخصة بادية للعيان مصالحُها.

فهذا المدخل يكمِل مهمة المدخل السابق، ومفاده أن علم أصول الفقه علم نظري مجرد سيبقى يراوح مكانه ما دام لم يعرف لمدخلَيْ تفعيل قواعده وتنزيل مقاصده على الواقع الوجودي سبيلاً، وتلك إشكالية رهين حلها بشرط التمكين للأمة وظهور القوة لديها، لكن هذا الشرط لا ينبغي توقفه عند حد التمكين والظهور الكليين، إلا أنه إعمالا بقواعد الضرورات وقاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» فإنه بالإمكان العمل على

تنزيل قواعد أصول الفقه بحسب المجالات الممكنة؛ التي لا تحتاج بالضرورة إلى شرط قيام الأمة مؤسسةً سياسيةً على وجه الضرورة، كمجال الفرد ومجال الأسرة ومجال ما يسمى بالمجتمع المدني، بما فيها الأحزاب السياسية والمنظمات غير الحكومية. ففي هذه المجالات متسع من إمكانات تفعيل وتنزيل القواعد الأصولية وفق مقاصدها الشرعية بما يخدم الوضع الإنساني عموماً، دون انتظار نهضة شاملة سواء على صعيد الدولة أو قيام على مستوى الأمة.

وتعتبر مرحلة التنزيل من أواخر المراحل التشريعية في تطبيق الشريعة والتماس ثمراتها، ولعلها أصعبها على الإطلاق؛ لأن بها تظهر الأحكام الشرعية مصرفة ومشخصة في مواقع الوجود البشري؛ حيث يسعد الإنسان بها، وتحقق مصالحه. ولذلك؛ لا بد من توجيه عملية التنزيل الاتجاه الأصوب والمسلك المناسب، المنضبط للقواعد الأصولية السليمة والناجعة. وأغلب هذه القواعد تكون لها صبغة الوسائل والمقاصد والمصالح.

وقد يبدو هذا المدخل محضَ فقهيٍّ، وذلك راجع إلى الترابط العلمي والتشابك المنهجي بين علم أصول الفقه والفقه؛ كما سلف؛ لأنه يصعب الحديث عن تنزيل وتفعيل أصول الفقه دون استصحاب النظر الفقهي، وتمثلاته في مواقع الوجود التكليفي، لذلك؛ فلا غرو إذا غلب على هذا المبحث جانب الأحكام والتمثيل الفقهي.

٢ ـ بين الاعتبارين العقلي والخارجي:

لم يولِ الأصوليون عناية فائقة ـ كما أشار أبو إسحاق ـ للجانب التنـزيلي المتمثل في التطبيقات العملية لأصول الاجتهاد والنظر، وتحصيلها بضوابط تفي بالغرض، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «المقصود من وضع الأدلة أفعال المكلفين على حسبها، وهذا لا نزاع فيه، إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران: اعتبار من جهة معقوليتها، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج، وبيان ذلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجرداً عن الأوصاف الزائدة عليها، واللاحقة لها، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة، وهذا هو الاعتبار العقلي، ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، لازمة أو غير لازمة، وهو الاعتبار الخارجي»[١].

٣ ـ بين المناطين الخاص والعام:

لقد جاءت النصوص الشرعية بأحكام عامة عبارة عن قواعد كلية لتنظيم الحياة الإنسانية على سبيل الكلية، منها ما يراعي الخصوصية الفردية ومنها ما يخاطب الجماعة من المؤمنين، إلا أن تنزيل تلك الأحكام وتطبيق تلك القواعد يحتاج فيه الأصولي الفقيه إلى استلهام قواعد أخرى تعينه في تخريج الأحكام المناسبة والمتعينة لكل حالة من حالاته الوجودية، بالنظر إلى الظروف والملابسات الخاصة لكل نازلة من النوازل. وهذه القواعد ليست

---

(١) المرجع سابق، ٣/ ٢٥.

لها صلة بالمطالب العربية أو الكلامية، وإنما لها صلة بالمطالب الواقعية التي تقرأ الواقع جيداً وتفقه حاجياته وخصوصياته.

وتتمثل نظرية الاجتهاد التطبيقي في التركيز على قاعدتين هامتين اثنتين:

الأولى: تحقيق المناط، **والثانية**: اعتبار المآل.

أ ـ تحقيق المناط:

وهذا الضرب يعتبره الشاطبي وارداً ما بقي أصل التكليف، ولا يدخل ضمن الاجتهاد الكلي القائم على قواعد كلية، بل يتعلق بخصوصيات جزئية ومحال معينة» وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وثبت عندنا معنى العدالة شرعاً افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً»[1].

وهو ضروري لكونه يتعلق بمتغيرات، كأحوال الأشخاص، بخلاف الأنواع فقد لا يتغير، «ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة، فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو

(١) المرجع السابق، ٣/ ٦٥.

فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وهو أوضح دليل في المسألة»[1].

ويندرج تحقيق المناط الخاص الذي يخص حالة كل مكلف بحسب الأوقات ضمن هذا النوع، فهو نظر «في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر، وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد»[2].

ويمثل لذلك الأصوليون والشاطبي على وجه التخصيص بأمثلة عديدة من السُّنَّة وآثار الصحابة، والتابعين قال بعد استقرائها: «ولو تتبع هذا النوع لكثر جداً، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين، وعن الأئمة المتقدمين، وهو كثير»[3]. «فإذا كان تحقيق المناط العام يقتضي معرفة الواقع في عمومه، ومعرفة الحالات في إجمالها، فإن تحقيق المناط الخاص يقتضي معرفة

(١) المرجع السابق، ٤/ ٦٨.
(٢) المرجع السابق، ٤/ ٧٠.
(٣) المرجع سابق، ٤/ ٧٤.

الواقع الخاص ومقدار خصوصيته، وما تستوجبه تلك الخصوصية في ميزان الشرع، بعبارة أخرى فإن المجتهد صاحب تحقيق المناط العام يجتهد لقضايا موصوفة مبينة، وصاحب المناط الخاص يجتهد لحالات معروفة معينة»[1]، وهذا أمر في غاية الدقة والأهمية العلمية في الاستثمار الأصولي، والتوظيف التنزيلي للأدلة، لم يحظ باهتمامٍ وتنبيهٍ على قيمته عند السابقين، يقول أبو إسحاق رَحِمَهُ اللَّهُ: «وما تقدم وأمثاله كاف مفيد للقطع بصحة هذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليه؛ لأن العلماء قلَّما نبهوا عليه على الخصوص، وبالله التوفيق»[2].

ثم إن هذا الاختلاف التحقيقي من شأنه أن يجر اختلافاً على مستوى آخر، هو الاختلاف في الحكم التنزيلي على المحل موضوع التحقيق، وذلك نظراً لأن تحقيق المناط هو المرحلة النهائية من الاجتهاد التنزيلي، والشق الإنجازي من العمل الفقهي، والاختلاف فيه هو اختلاف في نتائجهما»[3].

ب ـ اعتبار المآل:

يعد الشاطبي من الأصوليين الأوائل الذين نبهوا إلى هذا المطلب الأصولي في استنباط الأحكام على سبيل التفصيل،

(١) الريسوني، أحمد، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، مع محمد جمال باروت، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، ط١، ١٤٢٠هـ ـ٢٠٠٠م، ص٦٥.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ٧٤.

(٣) شكري، فريد، الاجتهاد الفقهي من الاستنباط على التنزيل فقه تحقيق المناط نموذجا، مجلة الاحياء، س١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، ع٣٢، ٣١، ص١٧٢.

ليؤكد على ضرورة ربط علم الأصول بجانبه التطبيقي، واستصحاب المأخذ التنزيلي في البحث الاجتهادي فيه، فهو لم يقتصر على بيان أصول النظر الاجتهادي مجردة وحسب، كما فعل سابقوه، بل تجاوز ذلك إلى رسم المعالم التفصيلية للمجتهد؛ لتنزيل الأحكام الشرعية على واقع التكليف حتى تكون موافقة للمصالح الشرعية، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[1]؛ لأن تحقيق المصالح المشروعة ودرء المفاسد الممنوعة لا تظهر بالإعمال النظري لأصول الفعل الاجتهادي اكتفاءً، وباستنباط الأحكام الشرعية من النصوص تبعاً، وإنما ينبغي ظهور ذلك في الواقع العملي للمكلف استلزاماً؛ لأن الفعل الصادر من المكلف قد يكون «مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة

(١) المرجع السابق، ٤/ ١٤٠.

إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية»[1].

وتلح نظرية التجديد الأصولي المعاصر على الضرورة القصوى في استثمار أصل المآل على نطاق واسع ومعتبر، عقب ظهور عدد من الفتاوى والأحكام التي لم تقرأ مآلاتها بالصورة السليمة، ولم تدرس من كافة جوانبها، مع إهمال النظر في ما هو متوقع من التكاليف الإنسانية وفقها، «وكم من أبواب الشر انفتحت بسبب فتاوى لم يعتبر فيها ما تؤول إليه بعض الوقائع والمستجدات من مفاسد وإضرار، كما يحصل في بعض البلدان الإسلامية من تجويز عمل المرأة في كل التخصصات، ومشاركتها الرجل في كل المجالات من دون تقدير المفاسد المترتبة على هذا النوع من الاجتهاد. أو عدم النظر في مآلات فتاوى الجهاد والفهوم الشاذة التي استجلبت الخراب والدمار لكثير من بلاد المسلمين، وقد يحصل في اعتبار قاعدة النظر إلى المآل خير ونفع عظيم»[2].

٤ ـ بين التنزيل الجزئي والكلي في حفظ المقاصد:

أ ـ في جوانب الحفظ:

من المسالك المعتبرة في مسألة تنزيل الأحكام الشرعية وفق

---

(١) المرجع السابق، ٤/ ١٤١.

(٢) القحطاني، مسفر بن علي، الوعي المقاصدي قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة، في مناحي الحياة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠٠٨م، ص٨٠.

المقاصد الشرعية ضرورة مراعاة النظر في تلك المقاصد الجزئية ومنافعها والمقاصد الكلية ومصالحها، وقد رتب الفقهاء والأصوليون على ذلك ترتيبات معينة، نبهوا إلى ضرورة اعتبارها والعمل على احترام الأولويات في مراعاتها.

وتتأسس نظرية حفظ كليات الشريعة على دعامتين الأولى دعامة الحفظ من جانب الوجود، والثانية دعامة الحفظ من جانب العدم، وذلك ما استقرأه فقهاء وأصوليو الأمة من مظان الخطاب الشرعي؛ وعلى رأسهم أبو إسحاق الشاطبي، غير أنه ما بين مطالب الخطاب المختصة وخصوصيات التمثل المتعينة مساحات تعود على ضرورات التنزيل والتطبيق بالمراجعة والتكييف، حتى تتحقق المقاصد وتتشخص المصالح في مواقع الوجود البشري.

وسنحاول جهد الوسع بيان ملامح تلك المساحات وسماتها، ومحاولة بيان إمكانات ذلك التمثل للخطاب الشرعي من حيث حفظ الكليات الشرعية بدعامتي جانب الوجود وجانب العدم.

فما هي علاقات جانبي الوجود والعدم في حفظ كليات الشريعة في مواقع الحضور البشري؟ وكيف يتم تنزيل جوانب الحفظ على الواقع المعاصر؟ وما هي السياقات المعتبرة وأبعادها في ذلك التنزيل؟

ب ـ جانبي الوجود والعدم، تلازم أو تتابع:

إن التأسيس النظري لتشريع حفظ المقاصد وتمثلها في

مواقع الوجود البشري يستلزم الاشتغال على مسلكين متوازيين:

الأول: وهو الإقامة، وتتجه نحو تثبيت المقاصد والأهداف وترسيخ الأركان وقواعدها، لكن تثبيت تلك القواعد والأركان يتطلب استمرار قيامها ودوام مصالحها واستقامة الحياة فيها إلى ما يحافظ على تلك الاستقامة وذلك الثبات، حتى لا تعتريهما عوادي الإخلال ودواعي الخرم، وذلك مسلك آخر هو مسلك الاحتياط والحماية.

غير أن الإشكال الذي يحتاج إلى تحرير في هذا المقام هو: هل الاشتغال على هذين المسلكين يكون بصورة تلازمية استصحابية؟ أم أنه بالإمكان الاقتصار على مسلك الإقامة؟ أي: جانب الوجود في حفظ المقاصد، ثم بعد ذلك توجيه النظر إلى ما به الحفاظ على مصالح المطلوب حمايتها من كل ما يمس قيامها واستمرار وجودها؟.

يصعب القطع بالنظر في المسألة؛ لأن الاجتهاد في مواقع الوجود البشري بتحقيق مناطاته يتطلب إرجاع ذلك النظر بحسب الحالات والمآلات، وفي هذا السياق المرتبط بحفظ المقاصد الشرعية؛ بدرء المفاسد المدفوعة وجلب المصالح المعتبرة؛ يتوقف الغزالي وهو يحرر مسألة الحسبة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معلنا توفير فسحة تأمل واجتهاد قبل النظر في هذا الإشكال فقال: «فهذه دقائق واقعة في محل الاجتهاد، وعلى المحتسب اتباع اجتهاده في ذلك كله، ولهذه الدقائق نقول:

العامي ينبغي له أن لا يحتسب إلا في الجليلات المعلومة كشرب الخمر والزنا وترك الصلاة، فأما ما يعلم كونه معصية بالإضافة إلى ما يطيف به من الأفعال ويفتقر فيه إلى اجتهاد، فالعامي إن خاض فيه كان ما يفسده أكثر مما يصلحه، وعن هذا يتأكد ظن من لا يثبت ولاية الحسبة إلا بتعيين الوالي؛ إذ ربما ينتدب لها من ليس أهلاً لها، لقصور معرفته أو قصور ديانته؛ فيؤدي ذلك إلى وجوه من الخلل»[1].

بصرف النظر عن السياقات المختلفة للزمن التاريخي وأحوال المخاطبين بالتشريع إبان مرحلة الغزالي، وما تضمنه من إجابات مرتبطة بتلك السياقات، فإن النص يوفر لدينا أحقية السؤال في زمننا التاريخي المعاصر الذي تشعبت قضاياه ومسائله. لذلك يتطلب ـ في رأينا ـ النظر في استثمار البعد المقاصدي من جانب الوجود والعدم في مواقع الوجود الإنساني ضرورة تحرير الفروق بين مستويات عدة تختلف فيها تطبيقات مراعاة المقاصد من الجانبين من مستوى لآخر.

ج ـ بين التنزيلين الجزئي والكلي:

ومن الأصوليين الذين تنبهوا لهذا الصنف أبو إسحاق الشاطبي، إذ صرح غير ما مرة بضرورة الأخذ بناصية النظر الكلي في الشريعة؛ لأنه الأجدى والأنفع في تنزيلها على وجه الصحة،

(١) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٨م، ٢/ ٣٩٤.

بل نجده قد شبه المعرض عن الكليات المتمسك بالجزئيات بالمتبع للمتشابهات المذموم بزيغه، فقال: «وهذا الموضع كثير الفائدة عظيم النفع بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات، وقضايا الأعيان، فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة في الكلي، فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاو بعيدة، وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين؛ لأنه اتباع للمتشابهات، وتشكك في القواطع المحكمات، ولا توفيق إلا بالله»[1].

وفي بداية الكلام عن الأدلة الشرعية وضع ضابط النظر والتحقيق فيها، المستند إلى الفقه الكلي العام بقضايا الشريعة في أبوابها ومحالها، دون الاختصاص بأعيان جزئياتها، فقال: «لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً، لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً، إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت»[2]، كما أن الاعتبار الكلي في الشريعة يوافق

(١) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٣/١٩٦، ١٩٧.

(٢) المرجع السابق ٣/٣، ٤.

في أصله حقيقة النظر المقصدي القاضي بحفظ الكليات الشرعية؛ لذلك لم يفت الشاطبي أن ينبه على هذ المسألة، فقال: «وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة»[1].

فإذا ثبت أن النظر الكلي مطلوب في الشريعة؛ فإن ذلك لا يعني الإعراض عن الجزئي، وإهمال التحقيق فيه؛ لأن الكلي لم يثبت إلا بعد الفراغ من استقراء الجزئيات: «وبيان ذلك أنَّ تلقِّي العلم بالكلي إنما هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها، فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات؛ ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مُضمَّن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات، فإذنْ، الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد»[2].

٥ ـ تنزيل المقاصد بين جانبي الوجود والعدم في الواقع المعاصر:

١ ـ على مستوى الفرد:

يمثل الخطاب الموجه للفرد ضمن الخطاب الشرعي جزءا كبيراً يحمل في معانيه ودلالاته تقصيداً شرعياً في حفظ الكليات

(١) المرجع سابق، ٣/٦.

(٢) المرجع السابق ٣/٥، ٦.

العظمى؛ التي تعمل الشريعة على صيانتها، وذلك بحسب ما تتيحه له قدراته النفسية وطاقاته الشخصية، وأغلب تلك التوجيهات الشرعية تروم جانب إقامة وتثبيت الكليات على وجه يضمن حضورها من جانب الوجود، أكثر من استهدافها نطاق الحرص على طلب حمايتها وصيانتها من التعرض للاختلال من جانب العدم. وذلك لأن خطاب الأفراد على سبيل الانفراد له طابع تأسيسي وقيامي أكثر منه تغييري تقويمي؛ إلا ما كان من تذكير بما يعطل فيه جانب التأسيس والقيام، لانعدام توفر شرط سلطة قادرة على فرض استقامة الحياة في حفظ تلك الكليات من جانب الوجود، خصوصاً في الوقت المعاصر الذي تغيب فيه السلطة العليا التي تتكفل بضمان سلطة الفرد في قيامه بواجب حماية الكليات من جانب العدم.

وبناء عليه، فإن غياب مكنة الفرد المسلم يتوجب عليه النظر في اتجاه ما يضمن قيام تلك الكليات الشرعية التي تقوم عليها الشريعة من جانب وجودها وقيامها وثباتها، بناء وتأهيلا وتربية عليها، حتى تتحقق استقامة الحياة العملية أكثر من توجيه نظره صوب جانب اختلالها ودروسها؛ لأن البناء يسبق الإصلاح والتغيير. وذلك باب العدل مع النفس الذي تحدث عنه الماوردي في أدبه قائلا: «فأما عدله في نفسه فيكون بحملها على المصالح، وكفها عن القبائح، ثم الوقوف في أحوالها على أعدل الأمرين من تجاوز أو تقصير. فإن التجاوز فيها جور، والتقصير فيها ظلم، ومن ظلم نفسه فهو لغيره أظلم، ومن جار

عليهما فهو على غيره أجور»[1].

أما ما يدخل تحت سلطة الفرد النفسية؛ فذلك متاح من باب الضرورة مقاومة كل ما يمس تلك الكليات في نفسه واختلال وجودها، وفي الخطاب الشرعي نصوص كثيرة تدل على ذلك منها: قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾، وقوله سبحانه: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ إلى غير ذلك من النصوص القرآنية.

٢ ـ على مستوى الأسرة:

يشكل بناء مؤسسة الأسرة بداية الفرد الذي تحدثنا عن خصائصه ومقوماته في حفظ كليات الشريعة على مستواه الذاتي، فتكون بذلك الأسرة قد نضج وعيها الفكري والشرعي لما ينبغي لها القيام به من جانب الوجود، ومن جانب العدم على مستوى الفرد، لكن واجباتها تجاه حفظ المقاصد الشرعية باعتبارها مؤسسة من الأفراد تتغير عن سابقها، وذلك من حيث امتلاكها سلطة تقديرية عند سنين معينة في التوجيه والتنبيه وكذا التقويم والعقاب.

والوقت المعاصر يتطلب من الأسرة المسلمة امتلاك فقه حضاري يمكنها من فهم مجريات الأحداث والتطورات العالمية، حتى تستوعب المتغيرات والمستجدات، وتبني على أساسها

(١) أدب الدنيا والدين، ص١٣٩، ١٤٠.

مشروعها التثبيتي والقيامي لمقاصد الشريعة وكلياتها، في مواقع الوجود الإنساني، فقهاً وتنزيلاً، إضافة إلى معرفة المداخل التوجيهية في الحفاظ على تلك الكليات من جانب اختلالها، حتى لا يصل الأثر إلى عدمها، ولعل مسألة التربية لها أهميتها القصوى في تلك المداخل من حيث توجيه الأطفال وتحذيرهم وتنبيههم وحتى عقابهم بالقدر المناسب مخافة الإخلال بكليات الشريعة. ويشمل عمل الآباء في تأهيل الأبناء كافة الكليات: فالدين: بتلقينهم الشهادتين تفهيماً وتعليماً، وتربيتهم على إقامة الصلاة، وتدريبهم على الصوم حتى يتم تأهيلهم لصيام رمضان، وغير ذلك من الشعائر الحافظة لقيم التدين والتعبد في نفوسهم وحياتهم، قال الزمخشري: «وينهى الصبيان عن المحرمات حتى لا يتعودوها كما يؤخذون بالصلاة ليمرنوا عليها»[1]. وذلك من صميم الحديث الشريف المنبه على الأمر بإقامة الصلاة من جانب وجودها ونهيهم عن إهمالها من جانب عدمها إذ يقول عليه الصلاة والسلام: «**مروا الصبي بالصلاة إذا بلغ سبع سنين، وإذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها**»[2]. والنفس: بتربيتهم على حرمة النفس البشرية وتوجيههم إلى عدم الاعتداء على نفوس الغير، وكذا حمايتهم وتجنيب تعرضهم للخطر، وحفظ النسل: وذلك بتربيتهم السوية على الفهم السليم للقضايا الجنسية، وتجنيبهم لكل ما

(١) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الدار العلمية للطباعة والنشر، ١/٤٥٣.

(٢) رواه داود، رقم (٤٩٥)، وأحمد في المسند، رقم (٦٧٥٦).

يقربهم من أشكال الفساد الأخلاقي، وتأهيلهم للزواج عند توفر الشروط اللازمة، وتثقيفهم بمعرفة الأخطار الناجمة عن ذلك؛ بما في ذلك الأمراض الجنسية. وحفظ العقل: بتعليمهم وتثقيفهم بما ينفعهم في العالم والعصر، وإرشادهم للوجهة العلمية الصحيحة، وتجنيبهم ما يخدش صفاء فطرتهم السليمة، من أخطار الأفكار الهدامة والأيديولوجيات المنحرفة، وإبعادهم عما يكدر صفو عقولهم من مسكرات وأقراص مهلوسة وأنواع الخمور... وحفظ المال: بترشيدهم والإنفاق عليهم وتعليمهم سبل الإنفاق الحسن، وما يعود عليهم بالنفع بحسب الأولويات والضرورات. وقد ذهب العز بن عبد السلام إلى أبعد من ذلك؛ من ضرورة تقديم عمل الآباء على الأمهات في النظر في مصالح من تحت تصرفهم بما في ذلك الأبناء، فقال: «ويقدم الآباء على الأمهات في النظر في مصالح أموال المجانين والأطفال، وفي التأديب وارتياد الحرف والصناعات؛ لأنهم أقوم بذلك وأعرف به من الأمهات، وكذلك يقدم في ولاية النكاح الأقارب على الموالي والحكام،...»[1].

وتلك مهمة عظمى للأسرة يتوجب عليها الاضطلاع بها حتى يتأهل الأفراد والأسرة لصيانة الكليات، وحفظها على مستوى المجتمع، كما أنه على الأب أن «يأخذ ولده بمبادئ الآداب ليأنس بها وينشأ عليها، فيسهل عليه قبولها عند الكبر لاستئناسه بمبادئها في الصغر؛ لأن نشوء الصغير على الشيء يجعله متطبعاً،

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ص٦٠.

ومن أغفل في الصغر كان تأديبه في الكبر عسيراً»[1].

٣ ـ على مستوى المجتمع:

يعتبر التجمع البشري الكبير داخل القطر الواحد رصيداً إنسانياً كبيراً، يجمع ضمن جزئياته عدداً هائلاً من المؤسسات الأسرية والعناصر الفردية، كما تعظم من جانبه واجبات حفظ المقاصد الكلية بكل تجلياتها، بالنظر إلى تطور القضايا المستجدة وتوالي المسائل من حين لآخر، وتزايد المستجدات التي تواجه المجتمع. بل «إن البعد الاجتماعي في الواقع الراهن أصبح على درجة كبيرة من التوسع، حتى كاد شأن الفرد بالمعنى الخاص لم يبق له وجود في الحياة الحديثة»[2].

ويمثل الخطاب الجماعي في النصوص الشرعية مساحة واسعة بالنظر إلى قيومية الدين في الشأن العام الجماعي، ولأهمية الجماعة الكبرى في قيام الحياة الدينية وتثبيتها في المجتمع، كما لها تأثيرها العميق في إحداث اختلال يودي بالأمن الديني في المجتمع.

وإذا انحصرت مكونات المجتمع القديم في مؤسسات معينة، كالأسرة والقبيلة وبعض المجموعات الحرفية والاجتماعية البسيطة، فإن الوقت المعاصر تعددت فيه هذه المكونات وتنوعت صورها وأشكالها، بحيث أصبح لها من التأثير ما يحدث تغييراً

(١) أدب الدنيا والدين، ص٢٣٠.

(٢) النجار، عبد المجيد. في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلاً على الواقع الراهن، الرياض: دار النشر الدولي، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

واسعاً على مستوى المجتمع وفي أوقات محدودة ووجيزة، فهناك هيئات نقابية بكل أنواعها الحرفية والمهنية والسياسية والإعلامية. . . . وهناك جمعيات المجتمع المدني والجمعيات غير الحكومية والجمعيات الثقافية ومجموعات الفايسبوك والاتصالات المختلفة، بإمكانها تغيير الرأي العام وإعادة تشكيل وعيه، ولنا في ما حدث أخيراً في بلاد مصر وتونس وغيرها شاهد ودليل.

كل هذه المكونات الجديدة والمستحدثة خلقت لدى المجتمع آليات ووسائل مناسبة وجديدة في ضرورة استثمارها؛ للقيام بمهام حفظ المقاصد الشرعية، وإقامة أركانها وتثبيتها من جانب الوجود، وبنفس القدر يمكنها استثمارها في حماية تلك المقاصد، وصيانتها من الإخلال بها من جانب العدم.

أما في علاقة المجتمع مع مؤسسة السلطة؛ فيرى الغزالي أن لها التعريف والنصح معه بعدما حدد مراتب عدة في نظام الحسبة فقال: «وأما الرعية مع السلطان فالأمر فيها أشد من الولد فليس لها معه إلا التعريف والنصح» أما الرتبة الثالثة وهي السب والتعنيف وما وراءها من أشد الدرجات؛ فيرى أن «ذلك محظور ورد النهي عنه كما ورد النهي عن السكوت على المنكر، فقد تعارض فيه أيضاً محذوران والأمر فيه موكول إلى اجتهاد منشؤه النظر في تفاحش المنكر ومقدار ما يسقط من حشمته بسبب الهجوم عليه، وذلك مما لا يمكن ضبطه»[1].

(١) إحياء علوم الدين، ٢/ ٣٩٢.

٤ـ على مستوى الدولة:

لمؤسسة الدولة أو ما يسمى بالسلطة السياسية أهمية كبرى في حفظ المجتمع وأفراده في كلياتهم الشرعية العليا التي جاءت الشريعة لمراعاتها في الحياة البشرية، وذلك لامتلاكها سلطة مكنها منها أفراد المجتمع، للقيام بواجب الردع والضرب على أيدي المفرطين في تلك الكليات» لأن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزء من سياسة الدولة الإسلامية الحاكمة بما أنزل الله، فهي ليست مجرد جهد شخصي من المتطوعين أصحاب النوايا الطيبة»[١].

وكما أن للفرد والأسرة والمجتمع نطاقات متعينة في التكفل بحفظ المقاصد الشرعية من جانبي الوجود والعدم، فإن لمؤسسة الدولة أيضا نطاقات ومجالات واسعة ليست في متناولهم وليست في مقدورهم، تتكفل بها السلطة السياسية، وهي في أغلب حالاتها ما تتوازى فيها المطالب المختصة بحفظ الكليات من جانب الوجود، والمثالب المتعينة في ضمان حماية تلك الكليات من جانب العدم.

وقد أجمل الماوردي مهام السلطة[٢] في هذا الشأن حين قال: «الذي يلزم سلطان الأمة من أمورها سبعة أشياء:

---

(١) الصلابي، علي، فقه النصر والتمكين، في القرآن الكريم، دار المعرفة بيروت لبنان، ط٤، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٤م، ص٤٨١.

(٢) لمزيد من التفصيل ينظر الدولة الإسلامية، بين التراث والمعاصرة، توفيق الواعي، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، ص٢٥٢.

أحدها: حفظ الدين من تبديل فيه، والحث على العمل به من غير إهمال له.

والثاني: حراسة البيضة والذب عن الأمة من عدو في الدين، أو باغي نفس أم مال.

والثالث: عمارة البلدان باعتماد مصالحها، وتهذيب سبلها ومسالكها.

والرابع: تقدير ما يتولاه من الأموال بسنن الدين؛ من غير تحريف في أخذها وإعطائها.

والخامس: معاناة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها واعتماد النصفة في فصلها.

والسادس: إقامة الحدود على مستحقها من غير تجاوز فيها، ولا تقصير عنها.

والسابع: اختيار خلفائه في الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية فيها والأمانة عليها»[1].

لكن أهم ما تتميز به الدولة في هذا السياق مسؤوليتها العظمى في درء المفاسد الواردة على الأفراد، أو الأسرة أو المجتمع، مستعينة بما توافر لديها من استطاعة وقدرة في استثمار جانب الزجر للقوة؛ إذا اقتضى الأمر ذلك، وهو ما اصطلح عليه الفقهاء بباب الجنايات التي حددتها الشريعة لدفع المفاسد

(١) أدب الدنيا والدين، ص١٣٦.

المقترفة. وفي هذا المعنى يقول أبو حامد: «فاعلم أن الزجر إنما يكون عن المستقبَل، والعقوبة تكون على الماضي، والدفع على الحاضر الراهن. وليس إلى آحاد الرعية إلا الدفع وهو إعدام المنكر، فما زاد على قدر الإعدام فهو إما عقوبة على جريمة سابقة، أو زجر عن لاحق. وذلك إلى الولاة لا إلى الرعية. نعم الوالي له أن يفعل ذلك إذا رأى المصلحة فيه»[1].

وإن من القضايا الكبرى داخل المجتمع ما لا يمكن امتلاك ناصية حلولها والخوض فيه إلا بتدخل السلطة العليا، سواء تعلق الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، كفتح باب الجهاد بقصد حماية الدين وحفظه، وإجراء الحدود وتنفيذها؛ بهدف صيانة الأموال والنفوس والأبضاع.

وفي هذا النص لابن تيمية إشارات تنبه إلى هذا المعنى: «فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلى به من أمر دنياهم، وهو نوعان: قسم المال بين مستحقيه وعقوبات المعتدين، فمن لم يعتد أصلح له دينه ودنياه، ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول: إنما بعثت عمالي إليكم ليعلموكم كتاب ربكم، وسنة نبيكم ويقيموا بينكم دينكم، فلما تغيرت الرعية من وجه والرعاة من وجه تناقضت الأمور، فإذا اجتهد الراعي في إصلاح دينهم ودنياهم؛ بحسب

(١) إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ٢/٤٠٧.

الإمكان كان من أفضل أهل زمانه، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله»[1].

٥ ـ على مستوى الأمة:

تواجه الأمة في الوقت المعاصر تحديات كبرى بالنظر إلى تشخيص حالها وواقعها، مما يرفع من شأن مهامها وواجباتها على صعيد حفظ الكليات الشرعية؛ ضماناً واستمراراً في الوجود، وتأهيلاً للمهمة العظمى مسؤولية الشهود الحضاري. فكل علمائها مدعوون للانخراط في دعوات الوحدة الفقهية والعقدية، ورأب الصدع بين أبنائها، وإعادة تشكيل وعيهم بالتحديات الحضارية الكبرى وخاصة الدينية وإقامة الحياة الإسلامية في علاقاتهم الاجتماعية.

ويبقى الشهود الثقافي نهاية التكليف الإلٰهي للإنسان، وغاية استحقاقات الوفاء بالأمانة المعروضة عليه، ثم إن الأمة بما هي مستأمنة في الوجود والكون بحكم مقتضيات الوسطية ومستلزمات الخيرية ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. فهي أيضاً مستأمنة على البلاغ والبيان للأمم الأخرى عملا بالميثاق الإلٰهي المأخوذ، ومقتضيات الشهادة الإنسانية المتعينة. سيراً على الهدي القرآني في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ قَالَ

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص٢٦.

﴿أَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۖ قَالُوا أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [آل عمران: ٨٠].

كما أن التقصيد الإنساني التكليفي الدائر حول هذه الغايات الكبرى من الوجود البشري لا تمر إلا عبر تمثلات واقعية، وتشخيصية للقيم الإنسانية المطلوب العناية بها، والاهتمام بقدرها؛ لأنها لا محالة تخدم بدورها حفظ الكليات الضرورية في استمرار الحياة وقيامها(١).

وتظل قضايا الأمة المركزية في صلب ذلك التفاعل كقضية فلسطين التي لا ينبغي أن تغيب من أذهان أفراد الأمة، والعمل قدر المستطاع بالإسهام في تحرريها بدءا بأشكال المقاطعة وانتهاء بدعم الحركات التحررية.

٦ ـ قواعد عظمى في مدخل التنزيل:

تتقاطع الدعوة إلى ضرورة النظر بالقواعد المذكورة هذه مع التجديد في علم أصول الفقه في محورية مهمة أساسها أمران اثنان:

الأول: اعتقادنا أن من أهم مسالك تطوير النظر الأصولي وبناء قواعده؛ تشغيل القواعد الموضوعة وتنزيل الأحكام الشرعية وفق المستطاع؛ حتى تثمر التفعيل المتواصل الذي يتحدد معه النظر الأصولي.

---

(١) لمزيد من التفصيل ينظر القيم الإنسانية في ضوء التدافع الحضاري المعاصر، الحسان شهيد، مجلة التسامح، ع٢٨، ص٢٢٢، ٢٢٣.

الثاني: أن بين تجديد علم أصول الفقه وتنزيل الأحكام الشرعية في مواقع الوجود البشري؛ علاقة جدلية تشكل ثنائية تسهم في تطور النظر الأصولي؛ لأن المحك الأساسي لصدقية القواعد في أي مجال هو التحاكم فيها إلى التمثل الوجودي «لذلك فإن تجديد الفقه والأصول والاجتهاد لا تفي به الجهود النظرية، بل هو مرتبط بكيان الأمة بالريادة والاقتحام في عالم الناس والحياة، ومن ثم يعمل النظر على مواكبة هذا الاقتحام، هذا هو عين التجديد والاجتهاد المطلوب»[1].

١ ـ في أهمية قواعد هذا المدخل:

أعتبر في هذا الفصل أن السبيل الأنسب والمدخل الصواب في تجديد علم أصول الفقه هو ربطه بالواقع الإنساني للمكلف؛ إن على مستوى الأفراد أو الجماعة أو الدولة أو المجتمع أو العالم؛ أي: إنه لا بد من تشغيل علم أصول الفقه في مواقع الوجود البشري؛ بحسب الطاقة والقدرة والإمكانات التي تتيحها الجوانب المرعية في التنزيل الحكمي، وإلا بقي هذا العلم رهن الحبر والمداد لا يعرف للتجديد المنشود سبيلا؛ لأنه في اعتقادنا أن الواقع بتفاعلاته هو الذي يصنع التجديد المنشود، وليس التجديد هو الذي يصنع الواقع المراد. ثم للعلاقة الجدلية المتداخلة بين إعمال الأصول وتفعيل الأحكام الشرعية بين الناس.

---

(١) بلاجي عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتجدده، وتأثره بالمباحث الكلامية، دار ابن حزم، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠١٠م، ط١، ص٢٧٩.

لذلك فإنه بالاعتبار الاستثنائي الذي يشهده واقع الأمة أفراداً وجماعات وبُعدٍ شبه كلِّي عن التمثُّلات الشرعية المقصودة، ندعو إلى ضرورة الارتباط بالقواعد الأصولية التي تقرأ واقع وطبيعة المرحلة؛ وفق التشخيص التلقائي الذي تنجزه ذاكرة الأمة، وعليه فإن الاستمرار في التمثل الفقهي للأحكام الشرعية المنوطة بمصالح العباد تحتم استئناف تفعيل القواعد الآتية:

٢ ـ أولوية جانب الوجود على جانب العدم في حفظ المقاصد:

أ ـ في دواعي الأولوية:

الداعي الأول: غياب التمكين:

في الزمن الذي تغيب فيه الأمة عن الفعل الحضاري المستند إلى التمكين الثقافي بكل أشكاله وصوره، يتعذر عليها العمل على حفظ الكليات الشرعية ومقاصدها العامة من جانب العدم؛ لأن التمكين بما فيه من نضج تربوي لأفرادها ومؤسساتها والبناء الثقافي لمؤسساتها؛ هو الذي يضمن حصول الاستمرار في ذلك من جانب الوجود، كما يستمر ذلك الحفظ على مستوى العدم. وفي هذا السياق نستحضر حديث النبي ﷺ الذي يقول فيه: «**إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة حتى يرى المنكر بين أظهرهم؛ وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه**»[(١)].

وفيما يشبه هذا الوضع للأمة في الوقت المعاصر؛ نستدعي

(١) رواه ابن المبارك في الزهد ورقم (١٣٥٢).

هنا نصاً للماوردي يتحدث فيه عن حفظ الكيات من جانب العدم في حال المكنة والتمكين يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «فَلَا يَخْلُو حَالُ فَاعِلِي الْمُنْكَرِ مِنْ أَحَدِ الأمرين: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونُوا آحَاداً مُتَفَرِّقِينَ، وَأَفْرَاداً مُتَبَدِّدِينَ، لَمْ يَتَحَزَّبُوا فِيهِ، وَلَمْ يَتَضَافَرُوا عَلَيْهِ، وَهُمْ رَعِيَّةٌ مَقْهُورُونَ، وَأَفْذَاذٌ مُسْتَضْعَفُونَ، فَلَا خِلَافَ بَيْنَ النَّاسِ أَنَّ أَمَرَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهْيَهُمْ عَنْ الْمُنْكَرِ، مَعَ الْمُكْنَةِ وَظُهُورِ الْقُدْرَةِ وَاجِبٌ عَلَى مَنْ شَاهَدَ ذَلِكَ مِنْ فَاعِلِيهِ، أَوْ سَمِعَهُ مِنْ قَائِلِيهِ (. . .) وَالْحَالُ الثَّانِيَةُ: أَنْ يَكُونَ فِعْلُ الْمُنْكَرِ مِنْ جَمَاعَةٍ قَدْ تَضَافَرُوا عَلَيْهِ، وَعُصْبَةٍ قَدْ تَحَزَّبَتْ وَدَعَتْ إلَيْهِ. وَقَدْ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي وُجُوبِ إنْكَارِهِ عَلَى مَذَاهِبَ شَتَّى، فَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَأَهْلِ الآثار: لَا يَجِبُ إنْكَارُهُ والأولى بالإنسان أَنْ يَكُونَ كَافّاً، مُمْسِكاً، وَمُلَازِماً لِبَيْتِهِ، وَادِعاً غَيْرَ مُنْكِرٍ وَلَا مُسْتَفَزٍّ»[1].

فأنت ترى ما للتمكين من أهمية في تشريع الأحكام، وحفظ كلياتها في المجتمع، فحيث توفر وجب العمل على ذلك، وحيث غاب وجب الكف عن ذلك مخافة الوقوع في المفسدة العظمى، بحسب تقديرات النظر الاجتهادي القائم على فقه مصالح الأمة.

لذلك؛ فإن أولوية الأمة في الزمن المعاصر تتجه صوب بناء فكر التمكين الثقافي بكل تجلياته، حتى يتسنى لها الجواز إلى ما لا يمكن إدراكه في الحال، وذلك ما يعتبر عكوفاً على استنفار كل أفرادها، ومؤسساتها وعلمائها في سبيل تمثل الأحكام

(١) أدب الدنيا والدين، ص٩٣ ـ ٩٥.

الشرعية؛ الحافظة للمقاصد من جانب الوجود أساساً. وذلك ما تقرره الآية الكريمة: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج: ٤١]، وإلى هذا المعنى أشار القرطبي في تفسيره آية الحسبة في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤] حيث قال: و«مِنْ» فِي قَوْله: «مِنْكُمْ» لِلتَّبْعِيضِ، وَمَعْنَاهُ أَنَّ الْآمِرِينَ يَجِب أَنْ يَكُونُوا عُلَمَاء وَلَيْسَ كُلّ النَّاس عُلَمَاء. وَقِيلَ: لِبَيَانِ الْجِنْس، وَالْمَعْنَى لِتَكُونُوا كُلّكُمْ كَذَلِكَ. قُلْت: الْقَوْل الْأَوَّل أَصَحّ؛ فَإِنَّهُ يَدُلّ عَلَى أَنَّ الْأَمْر بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْي عَنْ الْمُنْكَر فَرْض عَلَى الْكِفَايَة، وَقَدْ عَيَّنَهُمْ اللَّه تَعَالَى بِقَوْلِهِ: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الْحَجّ: ٤١] الْآيَة. وَلَيْسَ كُلّ النَّاس مُكِّنُوا»[1]، والشرط الأخير المعتبر في التمكين هو مناط التحقيق في حديثنا.

الداعي الثاني: الترجيح بين المصالح:

إن منتهى الترجيح بين المصالح المرجوة من النظر في حفظ المقاصد الكلية من جانب الوجود والمصالح المستهدفة من الاشتغال على جانب العدم، يتوقف عند الالتزام بتقديم أولوية النظر من جانب التثبيت والإقامة لما يجلب المصالح، قبل جانب

(١) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، بيروت لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ٢/١٥٧.

الدفع والإبطال لما يؤدي إلى المفاسد، وفي ظل واقع الأمة الراهن يقتضي الميل إلى اعتبار جانب الوجود أكثر من مقابله، ويدعو إلى ضرورة إرجاء النظر من جانب العدم إلى حين توفير مجموعة من الشروط الفكرية والنفسية والتربوية والاجتماعية والسياسية وغيرها في كثير من التجليات، وحضورها الفعلي حتى يتم الوفاء بالحاجات والضرورات المسوغة للنظر من جانب العدم، أو في أحسن الأحوال الأخذ بمبدأ التكامل الكلي؛ بحسب حضور المكنة وظهور القدرة اللازمة لذلك التكامل.

فالدولة المسلمة مثلا لا تسمح لها الشروط الآنية في الاشتغال على كلية حفظ الدين من جانب العدم على المستوى الخارجي؛ لأن إعلان الفتح في الوقت الراهن ضرب من المغامرة التي تأتي على كل المكتسبات المتحققة من إعمال حفظ الدين من جانب الوجود، هذا على مستوى الدولة، ونفس الأمر بالنسبة للفرد المسلم المقيم بديار المهجر، لا تسعفه شروطه النفسية والاجتماعية وحتى السياسية في العمل على حفظ الدين مع الآخرين من جانب العدم، كأن ينتقل من جانب الدعوة الإسلامية إلى إنزال عقوبات حتى لو كان باستطاعته على الغير، لما يحْدثُه ذلك من مفاسد كبرى عليه وعلى غيره وعلى الأمة أيضاً، ولنا في فكر الفقهاء متسع فائدة في هذا الصدد، فيما قرروه من شروط النهي عن المنكر، يقول الشيخ ابن تيمية: «والرفق سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولهذا قيل: ليكن أمرك بالمعروف بالمعروف، ونهيك عن المنكر غير منكر، وإذا كان الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الواجبات أو المستحبات لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة، إذ بهذا بعثت الرسل ونزلت الكتب، والله لا يحب الفساد»[1]، وهذا كلام في غاية الدقة والبلاغة من الشيخ ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، يجدر منحه الاعتبار المناسب في سياقاتنا الاجتماعية والسياسية والفكرية المعاصرة.

الداعي الثالث: أسس شرعية ومنطقية:

لأن هناك أسساً شرعية ودعائم ترتبط بالعقل والمنطق يستند إليها النظر في تقديم أولوية الاشتغال على جانب الوجود في حفظ المقاصد الكلية، فكان من الضروري الاعتماد على ذلك، وهذه الأسس منها ما هو معياري يعود لنصوص قرآنية وحديثية، ومنها ما هو مستند إلى المنطق، ومنها ما هو عائد إلى المصلحة، وهو ما سيتم بيانه في المبحث الموالي.

ب ـ أسس تقديم جانب الوجود على العدم:

إن الدعوة إلى حفظ مقاصد الشريعة ومراعاة كلياتها تقتضي النظر في ذلك من جانبي الحفظ والحماية، فكان لزاما إحاطة ذلك بأحكام الأمر ودلالات النهي بشكل متواز حتى يتم ذلك الحفظ.

لكن؛ تبقى هذه الدعوة واردة ومستمرة من حيث المبدأ

(١) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص٤٤.

الضروري؛ المؤسس على كلية التمكين وظهور القدرة كما يقول الفقهاء، لكن وجود فراغ ملحوظ في جانب المكنة والسلطان في كيان الأمة؛ لتمثل مبادئها الشرعية في واقعها يثير ذلك سؤال أولوية الجانب الحري بالاعتبار أكثر من الآخر؟ خصوصاً وأن واقع الأمة المعاصر يتطلب تحقيقاً دقيقاً من شأنه توجيه النظر إلى الجانب الأجدى والأولى في تمثل المقاصد.

ترى هذه الأنظار أن واقع الأمة المعاصر يتطلب منح الأولوية القصوى إلى جانب الوجود في حفظ المقاصد الكلية على جانب العدم، دون إغفال هذا الجانب كلما ظهرت القدرة واستتبت المكنة لدى الأمة أفراداً وجماعات؛ لأنها تحتاج إلى تربية، وبناء مستوعب لقانون الظهور والحضور الفعلي، ويتأسس هذا النظر على جملة من الأسس يمكن إيجازها في الآتي:

الأساس الأول: الأساس الشرعي:

تشهد لتقديم النظر في حفظ المقاصد الشرعية من جانب الوجود على غيره جانب العدم نصوص قرآنية وحديثية كثيرة، من ذلك قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠].

وقوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [آل عمران: ١١٤].

وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤].

يظهر من هذه الآيات القرآنية أن مطالب التكليف الشرعي تبدأ من جانب إقامة القواعد الشرعية، وبناء كلياتها؛ حتى تستقيم الحياة وتتمثل الأحكام في مواقع الوجود البشري، ثم يليها الحرص على حفظ تلك الكليات من جانب ما تعود عليها بالإبطال والإخلال، ولعل الآية الأخيرة فيها ما يحث الأمة على الدعوة إلى الخير أولاً، ثم الأمر بالمعروف ثم النهي عن المنكر؛ لأنه قبل القيام بواجب النهي عن المنكرات لا بد من سوابق الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، وفي ذلك ما يشير إلى تقديم حفظ الكليات من جانب الوجود قبل حمايتها من جانب العدم، وإن كان لا بد من استصحاب لوازم بعضهما البعض.

وكذلك قوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج: ٤١]، في الآية دلالة قوية إلى ضرورة تسخير المكنة والتمكين بإقامة الصلاة، وفيه إشارة أيضا إلى تمثل التدين في الأمة وإيتاء الزكاة ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فذلك التتابع في التكاليف الشرعية يستصحب معه ضرورات الترتيب الزمني في حفظ الكليات؛ من حيث تقديم البناء والأساس قبل الإصلاح والحماية.

الأساس الثاني: الأساس الاستقرائي:

تتضافر نصوص شرعية كثيرة بما فيها القرآنية والحديثية على حصول معنى إعطاء أولوية النظر من جانب الوجود؛ في حفظ المقاصد الكلية على جانب العدم، فإذا تعذر استكشاف القطع بذلك المعنى من نصوص على سبيل الانفراد، فإن وروده يقينا باجتماع الجزئيات الحكمية على سبيل الإجمال؛ لأنه للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق في النصوص والآيات.

فإذا وجدنا الله سبحانه يحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله سبحانه:

١ ـ ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠].

٢ ـ ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [آل عمران: ١١٤].

٣ ـ ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤].

٤ ـ ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ۚ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ ۚ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١١﴾

﴿ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلْعَـٰبِدُونَ ٱلْحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ٱلْـَٔامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَـٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾﴾ [التوبة: ١١١، ١١٢].

٥ ـ ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج: ٤١].

٦ ـ ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾﴾ [التوبة: ٧١].

٧ ـ ﴿يَـٰبُنَىَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿١٧﴾﴾ [لقمان: ١٧].

فإننا حينها نقطع باستكشاف قوة أولوية العمل على حفظ الكليات الشرعية من جانب الوجود على جانب العدم. حسب الترتيب المذكور في الآيات القرآنية.

وإذا ألفينا تذكير رسول الله ﷺ في أحاديث عديدة بالعمل على ذلك، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: عن حُذيفة رضي الله عنه مرفوعاً: «**والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم**»[1] وقوله ﷺ: «**مروا بالمعروف، وانهوا عن المنكر، قبل أن**

(١) رواه الترمذي، رقم (٢١٦٩)، وأبو داود، رقم (٤٣٣٨).

تدعوا فلا يُستجاب لكم»[1] فإننا نقطع بأن جانب الوجود في حفظ الكليات مقدم في الاعتبار على جانب العدم.

إضافة إلى كل ما سبق، فإنه باستقرائنا للنصوص القرآنية والحديثية يظهر التأكيد في الخطاب الشرعي على جوانب البناء والوجود في حفظ المقاصد الكلية والجزئية، قبل الدعوة إلى حفظها من جانب العدم والإبطال؛ لأن ذلك يتناسق مع وصول الخطاب وتلقيه من المكلف قبل محاسبته وزجره. كما يجدر التنبيه إلى بعض الخصائص المنهجية والموضوعية التي وسمت الخطاب القرآني والحديثي كالافتتاح بالوعد والتعقيب بالوعيد، والبدء بالتحبيب والتثنية بالتحذير، والاستهلال بالأوامر والانتهاء بالنواهي، وتقديم ثواب الجنة ونعيمها وتأخير جزاء جهنم وشقائها، وتلك خصائص مميزة للخطاب القرآني وكذا الحديثي يلمسها القارئ والمتأمل على صعيد الموضوع والمنهج، وفي ذلك من التناغم مع مراعاة حفظ الكليات الشرعية بجانبيه المذكورين بما يؤكد ذلك النظر وتلك الرؤية.

الأساس الثالث: الأساس العقلي:

إن فكر بديهة العقل تنسجم مع ضرورة الاشتغال على جانب الوجود في إقامة الكليات الشرعية، قبل الانتقال إلى التحذير والاحتياط من خرمها والإخلال بها؛ لأن إقامة أمر ما والتعريف به وبيان قيمته في مواقع الوجود البشري يسبق الخوف على انهياره

(١) رواه ابن ماجه، رقم (٤٠٠٤).

وضياعه، وهو ما يشبه حال بناء بيت والعمل على توفير كل شروط إنجازه يسبق التحذير من إسقاط جدرانه والمساس بثباته. ثم إن خصوصية الأمر القرآني بأن يأمر المرء بالمعروف وينهى عن المنكر «يقتضي إتيان الأمر وانتهاءه في نفسه؛ لأن الذي يأمر بفعل الخير وينهى عن فعل الشر يعلم ما في الأعمال من خير وشر، ومصالح ومفاسد، فلا جرم أن يتوقاها في نفسه بالأولوية من أمره الناس ونهيه إياهم»[1].

كما أن الله ﷻ المتصف بالرحمة والحكمة، وإنما جاءت شريعته رحمة بالعباد، وتخفيفاً عليهم ولأجل مصلحتهم، وتقديم حفظ مقاصدها الكلية من جانب العدم على جانب الوجود فيه مشقة واقعة وعسر زائد؛ لن يستطيع معها الإنسان تحملاً، فكان من الجواز العقلي أن يعتبر الأخذ بحفظ الكليات من جانب الوجود أولى.

لذلك فإن الله ﷻ قبل أن يحذر من عقوبة ترك الصلاة وتوعد الساهي عنها والمستخف بها، أمر بإقامتها وحث عليها وعرف عبادتها ومقاصدها، وكذلك باقي الشعائر الأخرى، فكان ذلك منطق تصدقه الضرورة العقلية.

الأساس الرابع: المصلحة:

تتحقق المصلحة الشرعية في منهجية التشريع في مراعاة عملية التدرج واعتبار فقه الأولويات، لضمان إنجاز المعنى

(١) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ط١٩٨٤، ٢٢/ ١٦٥.

والمطلوب منها في مواقع الوجود الإنساني، وكذا في مقامات دار خلوده، لذلك فإن جنس تلك المصالح تتبدى أساساً فيما نحن فيه من خلال مراعاة المقاصد الشرعية والكلية من جانب الوجود، من حيث الدعوة إليها والتحسيس بها، والتنبيه إلى محققاتها حتى تثبت أمورها وتقوم شؤونها في نفوس الناس وعقولهم، ويتمثلونها في تصرفاتهم ومواقفهم، وبعد ذلك يتم اللجوء إلى النهي عن إغفالها، والتحذير من اختلالها، ومما ينتج عن ذلك من اختلال الحياة الإنسانية؛ من عبث وتصرفات غير سليمة تفضي إلى مفاسد تنأى بالحياة الإسلامية عن المرجو والمقصود.

ج ـ في فقه السياق بين جانبي الوجود والعدم:

ينتظم الخطاب الشرعي الموجه للإنسان في سياق خاص، يستصحب معه في توجيهاته مجموعة أبعاد فقهية تجعل منه خطاباً نوعياً يراعي خصوصيات المخاطبين وفق الظرف المتعين، الأمر الذي ييسر على الإنسان معرفة خطوط البداية في تنزيل خصوصيات الخطاب في مواقع الوجود الإنساني، كما يفتح له سبل النظر في حفظ المقاصد سواء من جانب الوجود أو من جانب العدم. ولعل تحقيق النظر في أبعاد سياق الخطاب الشرعي يمكن من فقه أولوية النظر في حفظ المقاصد وفق الوضع الإنساني وظروفه.

١ ـ سياق المخاطِب:

يلزم فقه النظر من جانب الوجود أو من جانب العدم في

حفظ كليات الشريعة أن يراعي سياق الخطاب من حيث مصدره وأصوله، فسياق الخطاب الإلـٰهي ثابت أصيل ضمن السياقات المعتبرة في تنزيل المقاصد، وتمثلها على ضوء فهم النصوص وإدراك أسرارها، لذلك فإن الخطاب الإلـٰهي موجه إلى العباد في أصوله، ومن متعلقات ذلك حصول الاستعباد المستصحب للرحمة في تمثل الأحكام الشرعية، بما في ذلك التكليف الشرعي من حيث القدرة والوسع، وهو ما جسده الخطاب الإلـٰهي ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وفي مثل هذا يقول الرازي في محصوله: «إنه تعالى كريم غني والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين هذين الجانبين كان التحامل على جانب الكريم الغني أولى منه على جانب المحتاج الفقير»[(١)]، كما أنه من متعلقات ذلك أيضاً، تفضل من المخاطب بالتدرج والانتقال من الأسهل فالأسهل والأيسر فالأيسر، وتلك سُنَّة تنزل الأحكام، وتمثل روحها من صميم ذلك، وما نحن فيه جنس من المذكور يقتضي أولوية النظر المقاصدي من جانب الوجود؛ حتى تقوم الكليات الشرعية على جانب العدم. طلباً للتيسير المؤصل والتدرج المبين والوسع المعتبر في خطاب الرحمة، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾».

٢ ـ سياق الظرف:

إن ظروف الحياة الإنسانية تحكم طبيعة المنهج العام الذي

(١) الرازي، فخر الدين. المحصول في علم الأصول. تحقيق طه جابر العلواني. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، ٢/٥٧٦.

ينبغي سلوكه في تمثل الأحكام الشرعية، وإقامة كلياتها العامة، والحفاظ عليها من كل ما يخدش قوامها، والأمة فيما تعيشه اليوم من بعد شبه كلي عن تمثل أحكام الدين؛ تستوجب منها البدء في تصريف الأحكام الشرعية من جانب الوجود أولا؛ على سبيل التغليب قبل الاشتغال بتصريفها من جانب العدم.

فإذا كان الظرف التاريخي للخلافة الراشدة مثلا انتهت إليها رياسة الدين في الحياة البشرية فهما وتمثلا وتنزيلا في الواقع، كما اكتملت عنده تجليات النظر في مقاصد الشريعة وحفظ ثباتها من جانب الوجود، فإن تجليات النظر إليها من جانب العدم بدت واضحة وظاهرة على مستوى الأفراد والمؤسسات والدولة؛ كما تفصح عن ذلك الشواهد التاريخية.

لذلك؛ فإن سياق الظرف سواء كان زمنيا أو كان مكانيا له تأثيره الخاص، واشتراطه ضمن تكوين الرؤية المناسبة في إدراك المقاصد الكلية، إن على مستوى جانب الوجود، أو على مستوى جانب العدم. وفي بيان قول الله ﷻ: ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] «سئل ابن مسعود ﵁ عن تفسير هذه الآية فقال: إن هذا ليس زمانها إنها اليوم مقبولة، ولكن قد أوشك أن يأتي زمانها، تأمرون بالمعروف فيصنع بكم كذا وكذا، وتقولون فلا يقبل منكم، فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم»[1].

(١) انظر إحياء علوم الدين، ٢/ ٣٧٩.

٣ ـ سياق المخاطَب:

من حيث المبدأ الأصلي أتى الخطاب الإلٰهي مراعياً الطبيعة الإنسانية التي ليس في استطاعتها تحمل ما لا طاقة لها به، فلم يجعل عليه في الالتزام بتعاليم الدين من حرج، أومشقة تخرجه عن قيمة الوفاء بالعهود الموكولة إليه.

أما من حيث الواقع المتغير الذي يتفاعل معه الإنسان، فإن الخطاب الإلٰهي يتوجه بخطاب أكثر خصوصية يضع في الاعتبار الإكراهات والتحديات التي تواجهه في تمثل الأحكام الشرعية، لذلك فإن خصوصية النظر في حفظ الكليات الشرعية لها سياقاتها الخاصة مع المخاطب في ظل تلك الشروط الموضوعية والواقعية، من حيث اعتبار جوانب الوجود وجوانب العدم، وعليه فإن القدرة والاستطاعة والوسع كما هو بين في تغيير المنكر مؤشرات سياقية في التكليف الشرعي. وذلك ما تحمله دلالات قوله تعالى: ﴿ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ من معاني الرحمة واليسر، ومن مقاصد المصلحة ورفع الحرج في قوله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

لذلك؛ فإنه يستلزم تقريب النظر في تمثل الخطاب الشرعي لمراعاته الكليات العامة، فقه الهوة المتراوحة ما بين الاتساع والتضييق بين خصوصيات المخاطب وسياقاته الظرفية حتى تكتمل شروط نظرية الحفظ الكامل للكليات المتعينة.

وقد تبين أن وجوه الحفظ؛ سواء من جانب الوجود أو من جانب العدم، تتعدد بتعدد وتنوع المستويات السياقية للمخاطب،

فلخطاب الفرد والأسرة وجوه، وكذا لخطاب الدولة والأمة أيضا وجوه مغايرة.

إضافة إلى ذلك؛ فإنه لا بد من فقه تلك السياقات، ومنها ضرورة وأولوية الاعتبار لمطلب القوة والسلطة؛ أو ظهور القدرة كما يسميها الفقهاء؛ في تمثل الخطاب الشرعي، وتنزيل مقتضياته، مما يستدعي تشغيل المقاصد بحسب الحالات والمآلات، وبحسب المصالح والمفاسد المترتبة عن تصرفات وأفعال المكلفين سواء من جانب الوجود أو من جانب العدم.

٣ ـ قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور:

إن واقع الأمة المتسم بغياب التطبيق الكلي للأحكام الشرعية، وحضور تمثلاتها الوجودية في مواقع معدودة وجزئية، لأسباب متعددة تعذر معها ذلك، ولعوامل أخرى كثيرة قاهرة في تحقيق المطلوب، لا يمنع من العمل على تنزيل أحكام الشريعة وفق المقدور عليه والمتيسر عملا بقواعد الضرورة والاستطاعة ورفع الحرج التي قامت عليها تكاليف الشريعة. «ومما يدخل في هذا الباب مراعاة الإمكان؛ أي: تقدير ما يمكن وما لا يمكن، وتقدير حدود الإمكان فيما هو ممكن، ذلك أن التكليف الشرعي يدور مع القدرة والإمكان وجوداً وعدماً وقدراً، وإذا كان الميسور لا يسقط بالمعسور، فإن المعسور لا يلحق بالميسور، وتمييز ما هو مقدور مما ليس بمقدور، وما هو معسور مما هو ميسور

يحتاج إلى دراية بالواقع، وأهله»[1].

ومن العلماء الذين توسعوا في بيان هذه القاعدة العظيمة ابن قيم الجوزية في كتابيه على وجه التخصيص؛ إعلام الموقعين ومفتاح دار السعادة، وهو القائل في بيانها: «أفادت هذه القاعدة أن جميع الشروط والواجبات والأركان المقيدة بحال القدرة والاستطاعة. إما في حال العجز وعدم القدرة فتسقط عن المكلف، وإما إلى بدل مطلقاً لأن شرط التكليف المقدرو به، فما لا قدرة عليه لا يصح التكليف به شرعاً، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾ [الطلاق: ٧]، فأمر بالإنفاق حسب القدرة والاستطاعة وقوله ﷻ: ﴿وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۖ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، . . فأمر بالعدل المقدور وعفا عن غير المقدور منه»[2].

لذلك؛ نعتبر أن تفعيل هذه القاعدة على سبيل تنزيلها في واقعنا المعاصر مبدأ أساس من مبادئ التجديد في علم أصول الفقه، والذي من خلاله تبدو صلاحية القواعد وإمكانات تطبيقها على النوازل التكليفية. ولنا في التجارب التاريخية والعلمية مع علماء الأصول حقائق من هذا التجديد في تنزيل الأصول، بل

(١) الريسوني، الاجتهاد، النص الواقع المصلحة، ص٦٦.
(٢) إعلام الموقعين، ١/١٧٨.

قامت به أحكام كبرى تمس جوانب التسيير العام لشؤون الأمة، كالنظر في شروط الإمامة التي أعملت فيها تلك القاعدة ومتعلقاتها. ومن ذلك المثالان الآتيان:

المثال الأول: تولية الإمام غير المجتهد:

ورد في الأصول أنه لا تنعقد الإمامة الكبرى إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع، وذلك باتفاق العلماء، لكن قد يخلو زمان عن مجتهد يكون أهلاً لتلك الإمامة، مع حاجة الناس الماسة إلى من يقدمونه إماماً، يقوم بشؤونهم السياسية: من تسكين ثورة الثائرين، والحياطة لدماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم، يقول الإمام الشاطبي: «فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد؛ لأنا بين أمرين: إما أن يترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج، وإما أن يقدموه فيزول الفساد بتة، ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه[1].

ويرى العلماء أن المصلحة الكبرى والأحق بالاعتبار في هذه الحالة هو تولية من قصر عن رتبة الاجتهاد؛ حفاظاً على سلامة الأمة في أمنها ودمائها وأعراضها؛ لأن فوات الدماء والأموال والأعراض أشد ضرراً من فوات درجة الاجتهاد في الإمام، يقول أبو إسحاق: «فإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة، وهو مقطوع به بحيث لا يفتقر في صحته

(١) المرجع السابق ٢/٣٣٩، وانظر أيضاً: الموافقات ٢/١١٨.

وملاءمته إلى شاهد»[1]. لكن الأمر لا يعدم ملء الفراغ الحاصل بالمتعذر وسد الخصاص الواقع بالمعسور في تولية الكامل للشروط الكبرى، والوافي بالضوابط المتعينة في المبايع خصوصاً في الواقع المعاصر، بإنشاء مؤسسات اجتهادية تيسر عمل وولاية أمر الأمة، الاجتهاد فيما ينبغي الاجتهاد فيه مما يصلح أمور الناس، ويقضي حوائجهم الاجتماعية والسياسية ونحو ذلك.

فالأمر واضح في شهادة الأدلة الشرعية على صحة جنس مصلحة القاعدة؛ لأن تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام من المصالح المعتبرة شرعاً، بناء على أن «**الميسور لا يسقط بالمعسور**» وهو أصل مقطوع بوروده. يقول الإمام الجويني: «وسقوط ما عسر الوصول إليه في الزمان لا يسقط الممكن، فإن من الأصول الشائعة التي لا تكاد تنسى ما أقيمت أصول الشريعة، أن المقدور عليه لا يسقط بسقوط المعجوز عنه»[2].

ويدخل هذا التخريج الفقهي في باب الضرورة الشرعية، «إذ ليس لهذا الحكم شاهد معين من الشارع، وإنما يدخل تحت جنس المقاصد التي اعتبرها الشارع، كما أن فيه تجنب ضرر كبير، وهو المعنى الذي روعي في أحكام الضرورة التي نصت عليها الشريعة»[3].

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ٢/٣٣٩.

(٢) غياث الأمم، ص٢٩٠.

(٣) مبارك، نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها. مرجع سابق ص١٤٣.

المثال الثاني: بيعة المفضول مع وجود الأفضل[1]:

إذا تمت البيعة لمن هو قاصر عن رتبة الاجتهاد، وكان مطاعاً قائماً بأمور السياسة، وأذعنت له الرقاب، في وقت خلا عن قرشي أهل للاجتهاد، ومستجمع لشروط الولاية، وجب الاستمرار على بيعة الأول وطاعته. وإن ظهر من هو أفضل منه رتبة، وأهلٌ عليه، باستجماعه لكل شرائط الولاية فروعاً وكفاية، لم يجز لهم خلع الأول واستبداله بالثاني، يقول الشاطبي: «وإن قُدِّر حضور قرشي مجتهد مستجمع للفروع والكفاية، وجميع شرائط الإمامة، واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرضه لإثارة فتن واضطراب أمور، لم يجز لهم خلعه والاستبدال به، بل تجب عليهم الطاعة له، والحكم بنفوذ ولايته، وصحة إمامته؛ لأنا نعلم أن العلم مزية روعيت في الإمامة تحصيلاً لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر، والاستغناء عن التقليد، وأن الثمرة المطلوبة من الإمام تطفئة الفتن الثائرة من تفرق الآراء المتنافرة: فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة، وتشويش النظام، وتفويت أصل المصلحة في الحال؟ تشوفاً إلى مزية دقيقة في الفرق بين النظر والتقليد؟»[2].

فالأصوليون الفقهاء هنا ومنهم الشاطبي، نظروا نظراً

---

(١) لمزيد من الاطلاع في هذا الموضوع ينظر الدراسة القيمة: لأمزيان، محمد محمد، «في الفقه السياسي مقاربة تاريخية»، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، ابتداء من ص٢٨٥.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، ٢/ ٣٤٠.

مصلحياً، فقدموا المصلحة العليا والعامة على المصلحة الخاصة، وبصيغة أخرى: وجد في الإبقاء على ولاية المفضول دفعاً لضرر عام، ودرءاً لمفسدة عظمى مقابل ضرر خاص ومفسدة أقل خطورة، إعمالاً لمبدأ «**الميسور لا يسقط بالمعسور**»، «فهو متجه بحسب النظر المصلحي، وهو ملائم لتصرفات الشارع وإن لم يعضده نص على التعيين»[1].

فهذه الأحكام الشرعية وغيرها كثير، كلها يحكمها أصل واحد، هو وجوب «تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام» من جهة وإعمال مبدأ «**الميسور لا يسقط بالمعسور**»، وهاتان القاعدتان قوامهما الترجيح بين المفاسد، وهو أصل مقطوع به في درء أعظم المفاسد لصالح أخفها، وقد علم هذا بطريق استقراء مجموع الأدلة المتضافرة على ذلك المعنى.

كما أن الواقع المعاصر وما يجتاحه من متغيرات كبيرة وكثيرة؛ وعلى جميع الأصعدة، يدفع العقل الاجتهادي المعاصر إلى التفكير في إجراء قواعد تتناسب وذلك الوضع من غياب عن الأصول الشرعية، وبُعْدٍ عن التمثلات الشرعية الكاملة في الحياة الإنسانية، فكانت الدعوة الملحة إلى إعمال مثل هذه القواعد الأصولية الميسرة في التنزيل كقاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور»؛ لأن ذلك أصبح «ضرورة شرعية وحاجة اجتماعية لأنه يعتمد قراءة الواقع، وإنزال الأحكام الشرعية فيه طبقاً له، من

(١) المرجع سابق، ٢/ ٣٤٠.

أجل رفع الحرج وطلب التيسير وسد الثغرة بين الإسلام وواقع المسلمين، والدليل عليه:

من الكتاب الكريم قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

ومن السُّنَّة المشرفة: قوله ﷺ: «**إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين**»[١] وما روته السيدة عائشة رضي الله عنها: «**ما خير النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما**»[٢] وقوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[٣]ومن القواعد الفقهية: «الميسور لا يسقط بالمعسور» و«إذا ضاق الأمر اتسع»[٤].

٤ ـ قاعدة «ما لا يُدْرَكُ كلُّه لا يُتْرَكُ جُلُّه»:

بين هذه القاعدة وسابقتها مواثيق غليظة جوهرها علاقات كلية وجزئية، فقاعدة «**الميسور لا يسقط بالمعسور**» تدخل في باب تيسير الاختيار بين أمرين كليين وفق الطاقة والاستطاعة، فكلما تعذر على المرء إتيان أمر ما وجب عليه ينبغي القيام به وإلا قام بما هو أقل منه عسراً وعذراً، وتركه من باب التخفيف والضرورة، أما قاعدة «**ما لا يدرك كله لا يترك جله**» فمعناها من جنس المفهوم العام المندرج ضمن قاعدة رفع الحرج والمشقة،

---

(١) رواه البخاري، رقم: (٢٢٠).

(٢) رواه البخاري، رقم: (٦٧٨٦).

(٣) رواه البخاري، رقم: (٧٢٢٨).

(٤) فقه الممكن، ناجي إبراهيم السويد، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ط١، ص٩.

ومن باب التخفيف، لكن على وجه جزئي وليس كليا عكس القاعدة السابقة؛ أي: أن المكلف مطالب بإنجاز عمله المطلوب منه عبادة على سبيل الكلية؛ وفي حالة ما تعذر عليه القيام بالمطلوب ولم يكن في إمكانه إدراكه كله، رخص له في إدراك بعضه المستطاع منه دون ترك المقدور عليه.

وقد ألمح العز بن عبد السلام إلى معنى القاعدة في علاقة مع سابقتها حينما قال: «إن من كُلِّف بشيء من الطاعات فقَدَر على بعضه وعجز عن بعضه، فإنه يأتي بما قَدِر عليه، ويسقط عنه ما عجز عنه»[1].

فالقاعدة واسعة الإعمال في بابها لأن تتناسب مع كل المطلوبات الشرعية التي أمر الشرع بالقيام بها، بل حتى المنهيات تدخل في بابها لأن المكلف كما طلب منه فعل المأمورات نهي عن فعل المنهيات، ومنه قوله سبحانه: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ يقول صاحب التحرير والتنوير: «فتقوى الله أن يقي المرء نفسه مما نهاه الله عنه، ولما كان ترك المأمورات فيئول إلى إتيان المنهيات؛ لأن ترك الأمر منهي عنه إذ الأمر بالشيء نهي عن ضده كان التصريح به بخصوصه اهتماما بكلا الأمرين لتحصل حقيقة التقوى الشرعية وهي اجتناب المنهيات وامتثال المأمورات[2] قال الطبري في بيان الآية: «يقول تعالى ذكره:

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١/ ١٩٢.
(٢) التحرير والتنوير، ١٠/ ٢٤٥.

واحذروا الله أيها المؤمنون وخافوا عقابه، وتجنبوا عذابه بأداء فرائضه واجتناب معاصيه، والعمل بما يقرب إليه ما أطقتم وبلغه وسعكم»[1].

وفي هذا السياق أسوق نصاً لابن عاشور على طوله في تحرير الآية يفسر كلية الاستطاعة والقدرة في القيام بالتكاليف الشرعية وفقهها، يقول: «فاء فصيحة وتفريع على ما تقدم؛ أي: إذا علمتم هذا فاتقوا الله فيما يجب من التقوى في معاملة الأولاد والأزواج ومصارف في الأموال، فلا يصدكم حب ذلك والشغل به عن الواجبات، ولا يخرجكم الغضب ونحوه عن حد العدل المأمور به، ولا حب المال عن أداء حقوق الأموال وعن طلبها من وجوه الحلال. فالأمر بالتقوى شامل للتحذير المتقدم وللترغيب في العفو كما تقدم ولما عدا ذلك. والخطاب للمؤمنين. وحذف متعلق **(اتقوا)** لقصد تعميم ما يتعلق بالتقوى من جميع الأحوال المذكورة وغيرها، وبذلك يكون هذا الكلام كالتذييل لأن مضمونه أعم من مضمون ما قبله»[2].

إن الاجتهاد في إعمال مقتضيات قاعدة الاستطاعة ومبدأ القدرة في تنزيل الأحكام؛ وتمثلها في الشؤون الخاصة للفرد التعبدية والعادية، وأمور الأسرة المرتبطة بالأبناء والعلاقات الزوجية ومع الأبناء، وفي تدبير الشأن العام بمؤسسة الدولة

(١) تفسير الطبري، ١٦/١٦٧.

(٢) التحرير والتنوير، ١٠/٢٤٦.

وقضايا الأمة ككل، سيسهم بلا شك في استثمار تلك القواعد والتماس ثمراتها في العاجل والآجل. «ولما كانت التقوى في شأن المذكورات وغيرها قد يعرض لصاحبها التقصير في إقامتها حرصاً على إرضاء شهوة النفس في كثير من أحوال تلك الأشياء زيد تأكيد الأمر بالتقوى بقوله: ﴿مَا ٱسْتَطَعْتُم﴾ وما مصدرية ظرفية؛ أي: مدة استطاعتكم ليعم الأزمان كلها، ويعم الأحوال تبعاً لعموم الأزمان ويعم الاستطاعات، فلا يتخلَّوا عن التقوى في شيء من الأزمان. وجعلت الأزمان ظرفاً للاستطاعة لئلا يقصروا بالتفريط في شيء يستطيعونه فيما أمروا بالتقوى في شأنه؛ ما لم يخرج عن حد الاستطاعة إلى حد المشقة قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾. فليس في قوله: ﴿مَا ٱسْتَطَعْتُم﴾ تخفيف ولا تشديد ولكنه عدل. وإنصاف. ففيه ما عليهم وفيه ما لهم. روى أحمد عن جرير بن عبد الله قال: بايعت رسول الله ﷺ على السمع والطاعة فلقنني: فيما استطعت»[1]، وعن ابن عمر كنا إذا بايعنا النبي ﷺ ـ على السمع والطاعة يقول لنا فيما استطعت»[2] وعطف ﴿وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ﴾ على ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ من عطف الخاص على العام للاهتمام به، ولأن التقوى تتبادر في ترك المنهيات فإنها مشتقة من وقى»[3].

سبقت الإشارة في المباحث السالفة؛ أن جزءا كبيراً من

(١) رواه أحمد، رقم: (١٩١٩٥).
(٢) رواه البخاري، رقم: (٧٢٠٢).
(٣) التحرير والتنوير، ١٠/ ٢٤٧.

مشروع تجديد علم أصول الفقه يتحمله مدخل التنزيل للقواعد الأصولية المترابطة مع الأبعاد الفقهية؛ لأن إشكال علم أصول الفقه لا نراه منحصراً في الجوانب الموضوعية أو المنهجية البحتة أو السياقية التاريخية؛ لأن أغلب القواعد ثابتة منذ إنشائها وتقعيدها لطابعها اللغوي من جهة، وطبيعتها الموضوعية الكلية التي يبقى على المجتهد تكييف تنزيلها على الواقع الوجودي الإنساني، لذلك اعتبرنا أن سبل تنزيل القواعد الأصولية وتفعيل مضامينها وتشغيل آلياتها ووسائلها، يبدأ من تنزيل القواعد التيسيرية والتسهيلية، بالنظر للواقع الذي تغيب عنه التمثلات الكلية للقيم التعبدية، والشعائرية والتدبيرية للشأن العام في الأمة، مما يتطلب من الإنسان إعمال تلك القواعد الكبرى والعظمى المناسبة مع ذلك الحال، وأهم تلك القواعد، كما تبين «أولوية جانب الوجود على جانب العدم في حفظ المقاصد» و«**قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور**» ثم قاعدة «**ما لا يُدْرَكُ كلُّه لا يُتْرَكُ جُلُّه**»، وبين هذه القواعد مواثيق دقيقة يجمعها ناظم التسهيل والتيسير في تنزيل الأحكام الشرعية.

إن العمل بهذه القواعد وتطبيقها في الشؤون الخاصة والعامة في الأمة، وعلى مستوى الأفراد والأسر والجمعيات، والقبائل والمجتمعات الأهلية والمدنية والحكومية وغير الحكومية، والنقابات والتجمعات الإنسانية المختلفة، وعلى نحو منتظم ومتناسب يرعاه فقهاؤها ومجتهدوها، سيفتح آفاقاً واسعة لتفعيلها ولحظ ملامح التجديد الأصولي في الواقع، وفي تجلياته

الاجتهادية الفقهية، بل سيظهر أيضا مدى صلاحية القاعدة في الحال المتعين، أو تأجيل العمل بها إلى حال مستقبل وفق قاعدة المآل.

إن الله تبارك وتعالى الذي خلق الإنسان عليم بقدراته وطاقاته، ولن يكلفه أكثر مما في احتماله واستطاعته، فالمرغوب هو الامتثال بالقدر الذي يتناسب وطاقاته. لكن العتاب الرباني يوجه لمن لم يكلف نفسه عناء العمل بما هو متاح لديه من وسائل وإمكانات، ولم يحاول قاصداً الامتثال.

ملاحظ ختامية

الحمد لله العليم الحليم، الجواد المنعم الكريم، الذي بنعمته تتم الصالحات،

وبعد:

في الختام أرجو المولى العلي القدير أن أكون قد وفقت في معالجة الموضوع من الجوانب التي ينبغي بسطها، ودراستها بالقدر الكافي، والشاكلة المناسبة.

فإشكال **التجديد الأصولي** خطير ودقيق؛ كما سلف البيان، لذلك فقد حاولت توجيه نظري إلى بحث مطالب علمية، ومباحث منهجية، اعتبرتها تفي بالمقصود المرسوم، وتحقق المبتغى المعهود.

وكما بدأت الكتاب بمقدمات تمهيدية، سوف أختمه بثلاثة ملاحظ أساسية:

الملحظ الأول:

لقد تبين أن مسألة التجديد الأصولي من الإشكالات الكبرى

خطورة وأهمية، وبدت تلك الخطورة من ثلاثة جوانب:

الجانب الأول: حساسية الموضوع الذي يلامس أصول الخطاب الشرعي وأسسه العلمية، بينما يقوم موضوع التجديد على مركزية العقل وفعله البشري.

الجانب الثاني: لتعدد الرؤى وتنوعها في النظر إلى مسألة التجديد الأصولي، وبيان المداخل المناسبة في عملية التجديد، وذلك لاعتبارات كثيرة أهمها جدة الموضوع على العقل الأصولي وجديته من حيث معالجته وتحرير النظر فيه.

الجانب الثالث: للقيمة العلمية والمنهجية لأصول الفقه، وتأسيس النظر الاجتهادي والفقهي على قواعده ومبادئه؛ لأن أي تغير يطول بنيته الأصولية ستظهر آثاره العملية ضرورة على الإنتاج المعرفي الفقهي، وباقي المعارف الأخرى التي تتكامل معه.

الملحظ الثاني:

ومفاده أن مفهوم تجديد علم أصول الفقه يقصد به إلحاق فعل ما بما هو قديم، أو موجود من النظر الأصولي، ليأخذ سمات الجدة فيصير بذلك جديداً، فهو لا يخرج عن المعاني الخمسة: التأصيل، والتنخيل، والتكميل، والتشغيل، ثم التزيل، لذلك؛ ووفقاً لهذا التقدير فقد رأينا أن التعريف الأصوب لمسألة التجديد الأصولي هو «إعادة النظر في علم أصول الفقه؛ ابتداء من تأصيل الأصول حتى تكون قطعية، ومروراً بتنخيلها كي تخلص علمية، وتعليل النظر بها حتى تظهر قاصدة، وتكميل

نقصها لتصبح وافية، وانتهاء بتشغيلها حتى تصير مفيدة، وتنزيل أحكامها لتبدو عملية» وعلى هذا المفهوم بنيْنا مشروع هذه النظرية.

الملحظ الثالث:

يبقى الجانب المهم في التجديد هو في التنزيل والتشغيل للأحكام الشرعية المستنبطة من الأدلة التفصيلية، . . . ولا يمكن إدراك قيمة علم الأصول ومدى صلاحية منهجه إلا بالتنزيل، وهو المحك الأساس لمعرفة ذلك، أما الأفكار المسبقة حول القواعد والأدلة والأصول، والأحكام المتسرعة فليس من العلم والمعرفة في شيء.

حسبي في هذه الدراسة التنبيه إلى ما أراه مهما في الاعتبار ضمن مهمة التجديد الأصولي المفترض، وتقديم اقتراحات علها تسهم في ذلك، فإن أصبنا فمن الله العلي القدير، وإن أخطأنا من أنفسنا نتيجة سوء التقدير وضعف التدبير.

كشاف المصادر والمراجع

١ ـ أبادي، فيروز، **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٢ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، الرباط، المغرب: مكتبة المعارف.

٣ ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **نقض المنطق**، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمٰن الصنيع، تصحيح: محمد حامد الفقي، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م.

٤ ـ ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، مخالفة أصحاب الجحيم، دار الفكر، د ط.

٥ ـ ابن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق أبي عبد الله بن سعيد رسلان، أضواء السلف، مصر ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٠م.

٦ ـ ابن حنبل، أحمد، **المسند**، بيروت، المكتب الإسلامي، للطباعة والنشر، دت.

٧ ـ ابن خلدون، عبد الرحمٰن، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت، لبنان: دار الجيل.

٨ ـ ابن عاشور، الطاهر، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، ط١٩٨٤م.

٩ ـ ابن عاشور، الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع.

١٠ ـ ابن عبد الكريم، **أبو الفضل عبد السلام**، الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١١ ـ ابن كثير، إسماعيل القرشي الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٢ ـ أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **الإشارة إلى معرفة الأصول للباجي، معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل**، تحقيق مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، مركز إحياء التراث العربي، الرباط، ١٩٨٨م.

١٣ ـ أبو زيد، نصر حامد، **الخطاب والتأويل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م.

١٤ ـ أبو يعرب المرزوقي، **إشكالية تجديد أصول الفقه**، مع البوطي، رمضان، في حوارات لقرن جديد، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م.

١٥ ـ احميدان، زياد محمد، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٦ ـ الآمدي، سيف الدين، **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق عبد الرزاق عفيفي، بيروت، لبنان: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٦هـ.

١٧ ـ أمزيان، محمد محمد، «**في الفقه السياسي مقاربة تاريخية**»، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

١٨ ـ الأندلسي، **ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق وتعليق، عبد الله إبراهيم الأنصاري، والسيد عبد العالي إبراهيم، الدوحة: ط١، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٩ ـ الأندلسي، أثير الدين أبي حيان، البحر المحيط، مصر: مطبعة السعادة، د.ت.

٢٠ ـ الأنصاري، زكريا محمد، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق مازن المبارك، بيروت، لبنان: دار الفكر المعاصر، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٢١ ـ الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، **الحدود في الأصول**، تحقيق نزيه حماد، بيروت: مؤسسة الزعبي، ط١، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٣م.

٢٢ ـ الباجي، أبو الوليد، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٣ ـ برهاني، محمد هشام، **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مطبعة الريحاني، ط١، ١٩٨٥م.

٢٤ ـ البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**، ضبط خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٥ ـ بلاجي عبد السلام، **تطور علم أصول الفقه وتجدده**، وتأثره بالمباحث الكلامية، دار ابن حزم، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠١٠، ط١.

٢٦ ـ بلكا، إلياس، **تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل**، مجلة التسامح، ع٢٠، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

٢٧ ـ ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، الشركة الجزائرية اللبنانية، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٢٨ ـ بنعمر، محمد، **من الاجتهاد في النص، إلى الاجتهاد في الواقع**، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م.

٢٩ ـ بهادر، محمد صديق حسن خان، **حصول المأمول من علم الأصول**، مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٧.

٣٠ ـ البوطي، رمضان، **إشكالية تجديد أصول الفقه**، مع أبو يغرب المرزوقي، في حوارات لقرن جديد، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٦م.

٣١ ـ بيهي، سعيد، **إقامة البراهين والأدلة على انحصار القواعد والأدلة**، الدار البيضاء، المغرب: مكتبة الهداية، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٣٢ ـ الترابي، حسن، **تجديد أصول الفقه الإسلامي**، الخرطوم: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٣٣ ـ الترمذي، محمد بن عيسى، **جامع الترمذي**، القاهرة: مطبعة مصطفى حلبي، ط١، ١٩٣٧م.

٣٤ ـ توفيق الواعي، الدولة الإسلامية، **بين التراث والمعاصرة**، دار ابن حزم، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٣٥ ـ الجابري، إدريس نغش، **الباراديغم العلمي الإسلامي**، قيمه الثقافية وخصائصه الإبستيمية، أعمال ندوة العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل، ط١، ٢٠١٠م.

٣٦ ـ الجابري، محمد عابد، «**قيم ثقافة السلام في الديانات السماوية**»، مجلة فكر ونقد، المغرب، دار النشر المغربية، ع٨ (س١، ١٩٩٨).

٣٧ ـ الجابري، محمد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦م.

٣٨ ـ جاسر، العودة، **فقه المقاصد**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٣٩ ـ الجرجاني، عبد القاهر، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٤٠ ـ الجرجاني، علي، **التعريفات**، تحقيق، عبد المنعم الحفني، دار الرشاد.

٤١ ـ جمعة، علي، **تجديد علم أصول الفقه**، الواقع والمقترح، مجلة المسلم المعاصر، س٣٢، ع١٢٥/١٢٦.

٤٢ ـ جناتي، محمد إبراهيم، «**المنهج التقليدي في أصول الفقه**»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، محور العدد: فلسفة الفقه (٢)، ع١٣ (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م).

٤٣ ـ الجوزية، ابن قيم، **إعلام الموقعين**، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٤٤ ـ الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، قطر: تحقيق عبد العظيم الديب، ط١، ١٣٩٩هـ.

٤٥ ـ الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله جولم النيابي، وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، مكتبة دار الباز، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٤٦ ـ الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **الورقات في أصول الفقه**، مطبوع مع كتاب الإشارة للباجي، تحقيق مصطفى الوظيفي ومصطفى ناجي، الرباط: مركز إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.

٤٧ ـ الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **غياث الأمم في التياث الظلم**، حققه مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: دار الدعوة، ط١، ١٩٧٩م.

٤٨ ـ الحسن، خليفة بابكر، **دراسات في أصول الفقه الإسلامي**، مكتبة الزهراء، باب البولاق، ط١، محرم ١٤٢٢هـ.

٤٩ ـ حمادي، إدريس، «**المجتمع في ضوء الشريعة الإسلامية، المقاصد والوسائل**»، مجلة فكر ونقد، المغرب، دار النشر المغربية، ع٥ (س١، ١٩٩٨).

٥٠ ـ الحنبلي، علي بن عباس البعلي، **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة النشر المحمدية، ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥٦م.

٥١ ـ الحنبلي، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق أحمد ابن علي المباركي، الرياض: م ع س، ط٢، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٥٢ ـ خليفة، بابكر حسن، **التجديد في أصول الفقه**، مجلة المسلم المعاصر، ع١٢٥/ ١٢٦.

٥٣ ـ الخمليشي، أحمد، **وجهة نظر، الفكر الفقهي ومنطلقات أصول الفقه**، دار نشر المعرفة، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠، ج٣.

٥٤ ـ الخمليشي، أحمد، **وجهة نظر**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٩٨٤م، ج١.

٥٥ ـ داود، محمد سليمان، القياس الأصولي، منهج تجريبي إسلامي، الإسكندرية: دار الدعوة للطباعة والنشر، ١٣٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٥٦ ـ الرازي، فخر الدين، **المحصول في علم الأصول**، تحقيق طه جابر العلواني، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢، ١٩٩٢.

٥٧ ـ الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، لبنان، بيروت: ط ١٩٨٦م.

٥٨ ـ الرفاعي، عبد الجبار، **مقاصد الشريعة**، آفاق التجديد، بيروت، لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا: دار الفكر، ط١، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

٥٩ ـ رفيع، محماد بن محمد، **النظر المقاصدي**، رؤية تنزيلية، دار السلام، ط١، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

٦٠ ـ الروكي، محمد، «**الاجتهاد الفقهي، منطلقاته واتجاهاته، الاجتهاد الفقهي أي دور؛ أي: وجديد**»، ندوة من تنسيق الرباط المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط١، ١٩٩٦م.

٦١ ـ الريسوني، أحمد، **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، منشورات الزمن، رقم ٩، دجنبر ١٩٩٩م.

٦٢ ـ الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، ط١، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٦٣ ـ الريسوني، أحمد، **الاجتهاد النص الواقع المصلحة**، مع محمد جمال باروت، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٦٤ ـ الزايدي، عبد الرحمٰن، **الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي**، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٦٥ ـ الزبيدي، مرتضى، **تاج العروس**، بيروت، لبنان: دار صادر، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٦٦ ـ الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، الدار العلمية للطباعة والنشر.

٦٧ ـ السبكي، تقي الدين، **الإبهاج في شرح المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، س ١٤٠٤هـ.

٦٨ ـ السريري، أبو الطيب، **القانون في تفسير النصوص**، بيروت، لبنان: مولود دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٦٩ ـ السريري، أبو الطيب مولود، **تجديد علم أصول الفقه**، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٧٠ ـ السريري، مولود، **مصادر التشريع الإسلامي**، وطرق استثمارها، عند ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٧١ ـ سليمان، عباس، **تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤م.

٧٢ ـ السيوطي، جلال الدين، **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مصر: مؤسسة شباب الجامعة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٧٣ ـ الشاطبي، أبو إسحاق، **الاعتصام**، عناية مكتب تحقيق التراث، وفهرسة رياض عبد الله عبد الهادي، ط١، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٧٤ ـ الشاطبي، أبو إسحاق، **الإفادات والإنشادات**، تحقيق محمد أبو الأجفان، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٧٥ ـ الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٧٦ ـ الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الفكر، ١٣٠٩هـ. شبار، سعيد، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، فرجنيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.

٧٧ ـ شبار، سعيد، **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، فرجنيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.

٧٨ ـ شكري، فريد، **الاجتهاد الفقهي من الاستنباط على التنزيل فقه تحقيق المناط نموذجاً**، مجلة الاحياء، س١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩، ع٣١، ٣٢.

٧٩ ـ شهاب الدين أحمد القرافي، **الذخيرة**.

٨٠ ـ إلهي، محمد منظور، **القياس في العبادات حكمه وأثره**، الرياض: مكتبة الرشد، ناشرون، ط١، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

٨١ ـ شهيد، الحسان، **منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ**، الشاطبي وابن خلدون أنموذجاً، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠١١هـ ـ ١٤٢٣، ع١٤٢، ط١.

٨٢ ـ شهيد، الحسان، **الخطاب النقدي الأصولي المعاصر**، من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، فرجنيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط١، ٢٠١١م.

٨٣ ـ شهيد، الحسان، **القيم الإنسانية في ضوء التدافع الحضاري المعاصر**، الحسان شهيد، مجلة التسامح، ع٢٨.

٨٤ ـ شهيد، الحسان، **نشأة العلوم الإسلامية وتطورها**، تأسيس علم مقاصد الشريعة أنموذجاً، مجلة إسلامية المعرفة، عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، ع٦٥، س٢٠١١هـ ـ ١٤٣٢هـ.

٨٥ ـ شهيد، الحسان، **نظرية النقد الأصولي**، دراسة في منهج النقد الأصولي عند الإمام الشاطبي، فرجنيا، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط١، ٢٠١١م.

٨٦ ـ صافي، لؤي، **نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية**، مجلة إسلامية المعرفة، ع١، س١، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٨٧ ـ الصلابي، علي، **فقه النصر والتمكين**، في القرآن الكريم، دار المعرفة بيروت ـ لبنان، ط٤ ٢٠٠٤هـ ـ ١٤٢٧هـ.

٨٨ ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

٨٩ ـ عاشور، مجدي محمد محمد، **الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي**، دبي: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، سلسلة الدراسات الأصولية، ط١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٩٠ ـ عبد الحميد، محسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، دار الصحوة للنشر، ط١، ١٩٨٠م.

٩١ ـ العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت، لبنان: دار الجيل، ط٢، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٩٢ ـ العسقلاني، ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، كلية الرياض الحديثة، البطحاء، الرياض.

٩٣ ـ العسكري، أبو هلال، **الفروق في اللغة**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٩٤ ـ عطية، جمال الدين، «**تجديد الفكر الاجتهادي**»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، خاص بفلسفة الفقه، ع١٣ (١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠).

٩٥ ـ العلواني، طه جابر، أصول الفقه، **منهج بحث ومعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المغرب: منشورات الفرقان، ط٣، سلسلة الحوار ٤١.**

٩٦ ـ الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠٨م، ٢/ ٣٩٤.

٩٧ ـ الغزالي، أبو حامد، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٩٨ ـ الغزالي، أبو حامد، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط٢ ١٤٠٠هـ ـ ١٩٩١م.

٩٩ ـ الغزالي، أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، تحقيق جميل صليبا، وكمال عياد، طبعة دار الأندلس، دت.

١٠٠ ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، وضع حواشيه الشيخ: زكرياء عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٠١ ـ القحطاني، مسفر بن علي، **الوعي المقاصدي قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة**، في مناحي الحياة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠٠٨م.

١٠٢ ـ القرافي، **الذخيرة**، دار الغرب الاسلامي، ط١، ١٩٩٤م.

١٠٣ ـ القرافي، شهاب الدين أبو العباس، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق طه رؤوف عزت، بيروت، لبنان: دار الفكر، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

١٠٤ ـ القرضاوي، يوسف، **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١٠٥ ـ القرضاوي، يوسف، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٠٦ ـ القرضاوي، يوسف، **لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر**، مكتبة وهبة، ط، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

١٠٧ ـ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٠٨ ـ الماوردي، أبو الحسن بن علي بن محمد، **أدب الدنيا والدين**، الشركة الجزائرية اللبنانية، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

١٠٩ ـ مالك بن أنس، **الموطأ**، برواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط١، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١١٠ ـ مبارك، محمد جميل، **نظرية الضرورة الشرعية**، حدودها وضوابطها، المنصورة، مصر: دار الوفاء، ط١، ١٣٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١١١ ـ محمد الذوادي، **المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي**، عالم الفكر، المجلد ٣٩، ع١، يوليو/سبتمبر، س ٢٠١٠م.

١١٢ ـ محيب، عبد المجيد، «**التجديد في علم أصول الفقه، دواعيه وحقيقته**»، مجلة الواضحة، سلسلة جديدة بديلة عن مجلة دار الحديث الحسنية سابقاً، تصدر عن دار الحديث الحسنية، ع١٧.

١١٣ ـ المشكيني، آية الله الحاج ميرزا علي، **اصطلاحات الأصول**، قم: مطبعة الهلالي، ط٤، ١٤٠٩هـ.

١١٤ ـ مصطفى قطب سانو، **مصطلحات أصول الفقه**، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

١١٥ ـ المناوي، محمد عبد الرؤوف، **التعاريف**، تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١١٦ ـ المنجرة، المهدي، الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، عيون، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩١م.

١١٧ ـ ناجي، إبراهيم السويد، **فقه الممكن**، دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، ط١.

١١٨ ـ النجار، عبد المجيد، **في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلاً على الواقع الراهن**، الرياض: دار النشر الدولي، ط١، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

١١٩ ـ النكاز، ميمون، «ملاحظات حول فكر ومشاريع النهضة، أنظار حول الرؤية والمنهج»، مجلة المنعطف، وجدة، المغرب ع١٨، ١٩ (س١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١).

١٢٠ ـ الوافي، حميد، **علم الأصول ومبدأ الاقتراض من العلوم المجاورة**، تحليل وتعليل، العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل، أعمال الندوة العلمية، الرابطة المحمدية للعلماء، ط١، ٢٠١١م.

١٢١ ـ اليماني، ابن عبد الله المرتضى، **إيثار الحق على الخلق**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.