دسوقي، د. محمد. (١٩٩٥). نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه. في: «بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات» تحرير د. فتحي ملكاوي ود. محمد أبرسل. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص (٤٦١-٥١٢)

نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه

د. محمد دسوقي

جامعة قطر

تمهيد

يمثل علم أصول الفقه أصالة الفكر الإسلامي أصدق تمثيل. فهذا العلم عماد الاجتهاد ومنهج الاستنباط، وقد سبق به فقهاء الإسلام فقهاء القانون في العالم كله. إذ لم تعرف المكتبة القانونية أصولاً للقانون إلا في العصر الحديث[١]، على حين عرفت المكتبة الإسلامية تراثاً منهجياً فريداً للبحث الفقهي منذ نحو ثلاثة عشر قرناً وحتى الآن، وعرف هذا التراث باسم «أصول الفقه». على أن هذا التراث المنهجي تأثر قوة وضعفاً بما تأثرت به الحضارة الإسلامية عبر التاريخ، ولذا كان في العصور الأولى قوياً يتناول الموضوعات في دقة وتمحيص، وغلب عليه في العصور المتأخرة الجدل اللفظي، وتشقيق القول في مسائل فرعية، فضلاً عن الإيجاز الذي يشبه الألغاز أو الإعجاز على حد تعبير بعض المعاصرين[٢]، ثم الخوض في قضايا لا صلة لها بعلم الأصول، مما نأى بهذا العلم عن الغرض الأساسي لدراسته.

---

(١) انظر: مجلة المحاماة الشرعية، السنة الأولى ، العدد الثالث ، ص ١٧٢، القاهرة.

(٢) انظر: أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكي الدين شعبان ، ص ٦ ط. كلية الحقوق، جامعة بنغازي، ليبيا.

وآل كل هذا التراث إلى الأمة في عصرها الحاضر وهي تحاول أن تستعيد مكانتها وحضارتها، وتنفض عن كاهلها آثار الاحتلال بشقية العسكري والفكري، فأقبل علماؤها على ذلك التراث، فنشروا قدراً كبيراً منه، واغترفوا من كنوزه ما مهد أمامهم طريق التأليف الأصولي وفق منهج لايعرف الفضول أو شوائب الإيجاز المخل، والجدل اللفظي الممل.

ولكن جهد المعاصرين في التأليف الأصولي مع هذا لم يتجاوز نطاق الصياغة إلى الآراء وتحليلها والأخذ منها والرد عليها، وإن كان له دور أحياناً في الترجيح بين رأي وآخر، ومن ثم اتسمت كل الدراسات الأصولية المعاصرة بوحدة المضمون، فقد تكررت فيها التعريفات والتقسيمات والمسائل والشواهد، وأصبح التفاوت بينها مقصوراً على الكم والأسلوب والدقة في تناول الموضوعات دون الكيف والمحتوى فلا تفاوت بينها في هذا.

ولأن هذه الدراسات الأصولية المعاصرة جمدت على التكرار والاجترار، ولم تعد صالحة لتقديم المنهج الذي يكفل للاجتهاد حيوية وقوة وقدرة على مواجهة المشكلات بأسلوب علمي عملي، نادى بعض المعاصرين بتجديد علم الأصول، أو تطويره حتى يؤدي هذا العلم مهمته كما ينبغي أن تكون. والذي لا مراء فيه أن علم الأصول كما يدرس اليوم بالمنهج التقليدي، في عرض القضايا لا يحقق الغرض من دراسته، فقد أضحت هذه الدراسة وسيلة للإلمام بالآراء وحفظ التعريفات والأدلة، دون الخروج منها بتصور منهجي ينير طريق الاجتهاد المعاصر أو يعين على سلوكه. ولهذا رأيت أن موضوع تجديد علم الأصول من الموضوعات الجديرة بالبحث، لأنه يتناول قضية منهجية تتعلق بأسلوب الاستنباط الفقهي، والأمة في حاضرها تعاني من اضطراب في هذا الاستنباط، وهو اضطراب يشوه الدعوة إلى تطبيق الشريعة، أو يثير حولها بعض الشبهات.

ودراسة موضوع التجديد لعلم الأصول تقتضي التمهيد لها، بالحديث في إجمال عن نشأة هذا العلم وتطوره، ثم يأتي الكلام على ضرورة التطوير والتجديد وموقف بعض المعاصرين منه، وأخيراً أهم الملامح العامة لهذا التجديد والتطوير.

ووفقاً لهذا يتركب منهج الدراسة- بعد هذا التمهيد- من ثلاثة مباحث وخاتمة. يعرض المبحث الأول نشأة علم الأصول وطرفاً من تاريخه حتى العصر الحاضر في إجمال وإيجاز. وأما المبحث الثاني فيتناول مبدأ التجديد ومدى الحاجة إليه وموقف العلماء منه. ويخصص المبحث الثالث لمجال التجديد في علم الأصول، وفق ضوابط عملية تجعل من هذا التجديد وسيلة لنهضة فقهية رشيدة.

واشتملت الخاتمة على أهم النتائج وبعض التوصيات. وقد ألحقت بالدراسة تصوراً عاماً لمنهج الكتابة الأصولية، ولعله يكون أقرب إلى تطبيق ملامح التجديد التي انتهت إليها هذه الدراسة.

المبحث الأول

نشأة علم الأصول وتطوره

إذا كان العلماء قد اختلفوا في تعريف علم الأصول، فإن كل التعاريف التي قال بها هؤلاء العلماء قديماً وحديثاً - على ما بينها من تفاوت - تدور في فلك أن هذا العلم هو: قواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[٣]. وهذه القواعد تشمل الأدلة الشرعية وطرق الاستنباط منها، وبيان مراتب حجيتها، كما تشمل الأحكام الشرعية ومن يخاطب بها. ومن هو أهل للاجتهاد ومن ليس أهلاً له. فعلم الأصول - وفقاً لهذا - يرسم للفقيه المنهاج الذي يتقيد به في استخراج الأحكام من أدلتها. ولهذا كان ميزاناً يضبط المجتهد في آرائه، ويتبين به الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل[٤].

وما دام علم الأصول هو منهاج الفقيه المجتهد، فإن نشأته تكون ملازمة لنشاة الفقه، لأنه حيث يكون فقه يكون حتماً منهاج للاستنباط، وقد بدأ الفقه الإسلامي مع بداية الدعوة، وإن ظل مصدره في عصر البعثة هو الوحي الإلهي بنوعيه: المعجز وهو القرآن الكريم، وغير المعجز وهو السنة النبوية. وهذا الوحي يتضمن - إلى

---

(٣) أنظر: أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الشيخ علي حسب الله، ص٣ ط٤، دار المعارف بالقاهرة، والمراد بالاحكام العملية: الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين فتشمل ما يتعلق بالعبادات والمعاملات والحدود وغيرها، وتخرج الأحكام المتعلقة بالعقائد كوجوب الايمان بالله ووحدانيته والتصديق بوجود الملائكة، والإيمان بالرسل والكتب المنزلة، واليوم الآخر، وما فيه من حساب وثواب وعقاب، فإن مجال البحث في هذه الأحكام « علم الكلام»، كذلك تخرج الأحكام المتعلقة بتهذيب النفوس من وجوب التصديق والوفاء بالوعد وحرمة البخل والكبر، فإن مجال البحث فيها «علم الأخلاق أو التربية».

(٤) انظر: أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ٦-٧، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة.

جانب بيان الحلال والحرام من الأقوال - المباديء والقواعد الكلية التي ترمي إلى مقاصد الأحكام بوجه عام، كما تحض العقل على النظر الصحيح فيما يجوز الاجتهاد فيه، مع وجوب التثبت من كل خبر ومن كل ظاهرة ومن كل حركة قبل الحكم عليها، وصدق الله العظيم إذ يقول: «ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا»[٥].

وهذه القواعد والمبادىء كانت الأساس الواضح الذي قام عليه صرح علم الأصول، ذلك الصرح الذي وضعت لبناته الأولى في عصر الصحابة، ثم تتابع على رفع هذه اللبنات أجيال من العلماء حتى أصبح الصرح شامخاً سامقاً يزهو بأصالته وجدته وخصائصه التي انفرد بها، والتي وجهت الحياة العلمية نحو التطوير والإبداع لا في العالم الإسلامي فحسب، وإنما في كل دول العالم وبخاصة الدول الأوروبية[٦].

بدايات الفكر الأصولي:

إن الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ، وبعد أن آمنت بالإسلام شعوب مختلفة الثقافات والأعراق، واجهوا قضايا ومشكلات متعددة. ولهذا عرف عصر الصحابة من الوقائع والنوازل ما لم يعرفه عصر البعثة، فكان لا مناص من أن يتجه علماء الصحابة إلى الاجتهاد، لاستنباط الأحكام الشرعية لكل جديد من المشكلات، فلم يدع أحد أن القرآن والسنة نصا في كل المسائل الجزئية على كل ما كان وما هو

---

(٥) الآية: ٣٦ سورة الإسراء.

(٦) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار، ص ٢٥٨، ط . دار المعارف بالقاهرة.

كائن، فالنصوص كما يقول الشهرستاني متناهية والحوادث غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، لذلك اتسع مجال الاجتهاد في عصر الصحابة، وأصبح المصدر الثالث للفقه بعد الكتاب والسنة.

ولقد كان الصحابة يرجعون في اجتهادهم أولاً إلى كتاب الله تعالى، فإن وجدوا فيه نصاً ظاهراً تمسكوا به، وأجروا حكم الحادثة على مقتضاه، وإن لم يجدوا فيه فزعوا إلى السنة، فإن روي لهم في ذلك خبر أخذوا به، فإن لم يجدوا في الكتاب والسنة نصاً ينزلون على حكمه، اجتهدوا آراءهم، وحكموا أفهامهم فيما يرونه أشبه بالمعروف من مقاصد الشريعة، وقواعدها العامة. فالصحابة في اجتهادهم كانوا على دراية وافية ببعض الضوابط والقواعد التي أخذوا أنفسهم بها في استنباط الأحكام. وقد عرفوا هذه الضوابط والقواعد من الكتاب والسنة، ومن روح التشريع ومبادئه الكلية ولكنهم ما كانوا يطلقون عليها أسماء اصطلاحية أو عناوين فقهية، وإنما كانوا يعرفونها سجية وطبيعة وملكة فطرية[٧].

ويشهد للصحابة بأنهم في اجتهادهم قد تقيدوا ببعض الضوابط والقواعد، ما أثر عنهم من روايات ونصوص تبين بجلاء أنهم قاسوا واستحسنوا وتوخوا المصالح، وراعوا الأعراف، وأخذوا بسد الذرائع، وعرفوا الإجماع، وآمنوا بأن الأحكام قد فرضت لعلل تقتضيها ومقاصد تؤدي إليها. ولا يسمح المجال بذكر بعض تلك المرويات والنصوص، فضلاً عن أنها معروفة متداولة في كثير من المصادر القديمة والحديثة، ويستطيع أن يرجع إلى بعض هذه المصادر من أراد الوقوف على طرف

---

(٧) انظر: زاد المعاد لابن القيم، ج٤ ص ١٨٤، ص. بيروت.

من تلك المرويات[٨].

وفي عصر التابعين شاعت تلك الضوابط، التي تقيد بها الصحابة في اجتهادهم، وتقلبت على ألسنة العلماء، وعرفتها محافلهم فزادت ونمت وبدأت تتحدد مفاهيمها، وتأخذ طابع المصطلح العلمي في الفكر الأصولي.

إن الفقه في عصر التابعين نما نمواً عظيماً، لاتساع الدولة الإسلامية وكثرة الأحداث، وتعدد المدارس الفقهية. وهذه المدارس على كثرتها غلب على بعضها الاجتهاد بالرأي، وغلب على بعضها الآخر الوقوف عند الأثر. وقد ساهم النزاع بين أهل الرأي والحديث على بعض القضايا الأصولية؛ كالإجماع والعرف والقياس ومذهب الصحابي في بلورة هذه القضايا على أسس علمية، وإن ظلت غير مدونة.

كما أن شيوع رواية الحديث في عصر التابعين، وظهور بوادر الوضع في السنة في هذا العصر، حمل الفقهاء على الخوض في تمحيص مسائل كثيرة تتعلق بالسنة سنداً ومتناً. روي عن محمد بن سيرين (ت:١٣هـ) قال: لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم[٩].

وفي عصر نشأة المذاهب عزيت إلى أئمة الفقهاء نصوص وآراء وجرت بين

---

[٨] انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ج١ ، ص ٦٢ - ٨٦ تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد، ط. القاهرة، ومقدمة ابن خلدون ص ٤٩٦، ط. التقدم بالقاهرة ، وتاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري، ص ١١٥ الاستقامة بالقاهرة، وفقه الصحابة والتابعين للدكتور محمد يوسف موسى . ط . معهد الدراسات العربية العالمية بالقاهرة .

[٩] صحيح مسلم ، ج١، ص ١٥، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط . القاهرة.

بعضهم محاورات ومراسلات، تدل على أنهم كانوا يسيرون على مناهج أصولية واضحة في استنباط الأحكام التي ذهبوا إليها، وعلى أن ما كان يأخذ به الصحابة والتابعون من ضوابط وقواعد قد أضحت في هذا العصر مصطلحات لها مفاهيم محددة، بسبب ما جرى بين الفقهاء من مناظرات ومحاورات، كان لأصول الاستنباط ومناهجه حظ عظيم منها.

أول من دون علم الأصول:

ظلت تلك المباديء الأصولية، سواء ما عرف منها في عصر الصحابة والتابعين أو في عصر نشأة المذاهب، متناثرة غير مجموعة ولا مدونة، حتى كتب الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) رسالته التي بعث بها إلى عبد الرحمن بن مهدي المحدث المشهور (ت:١٩٨هـ) إجابة لطلبه أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه وحجية الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة؛ كتبها وأرسلها إلى ابن مهدي مع الحارث بن سيرج، فسميت رسالة لهذا، لأن الشافعي لم يسمها بذلك، بل يشير إليها ويقول: كتابي أو كتابنا، أو في الكتاب كذا وكذا، ثم أملاها مرة أخرى على تلاميذه بمصر، لتكون مقدمة لما أملاه في الفقه في كتاب الأم[١٠].

فرسالة الشافعي أول مصنف في أصول الفقه، ومن ثم يعد هذا الإمام واضع علم الأصول لدى جمهور العلماء. فهناك بعض الروايات التي تذهب إلى أن الإمام أبا حنيفة بين طرق الاستدلال في كتاب له يسمى كتاب الرأي، وأن صاحبيه أبا يوسف ومحمد كتبا في هذا العلم بعد شيخهما، بالإضافة إلى أن الشيعة الإمامية

---

(١٠) أنظر أصول الفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفي شلبي ، ص ٣٨، ط. دار النهضة العربية، بيروت

تقرر أن أول من دون علم الأصول وضبطه هو الإمام محمد الباقر[11] (ت:١١٤هـ).

ولا يستبعد أن يكون الشافعي قد سبق في التأليف الأصولي، ولكن لم يصل إلينا قبل رسالة هذا الإمام كتاب في علم الأصول، وإنما هي روايات ونقول تعزى إلى بعض الأئمة حول بعض المسائل الأصولية؛ ولذا يظل الشافعي أول من كتب في الأصول كتابة علمية، رتبت أبواب هذا العلم وجمعت فصوله، ولم تقتصر على مبحث دون مبحث، وهو من ثم لم يسبق، أو على التحقيق لم يعلم أن أحداً سبقه.

وكثرت بعد الشافعي الكتابة في الأصول، وكان للرسالة تأثيرها الواضح فيما ألف في القرنين الثالث والرابع، فقد انقسم العلماء بالنسبة لها إلى فريقين: فريق تقبل الرسالة وحولها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهم جمهور أهل الحديث، وفريق رفض معظم ما جاء فيها، وأدرك أن عليه أن يرد على صاحبها ما أورده، مما يخالف مذهبه قبل أن يتأثر الناس بما جاء فيها، وهذا ينطبق على جمهور أهل الرأي والمخالفين للأمور التي تعرض لها الشافعي في رسالته[12].

إن كل ما كتب بوجه عام بعد الرسالة في تلك الفترة الزمنية كان إما نقضاً لها، ومحاولة لاستخلاص أصول فقهية مذهبية، كما فعل الأحناف، وإما شرحاً لها ودفاعاً عنها كما فعل الشافعية، وغيرهم. وكان بعض ما كتب فيه الذين تقبلوا الرسالة أو الذين رفضوا كثيراً مما اشتملت عليه، يتناول موضوعاً واحداً أو أكثر من موضوعات الأصول، وقليل منه كان يعرض لكل القضايا الأصولية وبخاصة ما

---

[11] انظر: أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ، ص ١١.

[12] انظر: نظرات في تطور علم أصول الفقه للدكتور طه جابر العلواني، مجلة أضواء الشريعة، العدد العاشر، ص ١٢٤، الرياض.

كان منها مثار جدل وحوار بين فقهاء المذاهب.

المناهج والطرق الأصولية:

منذ القرن الخامس بدأ ما يمكن اعتباره تطوراً لعلم الأصول، فقد تكامل نموه، واتضحت مباحثه، وانحصرت مسائله، وأخذ فقهاء المذاهب يدونون أصولهم، ومن ثم ظهرت فيه مؤلفات كثيرة، منها ما هو مطول، ومنها ما هو موجز، وقد تشعبت طرق العلماء، ومناهجهم فيه. ومن الباحثين من يرى أن عدة هذه الطرق اثنتان، ومنهم من يذهب إلى أنها ثلاثة، ولكن الدراسة الفاحصة للتراث الأصولي عبر مراحله التاريخية المختلفة، تقرر أن عدة هذه الطرق أو المناهج أربعة هي:

١- طريقة المتكلمين.

٢- طريقة الأحناف.

٣- طريقة الجمع بين المتكلمين والأحناف.

٤- طريقة الشاطبي.

وطريقة المتكلمين، تسمى أيضاً الشافعية لكثرة مؤلفاتهم فيها، ولأن الإمام الشافعي أول من كتب على هذه الطريقة[١٣] ولكن غلب عليها لقب المتكلمين لأمرين:

الأول : أن المؤلفات المكتوبة بهذه الطريقة اعتاد أصحابها أن يقدموا لها ببعض المباحث الكلامية، كمسائل«الحسن والقبح» وحكم الأشياء قبل الشرع.

الثاني : أن علماء هذه الطريقة كانوا يسلكون في تقرير الأصول مسلكاً

---

[١٣] انظر: أصول الفقه الإ سلامي ، للشيخ محمد مصطفى شلبي، ص ٤٠.

استدلالياً، قائماً على تقرير القواعد والاستدلال على صحتها، والرد على المخالفين من غير أن يولوا الفروع التي تندرج تحت هذه القواعد كبير اهتمام، أو يراعوا تطبيق الفروع عليها[١٤].

وقد ألفت على هذه الطريقة كتب كثيرة للشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية وبعض من الشيعة الإمامية.

وتختلف طريقة الأحناف عن طريقة المتكلمين، في أن تلك الطريقة تقرر القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل من فروع عن أئمة المذهب الحنفي. فهؤلاء الأئمة لم يتركوا قواعد مدونة مجموعة، كالتي تركها الشافعي لتلاميذه، وإنما تركوا بعض القواعد المنثورة في ثنايا الفروع عن فقهاء المذهب إلى تلك الفروع يؤلفونها إلى مجاميع يوجد بينها التشابه، ثم يستنبطون منها القواعد والضوابط، لتكون سلاحاً لهم حين الجدل والمناظرة، وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة، التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة[١٥] وهذه الطريقة، وتسمى أيضاً طريقة الفقهاء، وإن بدت في ظاهر الأمر دفاعاً عن مذهب معين كان لها أثرها في التفكير الفقهي، لأنها دراسة مطبقة في الفروع، فهي أقرب إلى الفقه، لأنها تربط الفروع بأصولها وتيسر طريق الاستنباط لمن أراد السير على منهج أئمة المذهب الحنفي، ولهذا جنح بعض العلماء من غير الأحناف إلى الكتابة

---

[١٤] انظر: نظرات في تطور علم الإصول ، مرجع سابق ، ص ١٣٣.

[١٥] انظر: أصول الفقه الإسلامي ، للشيخ شلبي، ص ٤٠.

وفق تلك الطريقة[١٦]، بعد أن استقامت واتضحت خصائصها.

كذلك كان لطريقة المتكلمين أثرها في ذلك التفكير، لأنها قررت القواعد دون التقيد بمذهب معين، فالأصول فيها حاكمة على الفروع، ومن ثم لم يتعصب علماء هذه الطريقة لمذاهبهم، بل إن منهم من خالف إمامه فيما ذهب إليه.

ومن هذا يؤخذ على طريقة الأحناف أن بعض قواعدهم الأصولية جاءت ملتوية كنتيجة طبيعية لتحكيمهم الفروع تحكيماً تاماً، وأنهم كانو إذا ما قعّدوا قاعدة، ثم وجدوا فرعاً فقهياً شذ عنها أعادوا تقريرها على شكل جديد يتفق مع ذلك الفرع إما بوضع قيد أو زيادة شرط وما إلى ذلك. ويؤخذ على طريقة المتكلمين أنهم استطردوا في أمور نظرية، لا دخل لها في الاستنباط، فتكلموا في أصل اللغات، وتكليف المعدوم وهل هو جائز أم لا، وهل كان الرسول ﷺ متعبداً بشرع قبل البعثة أم لا، كما تكلموا عن كثير من مسائل علم الكلام[١٧]. على أن كثيراً مما ألف على طريقة المتكلمين لم يخل من فروع فقهية، ولكن الفرق بين الكتب التي ألفت على هذه الطريقة وتخللتها الفروع الفقهيّة، وتلك الكتب التي ألفت على طريقة الفقهاء، وتخللتها هذه الفروع، أن الفروع في الأولى لا ترد كوسيلة لتقرير القاعدة، وإنما لبيان أثرها، على حين تذكر الفروع في الثانية، لإثبات القاعدة أو الاستدلال على صحتها.

وهاتان الطريقتان استقر الأمر عليهما فترة من الزمن، ثم طرأت فترة التقريب

---

(١٦) انظر: أصول الفقه للشيخ أبو زهرة ، ص ١٨ و ١٩.

(١٧) انظر: مقدمة تحقيق التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي للدكتور محمد حسن هيتو، ص٨،ط. مؤسسة الرسالة.

بينهما، وتجنب ما كان يوجه إليهما من نقد، فكانت الطريقة الثالثة التي جاءت مزجاً منهما، فهي تجمع في مؤلف واحد بين الطريقتين، ليكون محصلاً لفائدتين: فائدة خدمة الفقه بتطبيق القواعد الأصولية على مسائله وربطه بها، وفائدة تحقيق هذه القواعد وإقامة الأدلة عليها[١٨]. وكما ألفت كتب كثيرة على طريقة المتكلمين، ألفت أيضاً كتب كثيرة على طريقة الأحناف وطريقة الجمع بين هؤلاء وأولئك.

وفي القرن الثامن الهجري جدت في التأليف الأصولي طريقة تختلف في منهجها عن الطرق الثلاث، التي أومأت إليها وإلى أهم ما ألف فيها آنفاً، ويقوم منهج هذه الطريقة على العناية بأسرار التشريع ومقاصده، وتأكيد مراعاته للمصالح وذلك في أسلوب تحليلي استقرائي، مغاير لما عرف من قبل في دراسات علماء الأصول. وكان الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي (ت: ٧٨٠هـ) هو عَلَم هذه الطريقة في كتابه: " الموافقات" وأيضاً في بعض ما جاء في كتابه: «الاعتصام» حتى سميت بطريقة الشاطبي.

إن كتاب الموافقات بإجماع من ترجموا للشاطبي، أو كتبوا في تاريخ علم الأصول، لم يؤلف مثله في أصول الإسلام[١٩] وحكمه، إن هذا الكتاب أضاف إلى علم أصول الفقه ومؤلفاته بياناً إبداعياً في مقاصد الشريعة، وهو الجانب الذي كان حظه من العناية في مؤلفات أصول الفقه قليلاً وضئيلاً، لا يتناسب مع عظيم أهميته في طريق استنباط الاحكام[٢٠].

---

[١٨] انظر: أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكي الدين شعبان، ص ٢٤.

[١٩] انظر: تفسير المنار، ج٦، ص ١٥٧، ط. المنار.

[٢٠] انظر: تقديم الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء لكتاب فتاوى الشاطبي، تحقيق الدكتور، محمد أبو الأجفان، ص ٨ ط. تونس.

وكتب الشيخ عبد الله دراز (ت:١٣٥١هـ) الذي اهتم بالموافقات اهتماماً خاصاً، وعلق على بعض ما ورد في هذا الكتاب مما يحتاج إلى تحرير أو تفسير، أو نقد وتوجيه مقدمة له، أشار فيها إلى أن علماء الأصول لم يكتبوا إلا في الركن الأول من ركني هذا العلم، وهو علم اللسان العربي، وتركوا الركن الثاني وهو علم أسرار التشريع ومقاصده، ثم قال: وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكوّن منه في مباحث الشطر الأول، وما تجدد من الكتب بعد ذلك دائر بين تلخيص وشرح، ووضع له في قوالب مختلفة.

وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، وهو شطر هذا العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل[٢١].

وكتاب الموافقات، الذي لم يؤلف مثله - على حد تعبير صاحب المنار، يتكون من أربعة أجزاء التقى الشاطبي مع علماء الأصول في الأجزاء الأول والثالث والرابع في القضايا التي عرض لها، ولكنه في الجزء الثاني انفرد بحديث لم يسبق به تناول فيه مقاصد التشريع. فهذه المقاصد ترد عادة في كتب الأصوليين في فصل قصير، لا يتجاوز بضع صفحات يذكرون فيها ما يقال عن الاستدلال المرسل[٢٢]، لأجل الأخذ بالمصلحة وهو عند الشاطبي يستقل بربع الكتاب.

---

(٢١) انظر الموافقات، ج١، ص ٦٥، ٦ط، التجارية، القاهرة.

(٢٢) يطلق الفقهاء على المصالح الرسلة، وهي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء - المناسب المرسل، لأن ترتيب الحكم عليه يستوجب تحقيق المصلحة، لما بينهما من تلازم، فالمناسب عبارة عن علة الحكم، والمصلحة عبارة عن حكمته، فالحكم مترتب على علته، والحكمة مترتبة على الحكم، فإطلاق أحدهما يلازم إطلاق الآخر

ومع هذا يرد الحديث عن المقاصد في الأرباع الثلاثة الأخرى، وكأن هذا الحديث لحمة الكتاب وسداه، للربط بين كل القضايا، وليصبح الكتاب بكل أجزائه تعبيراً عن المقاصد الشرعية، بأسلوب مباشر أو غير مباشر، وليكون بهذا أول كتاب تدور كل مباحثه حول مقاصد الشريعة ومنهج استنباط الأحكام وفقاً لهذه المقاصد.

ويجدر بعد إجمال القول في المناهج أو الطرق الأصولية الإشارة إلى أن القرن الخامس والسادس عرفا أهم ما ألف في علم الأصول، وما أصبح أصولاً لما كتب بعد ذلك في هذا العلم، وتبلورت في هذين القرنين تلك الطرق أو المناهج الأصولية.

وأما ما ألف بعد القرن السادس، فقد كان بوجه عام جمعاً بين بعض ما كتب في هذا القرن والذي قبله، أو نظماً أو تلخيصاً وشرحاً، وغلب عليه الصناعة الأصولية إن صح هذا التعبير، وكذلك الخلافات والافتراضات الجدلية التي طغت على مقاصد العلم ورسالته، وبذلك جمد علم الأصول، ولم تتطور مباحثه، وإن كثرت المؤلفات فيه كثرة هائلة، ولهذا يصعب حصر ما كتب ووصل إلينا من هذه المؤلفات، وقد طبع منها قدر لابأس به.

على أن كل المؤلفات الأصولية، على تعدد الطرق والمناهج، كان يسودها روح المذهبية[٢٣]، فهي تسعى للانتصار لمذاهب أصحابها وإبطال مذاهب المخالفين، وإن كانت في مجموعها تمثل المنهج العام للبحث الفقهي.

ويصاحبه.

(٢٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاسي، ص٥١، ط. مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

المعاصرون والتأليف الأصولي:

أومأت في مستهل هذه الدراسة إلى أن المعاصرين فيما كتبوا في الأصول لم يختلفوا في الكيف، وإنما جاء تفاوتهم في الصياغة من حيث؛ الإيجاز والإطناب أو الدقة وعدمها. ويلاحظ من يستقريء المؤلفات المعاصرة أن كثيراً منها أفرد موضوعات الأصول بالبحث والدراسة، وأن بعض هذه الموضوعات كتب فيها دراسات عدة كموضوع المصلحة المرسلة أو الاجتهاد. والمؤلفات المعاصرة إلى هذا كانت في بداياتها مذكرات أعدت للطلبة والدراسين لهذا العلم، حتى يتسنى لهم أن يحيطوا أو يلموا بمسائله. فالكتب القديمة لا تيسر لهم ذلك، فالغاية كانت تسهيل علم الأصول وتذليل الصعوبات، التي كان هؤلاء الدارسون يلقونها في مطالعة الكتب القديمة. على أن المؤلفات الأصولية المعاصرة اعتمدت على المصادر القديمة، وبخاصة ما ألف منها في عصور المتون والشروح والحواشي، وهذه المؤلفات غلب عليها منطق الجدل والإسراف في ذكر الآراء الخلافية، مما نأى بها عن جوهر الدراسات الأصولية، وأدخل في هذه الدراسات ما ليس منها، وقد ألقت هذه المؤلفات بظلالها على ما كتب المعاصرون، وإن حاول هؤلاء أن يخلصوا علم الأصول مما شابه في تلك العصور؛ عصور الضعف والجمود.

وإذا كانت الدراسات المعاصرة لا تتفاوت من حيث المضمون، وأن كل القضايا التي عرضت لها بالبحث تتكرر في هذه الدراسات فإن ظاهرة خطيرة جدت في العقود الثلاثة الأخيرة تقريباً، وهي اعتماد هذه الدراسات لا على الكتب القديمة، ولكن على ما ألفه المحدثون وبعض المعاصرين، مما أضفى على ما كتب في هذه العقود لوناً من التدليس، إذ تعزى النصوص والآراء إلى مصادر قديمة، وهي في الواقع منقولة عن مصادر حديثة أو معاصرة، فضلاً عن هبوط المستوى العلمي لها، لأن الذين كتبوا حاولوا أن يوارى تعويلهم على ما ألفه الجيل السابق

عليهم بتقديم أو تأخير في القضايا، وتغيير أو تحوير في العبارات، فكان ما كتبوه دون ما ألفه ذلك الجيل، من أمثال المحلاوي والخضري وإبراهيم وأبو زهرة وغيرهم.

والخلاصة أن جهد المعاصرين في التأليف الأصولي لا يعدو أن يكون صياغة حديثة لأفكار قديمة، دون تجديد أو تطوير ذي بال، مما حدا ببعض المعاصرين إلى تجديد علم الأصول حتى يتسنى للاجتهاد اليوم أن يواجه مشكلات الحياة بمنهج علمي، يكفل لهذا الاجتهاد الفاعلية والواقعية والتطوير والتغيير.

المبحث الثاني

الدعوة إلى تجديد علم الأصول

إذا كانت الدراسات الأصولية المعاصرة ليست إلا إعادة عرض لما كتبه الأقدمون، فإنها من ثم لا تضيف جديداً من حيث المضمون لعلم الأصول، وإذا كانت الدعوة إلى تطبيق الشريعة لا سبيل إليها إلا عن طريق الاجتهاد الذي يقدم الحلول العملية لكل ما يواجه الأمة من مشكلات، فإن هذا الاجتهاد في حاجة - لكي ينهض برسالته - إلى منهج أصولي جديد لا يعرف الاجترار أو التقليد، وإنما يؤسس على دعائم من الفقه الدقيق بمصادر الأحكام والمقاصد العامة للتشريع، فضلاً عن الربط بين قضايا علم الأصول وأصول القانون، وكذلك بين قضايا هذا العلم ومناهج البحث بوجه عام.

إن مهمة الفقه الإسلامي تنحصر في معالجة واقع قائم لا أن يحاول فرض واقع آخر باسم قواعد وأصول ترجع إلى أكثر من عشرة قرون. ولذا كان التجديد في منهج البحث الفقهي ضرورة يفرضها الواقع الذي يعيشه الناس[٢٤]، حتى يكون تعامل الفقه مع هذا الواقع تعاملاً حياً مؤثراً، يحقق الحل الإسلامي بصور عملية، لكي لا يظل هذا الحل فكراً نظرياً مثالياً، أو أملاً حلوا يداعب خيال الدعاة والمصلحين. ولا يعني هذا التجديد هدماً لجهد السابقين، وإنما يعني محاولة لتطوير منهج الاستنباط على نحو لا يخرج على القطعيات بحال من الأحوال، وإنما يرى في الظنيات أو بعضها رأياً يكفل للاجتهاد قيادة الأمة في مختلف المجالات، ونبذ

---

[٢٤] انظر: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية للدكتور / عبد المجيد تركي ، ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين ص ٥٣١، ط. دار الغرب الإسلامي.

السلبية أو التراثية في معالجة المشكلات، في عصر تختلف وقائعه وصراعاته الاجتماعية والفكرية كل الاختلاف عما كان من قبل.

كذلك لا يعني هذا التجديد تنكراً لفضل علماء الأصول، وما بذلوه من جهود مضنية في خدمة الشريعة والعناية بعلومها والمحافظة عليها، فلولا أن الله قيضهم للقيام بهذا العمل الجليل، لفقدنا ثروة علمية نحن الآن في أشد الحاجة إليها. وهذه الثروة العلمية تتمثل حاجتنا إليها في أننا يجب ألا نقف بها عند القدر الذي وصل إليه السلف، وإنما ينبغي أن نحسن استثمارها وتنميتها، ونعيد تقديمها في صورة جديدة حتى تظل مصدراً غنياً بالمفاهيم والمباديء، التي تكفل للاجتهاد القدرة على التعبير العملي عن مهمة الدين في الحياة.

والدعوة إلى تجديد علم الأصول ليست وليدة العصر الحديث، وإنما لها جذور تمتد إلى الماضي. فللغزالي (ت:٥٠٥هـ) في المستصفى وشفاء الغليل إشارات تدل على أن طرفاً من قضايا هذا العلم، تحتاج إلى تحرير القول فيها. وجاء الشاطبي في موافقاته فنبه إلى أن في علم الأصول مسائل ليست منه وأن الركن الثاني من أركان هذا العلم - وهو ركن المقاصد- لم يلق من علمائه الاهتمام الجدير به. ثم حاول الشوكاني (ت:١٢٥٠هـ) في "إرشاد الفحول" أن يتناول بالبحث علم الأصول على نحو جديد يوضح من الآراء الراجح من المرجوح، والسقيم من الصحيح، وما يصلح من هذا العلم للرد إليه، وما لا يصلح منه التعويل عليه، وعلل لهذا بقوله: ليكون العالم على بصيرة في علمه، يتضح له بها الصواب، لا يبقى بينه وبين الحق الحقيق بالقبول الحجاب. وقد بين أنه لم يذكر في كتابه من المباديء التي يذكرها المصنفون في هذا إلا ما كان لذكره مزيد فائدة، يتعلق به تعلقاً تاماً، وينتفع به فيه انتفاعاً زائداً[٢٥].

---

(٢٥) انظر: مقدمة إرشاد الفحول ، ص ٢، ط. دار المعرفة ، بيروت.

وصدرت بعض الدراسات والبحوث سواء عن تاريخ الأصول وتطور التأليف فيه، أو عن علم المقاصد. وفي هذه الدراسات ما يؤكد أن علم الأصول كما وصل إلينا في حاجة إلى أن يعاد النظر فيه.

وكانت مجلة «المسلم المعاصر» في العدد الأول منها قد تبنت الدعوة إلى اجتهاد معاصر قوي، يعتمد على أصول الإسلام، ولا يغفل حاجات العصر، ولم تقتصر دعوتها على الاجتهاد في الفقه، بل شملت الاجتهاد في أصوله[٢٦].

واختلفت الآراء حول دعوة هذه المجلة للاجتهاد في علم الأصول. فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن أصول الفقه قطعية لا ظنية، لأنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي، ومن ثم أصبح هذا العلم علماً مستقراً له حدوده، التي صيغت من القواعد الأساسية التي انبنى عليها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تولد هذا العلم من الحاجة الماسة إلى قواعد ثابتة تحكم المعاملات الفقهية، التي بدأت تزداد وتتجدد في نوعيتها، بانتشار رقعة الدولة الإسلامية واحتوائها لشعوب وأقاليم متعددة متفاوتة في حضارتها، وبيئاتها، فاستحدثت مصالح اقتضت استحداث أحكام موافقة لها. فلا مجال، إذن، للاجتهاد والتجديد في علم الأصول، من حيث قضاياه ومبادئه، وقصارى ما يمكن أن يجتهد فيه هو إما إعادة تبويبه أو إعادة صياغته أو معاودة البحث في أدوات القياس ونحو ذلك، مما يساعد على تنظيم العلم، فهو اجتهاد مقصور على الشكل دون الجوهر[٢٧].

وعارض هذا الرأي بعض المعاصرين، فالقول بأن قضايا علم الأصول كلها قطعية قول غير صحيح على إطلاقه، وذلك يتضح من اختلاف أنظار القدماء في

---

(٢٦) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي، ص ٦٧، ط، دار القلم.

(٢٧) انظر: مجلة المسلم المعاصر، العدد الثاني، ص ١٢٣.

مسائل كثيرة، مثل المصالح المرسلة، والاستحسان والاستصحاب والعرف حتى القياس والإجماع، وإن أخذ بهما الجمهور هناك من ينازع في حجيتهما، فضلاً عن أن القواعد التي وضعها علماء الأصول لضبط الفهم والاستنباط من النص، لم تسلم بالإضافة إلى ما تختص به السنة من خلاف حول ثبوت خبر الآحاد منها، وشروط الاحتجاج بها سواء أكانت شروطاً في السند أم في المتن[٢٨].

ويرى الشيخ الطاهر بن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ) أن من تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظارة، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعاً لاختلافهم في تلك الأصول، وإن شئت فقل قد استمر بينهم الخلاف في الفروع، لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع. ثم أورد بعض آراء علماء الأصول الأقدمين في هذا، وعقب عليها مبيناً أن سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع، يرجع إلى أنهم حاولوا أن يجعلوا أصول الفقه قطعية، كأصول الدين السمعية، ولكن هؤلاء العلماء قد اختلفوا في معظم تلك الأصول مما يقضي بندرة ما هو قطعي منها[٢٩].

وما دامت مسائل كثيرة من علم الأصول مختلفاً فيها، ليست قطعية، فإن الاجتهاد المعاصر يمكنه أن يرى فيها رأياً جديداً، ما دام لا يخرج عن المقاصد العامة للشريعة، وما دام يتغيّا من ذلك أن يكون للأمة في حاضرها اجتهاد قوي يعتمد على أصول الإسلام، ولا يغفل عن حاجات العصر. فقضايا علم الأصول، إذن، ليست كلها قطعية، وما هو قطعي منها كالكليات المنصوصة في الكتاب والسنة مثل «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، «ولا تزر وازرة وزر أخرى»، «وما جعل عليكم في الدين من حرج»، «وإنما الأعمال بالنيات» فلا نزاع فيها ولا اختلاف حولها.

---

[٢٨] انظر: المصدر السابق، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ٦٨.

[٢٩] انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥، ٧، ٨، ط. تونس

وإذا كان الشاطبي في المقدمة الأولى من المقدمات التي مهد بها لكتاب الموافقات قد قال: إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي، فإنه قد قرر في خاتمة هذه المقدمة أن ما كان ظنياً يطرح من علم الأصول، وأن ما يذكر مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً عليه، فيكون ذكره تبعاً.[٣٠]

وعلق الشيخ دراز على رأي الشاطبي هذا بقوله: رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول، فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي مجمع عليه، ومنها ما هو محلّ للنظر، وتشعب الأدلة إثباتاً ورداً، ثم قال: على أنه بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً، دون تحديد لنوع ما يطرح، صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعياً وما سلم فيه أنه ظني[٣١] والحاصل أن قضايا علم الأصول أو مسائله ليست كلها قطعية، ومن ثم يكون الاجتهاد فيما ليس بقطعي من هذه المسائل أو القضايا أمراً مطلوباً تفرضه سنة الحياة، وتقضي به صلاحية التشريع للتطبيق الدائم، وأن لكل ما يجد من نوازل حكماً في الشرع في كل زمان ومكان، ولكن هل القضايا الظنية في علم الأصول في حاجة إلى نظرة جديدة أو اجتهاد فيها؟ وهل هذا العلم كما وصل إلينا لا يمد المجتهد بالمنهج الذي يعينه على الاستنباط، واستخراج الأحكام كما ينبغي أن يكون في العصر الحاضر؟.

---

(٣٠) انظر: الموافقات ج١، ص ٢٩ - ٣٤، ط. دار المعرفة ، بيروت، وهي طبعة مصورة عن طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة.

(٣١) انظر: المصدر السابق ، ص ٣٤، هامش ١.

إن بعض المعاصرين نقدوا علماء الأصول فيما كتبوا، ويكاد هذا النقد يدور في نطاق ما يلي:

أولاً : إغفال الحديث في تفصيل مقاصد الشريعة والاكتفاء بالإشارة إلى هذا الموضوع في باب القياس عند تقسيم العلة بحسب مقاصد الشارع، وبحسب الإفضاء إليها، وهذه المقاصد تعد الركن الثاني لاستنباط الأحكام الشرعية، والركن الأول هو الحذق في اللغة العربية[٣٢].

ثانياً : الحديث عن مسائل كثيرة تعد من نوافل القول في علم الأصول، أو لا مدخل لها في الغرض الذي من أجله وضع هذا العلم، كمسائل اللغات، أهي اصطلاح أو توقيف، وحكم الأشياء قبل الشرع أهي تكليف أم لا، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع قبل بعثته أو لا؟ وعربية جميع القرآن، والجدال الذي لا معنى له حول القراءات الشاذة،والنزاع في مسألة شكر النعم والعناية الزائدة بالحدود والتعاريف، والانشغال بمناقشتها مما جعل علم الأصول وبخاصة في العصور المتأخرة، ميداناً للجدل والمناظرة فيما هو شكلي أو لفظي، والعلماء بهذا بعدوا بالعلم عن المقصود به منه، وغلب على كثير من مباحثه الفكر النظري دون الفكر التطبيقي[٣٣].

ثالثاً : تحرير القول في النزاع الطويل في خبر الواحد، حتى يعول عليه في أخذ الأحكام دون خلاف في كثير من الشروط التي وضعها بعض الأئمة، لظروف خاصة أملتها عليهم، وهي شروط كانت ما تزال موضع جدل ومصدر خصام

---

(٣٢) انظر: مقدمة الشيخ دراز للموافقات، ج١، ص ٥.

(٣٣) انظر: أصول الفقه للشيخ زكي الدين شعبان ص ٢٧، ونظرات في تطور علم الأصول، مرجع سابق، ص ١٤٣.

بين المسلمين، وشغلاً شاغلاً للدارسين[٣٤]. كذلك تحرير القول في الإجماع ووضع الضوابط التي تجعل له دوراً فاعلاً في الاجتهاد، لا سيما في العصر الحاضر الذي تنوعت فيه المشكلات، وتحتاج دراستها إلى بعض التخصصات. فما جاء عن هذا المصدر في كتب الأصول ليس إلا فكراً نظرياً بحتاً لا يعرف التطبيق بحال من الأحوال في حياتنا المعاصرة[٣٥].

وللدكتور حسن الترابي[٣٦] رسالة صغيرة عنوانها «تجديد أصول الفقه الإسلامي» ورد في مقدمتها أن العالم الإسلامي في حاجة إلى نهضة شاملة في كل المجالات، تثور على الأوضاع التقليدية وتخلص العقلية الإسلامية والواقع الإسلامي من الجمود. ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة على غير منهج، وهذا المنهج منهج أصولي لا يشتغل بالجزئيات دون النظر في مقاصد الدين الكلية، ويرتبط بواقع الحياة حتى لا تصبح قضاياه مقولات نظرية عقيمة، لا تثمر فقهاً حياً يجابه التحديات العملية. ويرى الدكتور الترابي أن علم الأصول الذي ورثناه لم يعد مناسباً للوفاء بحاجاتناالمعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي.

وجملة القول أن التجديد في علم الأصول ضرورة دينية، وأن الدعوة إلى هذا التجديد تنطلق من مبدأ صلاحية التشريع الدائم للتطبيق، وأن هذه الدعوة لا تعني

---

[٣٤] انظر: نظرات في تطور علم الأصول، ص ١٤٤.

[٣٥] انظر: مصادر التشريع مرنة تساير مصالح الناس وتطورهم للشيخ عبد الوهاب خلاف، مجلة القانون والاقتصاد عدد ابريل ومايو، ١٩٤٥.، ص ٢٦٠.

[٣٦] الدكتور الترابي، من قادة الفكر والعمل الإسلامي المعاصر، كما أنه من قادة العمل السياسي في السودان وقد طبعت رسالته الدار السعودية بجدة سنة ١٤٠٤هـ.

خروجاً على كل ما كتبه السلف في هذا العلم، فمنه ما لا يقبل التطور، ومنه ما جاء عن نظر واجتهاد، ولا أحد يستطيع أن يدعي فرضية متابعة أي مجتهد في أمر أداه إليه اجتهاده فقط، فإن ذلك أقصى ما يقال فيه: إنه رأي والرأي مشترك[٣٧].

والدعوة إلى التجديد لا تقتصر على إعادة النظر فيما هو محل نزاع بين العلماء من الأدلة أو المباديء اللغوية، وإنما تشمل النظر في تحديد ما يعد في علم الأصول وما لا يعد منه، طوعاً للغاية من رسالة هذا العلم، وتوجيهه وجهة واقعية، فلا تطغى عليه المناقشات الجدلية العقيمة، أو الاهتمام بالجزئيات دون مراعاة للمقاصد الكلية، أو بالأفكار المجردة الجامدة دون ارتباط بحركة الحياة المعاصرة حتى يتسع مجال الأصول لبناء نهضة شاملة، نهضة تقود الأمة في كل الأمور إلى أن تتبوأ منزلة الريادة والشهادة التي أنزلها الله إياها، فتكون بحق خير أمة أخرجت للناس.

---

(٣٧) انظر: نظرات في تطور علم أصول الفقه ، مرجع سابق، ص ١٤٥.

المبحث الثالث

مجال التجديد في علم الأصول

إذا كان كل ما هو ظني أو محل نزاع بين العلماء يجوز الاجتهاد فيه، فالمسائل الأصولية الظنية أولى بالاجتهاد، لأنها تتعلق بمنهج البحث في الفقه، والمناهج العلمية لا تعرف الجمود، وإنما تعرف التطور والتجديد، وفقاً لتطور المعارف ونمو الثقافات، وضرورات الحياة.

وإذا كان علم الأصول لم يعد كما وصل إلينا غير مناسب للوفاء بما تحتاجه الأمة في حاضرها، كي تبني نهضة شاملة، فإن الاجتهاد في هذا العلم لتجديده وتطويره طوعاً لأسس وقواعد لا تخرج على القطعيات بحال من الأحوال، أصبح ضرورة إسلامية بلا مراء، وبذلك يشمل التجديد في علم الأصول قضايا عدة يمكن حصرها فيما يلي:

أولاً: إلغاء ما ليس من علم الأصول.

ثانياً: تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية.

ثالثاً: تطوير مفاهيم بعض الأدلة.

رابعاً: ربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن.

إن الفقه كما هو معروف يتعامل مع الواقع البشري، أي مع الأحكام التي تضبط السلوك العملي للإنسان بشقيه: العبادات والمعاملات. ومن ثم لا يكون من مهمة الفقه أن يبحث في أحكام العقيدة أو الأحكام الأخلاقية، وإن كانت كل هذه الأحكام الثلاثة وحدة عضوية متكاملة، تطبع الشخصية المسلمة بطابع متميز، يجعل منها النموذج الأمثل في العقائد والتصرفات.

وما دام الفقه يتعامل مع الواقع البشري، فإن منهج البحث في الفقه أو علم الأصول ينبغي أن يكون في خدمة هذا الواقع، خصوصياته وتفاعلاته، ويصبح هدفه العمل، ولذا لا يعد من هذا العلم ما لا علاقة له بالعمل أو الواقع. ولعل الشاطبي أول من نبه إلى تجديد ما يكون من علم الأصول، وما لا يكون منه، وفقاً لموضوعه، فقد قال في المقدمة الرابعة من مقدمات الموافقات: كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في 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، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه، كعلم النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والمعاني والبيان، والعدد والمساحة والحديث وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فليس بأصل له[٣٨].

إن الشاطبي في هذا النص يفصل بين ما يعد من أساسيات علم الأصول، وما يعد خادماً لها، فهذه لا تدخل في الأصول، وإلا لأصبحت كل العلوم من جملة أصول الفقه. وسرد بعد ذلك بعض ما أدخله المتأخرون من مسائل كثيرة على أصول الفقه، وقد سبقت الإشارة إلى طرف منها في المبحث الثاني، ولكنه يضيف عليها ما افترضه علماء الأصول من مسائل، لا ثمرة لها في الفقه، كمسائل التحسين والتقبيح العقليين[٣٩] فهي عارية أيضاً، أي ليست من صميم علم الأصول.

---

(٣٨) انظر: الموافقات، ج١، ص ٤٢.

(٣٩) انظر: المصدر الصابق، ص ٤٥.

وإذا كان المعاصرون، فيما كتبوا في علم الأصول، تخلوا عن بعض ما ليس من هذا العلم، فإن كثيراً من تلك المسائل التي تعد عارية، ما زالت تتردد في مؤلفات هؤلاء المعاصرين، كالحديث عن حروف المعاني[٤٠] وهل كان الرسول ﷺ متعبداً بشريعة سابقة، وهل كان عليه الصلاة والسلام وأمته بعد البعثة متعبدين بشرع نبي سابق، وهل الحسن والقبح من الصفات الذاتية للأفعال، بحيث يستقل العقل بإدراكها أولاً، فضلاً عن دراسة النص الشرعي دراسة تاريخية، والمباديء العامة التي تحكم الاستنباط منه، فما يكتب عن هذا النص في كتب الأصول، أقرب إلى الدراسات القرآنية وعلم الحديث منها إلى الدراسات الأصولية بمعناها الدقيق.

على أن إلغاء ما ليس من علم الأصول، وإن كان مفيداً له، ليس من باب التخفيف في دراسة العلم أو عدم الاكتراث بأهميته، ولكنه من باب مراعاة أن لكل علم قضاياه الأساسية التي يجب أن تكون قبلة الباحثين في دراستها والإحاطة بها، وألا تشغلهم المسائل الثانوية أو الخادمة عن تلك القضايا، التي هي صلب العلم. فالاهتمام بهذه المسائل يطغى على دراسة القضايا الأساسية، فلا تلقى حظها من البحث العلمي الوافي، وبذلك لا تكون الدراسة أصولية، لأن تياراً جانبياً حَوَّلَ وجهتها إلى جداول فرعية، فنأت عن لجة البحر، ومن ثم لم تهتد إلى الغوص فيه لاقتناص لآلئه، واكتشاف أسراره وسبر أغواره.

وأما المقاصد فإن الحديث عنها في كتب الأصول يأتي ضمن الحديث عن الشروط التكميلية، التي ينبغي أن تتوافر في المجتهد، غير أن فقه المقاصد وربط

---

(٤٠) انظر: أصول الفقه الإسلامي للدكتور / وهبه الزحيلي ج١، ص ٣٧٥ ط. دار الفكر بدمشق، وأصول الفقه الإسلامي للشيخ زكريا البري ، ج١ ، ص ١٩٧، دار النهضة العربية بالقاهرة، ودليل الجامعة الأردنية ص ٢٦١.

الاستنباط به، هو السبيل لاجتهاد صحيح، ومن هنا ذهب الشاطبي، إلى أن درجة الاجتهاد لا تحصل إلا لمن اتصف بوصفين[٤١]: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة، والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها، أي على فهمه للمقاصد في مراتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وحين أخذ الشاطبي في شرح هذين الوصفين، بين أن الشرط الثاني يعد كالخادم للشرط الأول، لأنه يتعلق بجملة من المعارف المحتاج إليها في فهم هذه المقاصد.

ويرى بعض المعاصرين[٤٢] أن هذه المعارف تشمل إجادة العربية، والإحاطة بالنصوص التشريعية إحاطة تلم بها إلماماً تاماً، والخبرة الدقيقة، بمشكلات الحياة العامة التي تتطلب حلاً شرعياً، ثم دراسة علم الأصول باعتباره المنهج العلمي للاجتهاد. وهذا الرأي يخرج المقاصد من علم الأصول، ويجعل هذا العلم وسيلة من وسائل فهم المقاصد، التي تدور التكاليف الشرعية كلها في فلكها، أو أن هذه التكاليف تتجه في جملتها إلى تحقيق المقاصد، وجعلها واقعاً ملموساً في حياة الناس. وهو كذلك تعبير عما أخذ به علماء الأصول في الماضي، مما كان سبباً في عدم الاعتناء بالمقاصد في دراسة علم الأصول والإشارة إليها أحياناً في باب العلة، أو عند الحديث عن المصلحة أو العرف والاستحسان.

وتجديد علم الأصول يقتضي منا ألا ينظر إلى المقاصد تلك النظرة التي تفصلها عن هذا العلم، وإن اتخذ وسيلة إليها. فكل الأدلة النصية والعقلية تتوخى

---

[٤١] انظر: الموافقات، ج٤، ص ١٠٥.

[٤٢] انظر: مجلة الاجتهاد، العدد الثامن، «مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي» للدكتور فتحي الدريني، ص٢٣.

المقاصد وتهدف إليها، وما تغير الأحكام بتغير الأعراف والزمان والمكان، إلا مظهر من مظاهر دوران هذه الأدلة في نطاق المقاصد الشرعية.

إن من المسلّم به أن الله تبارك وتعالى لا يشرع لمجرد الرغبة في التشريع، ولا يشرع عبثاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما شرع لمقاصد وغايات تحقق الخير للناس في المعاش والمعاد، قد نفقه الغاية، أو الحكمة من تشريع ما، وقد يغيب عنا ذلك، ومع هذا لا يرتاب مسلم في أن كل ما شرعه الله إنما شرعه لخير يعود على عباده، فهو سبحانه غني عن هؤلاء العباد. وهم الفقراء إليه، الفقراء في كل شيء، وبخاصة إلى منهجه الذي ارتضاه لهم، وأمرهم بالاعتصام به، حتى لا يضلوا سواء السبيل، فيكون الخسران المبين في الدنيا والآخرة.

فالتشريع الإلهي منوط بمقاصد وحكم تهدف كلها إلى حفظ العالم، بتحقيق المصالح وإبطال المفاسد، ومن ثم كان الربط بين الاجتهاد وفقه مقاصد هذا التشريع ضرورة دينية ومنهجية. فلا غرو إن تلاقت كل الدعوات التي تنادي بتجديد علم الأصول عند وجوب الاهتمام بالمقاصد، وتنمية دراستها والعمل على وضع قواعد أو ضوابط لها، وأشارت بعض هذه الدعوات إلى أن كثيراً من المزالق في الاجتهادات الفقهية المعاصرة مردها إلى أن علم الأصول التقليدي خلا من البيان الوافي للقواعد التي توضح علاقة الحكم بمقصده، وأن المنهجية العامة التي يؤسس عليها النظر الاجتهادي في تبين حصول المقاصد من الأحكام تقوم على تحليل الواقع المراد علاجه تحليلاً علمياً. ثم مناظرة مقصد الحكم بعد ما يكون قد حصل بالفهم بعناصر ذلك الواقع في عوارضه التشخيصية الناشئة من خصوصيات ظروفه[٤٣].

---

(٤٣) انظر: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، للدكتور عبد المجيد النجار ج١، ص٩٧، كتاب الأمة،٢٣.

فمعرفة المقاصد منهجياً لا تكفي لكي يكون الاجتهاد المبني عليها محققاً للغاية منها، وإنما يحتاج الأمر-مع هذا- إلى فقه بالواقع وملابساته. وهذا الفقه يشمل كل ما يتعلق بهذا الواقع من مشكلات اجتماعية واقتصادية وفكرية ونفسية. فالمجتهد يجب عليه - كما يرى الشاطبي- النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، ويعلل لهذا بقوله: إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على - وزان[٤٤] واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة (ضعف) ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب علم يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص، الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف[٤٥].

وهذا النظر فيما يصلح بكل مكلف، هو نظر في مآلات الأفعال، وهو نظر معتبر مقصود شرعاً، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظرة إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول

---

(٤٤) وزان: مصدر وازن بمعنى ساوى وعادل.

(٤٥) انظر: الموافقات ج ٤ ، ص ٩٨.

بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد على تلك المفسدة، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية.

وهذا النظر في مآلات الأفعال، على حد تعبير الشاطبي، مجال للمجتهد، صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغبّ، جار على مقاصد الشريعة[٤٦].

ويرى الشيخ ابن عاشور أن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية، التي بها عمل الاستدلال الفقهي.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها ويقضي عليها بالنسخ أو الترجيح أو التخصيص والتقييد.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة دلالة نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنه تلقي من لم يعرف علل أحكامها، ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة فيسمى هذا

---

[٤٦] انظر: المصدر السابق ص ١٩٤.

النوع بالتعبدي.

ثم قال: فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها، وأخذ بعد ذلك يفصل القول بعض التفصيل في مدى علاقة هذه الأنحاء الخمسة بمعرفة مقاصد الشريعة، ولكنه خص النحو الرابع بقوله: أما في النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال، التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا[٤٧].

ولأهمية المقاصد وأنها عماد الفقه تحمس الشيخ ابن عاشور إلى استبداله بعلم أصول الفقه؛ علم مقاصد الشريعة. فقد قال بعد أن انتهى إلى أنه في معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه: فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد إذابتها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مباديء لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة[٤٨]. وقد عد بعض الباحثين ماذهب إليه الشيخ ابن عاشور خطوة سديدة نحو إنشاء علم في أصول الأصول في الفقه[٤٩].

ويؤكد الشيخ محمد أبو زهرة (ت: ١٣٩٤هـ) على أهمية المقاصد، ووجوب

---

(٤٧) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص ١٥ - ١٨.

(٤٨) انظر: المصدر السابق ، ص٨.

(٤٩) انظر: مقدمة «ملخص ابطال القياس» لابن حزم للأستاذ سعيد الأفغاني. ط. دمشق.

الوقوف عليها فيما كتبه عن تعليل النصوص، قال: إن الفقه الإسلامي ما كان ليتسع ليعالج مشاكل الناس، ويخرج بتلك القواعد الفقهية لولا تعليل النصوص، والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة، مع علل مستنبطة من النصوص عامة، أو بعلة خاصة من نص خاص، فإن التعليل هو الذي فتح عين الفقه، بل إن التعليل هو الفقه، أو هو لباب الفقه، وأن التعليل كما قلنا ليس الغرض منه إلا أن تعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص[٥٠].

وما دامت لمقاصد الأحكام هذه المنزلة في التشريع، وتلك الأهمية بالنسبة للمجتهد، وما دام علم الأصول قد خلا من الحديث بصورة وافيه عنها، فإن المنهج الأصولي لا تتوافر فيه كل الخصائص العلمية للاستنباط الفقهي، إلا إذا أخذت دراسة المقاصد حظها من ذلك العلم، ومن ثم تعد هذه الدراسة الشاملة للمقاصد من ألزم الضرورات لتجديد علم الأصول وتطويره، ليصبح أكثر وفاء للاجتهاد المعاصر كما ينبغي أن يكون. ولا يسمح المجال بتفصيل القول في طرق إثبات المقاصد وبيان مراتبها، والضوابط التي تمنع من إساءة فهمها، أو إدخال ما ليس منها فيها، وتكفي هنا الإشارة إلى أن استقراء نصوص الشريعة وتكاليفها من أهم الطرق، للوقوف على هذه المقاصد[٥١]. كما أن الاجتهاد الجماعي هو أمثل الطرق لوضع الضوابط التي تحدد مراتب المقاصد، وتحول دون إساءة فهمها.

ويراد بتطوير مفاهيم بعض الأدلة التوسع في هذه المفاهيم أو تضييق دائرة الاختلاف حولها، أو ضبطها وجعلها أقرب إلى الواقع العملي بدلاً من أن تظل فكراً افتراضياً يتعذر تطبيقه إن لم يكن مستحيلاً. وهذا التطوير تفرضه المشكلات

---

(٥٠) انظر: ابن حزم للشيخ أبو زهرة، ص ٤٠٩ ١ط. دار الفكر العربي بالقاهرة.

(٥١) انظر: الموافقات، ج٢، ص ٣٩١.

والتحديات التي تواجه الأمة في حاضرها. وتتعلق هذه المشكلات بجوانب الحياة العامة أو الواجبات الكفائية، كقضايا الحكم والاقتصاد والعلاقات بين الأفراد والشعوب، أما العبادات فقد توافر فيها فقه الكثير، ويحفظها المسلمون، ولو ضيعوها[٥٢] لا يضيعونها اعتقاداً ولا يغفلون عنها غفلة كاملة، ولكن تلك القضايا العامة معطلة ومغفول عنها. ولهذا تواجهنا فيها تحديات وأسئلة محرجة؛ ولذلك كان من الواجب العمل على تطوير الأدلة الأصولية الخاصة بالقضايا العامة، حتى تتسع دائرة الاجتهاد فيها، وهذا التطوير يخضع لمنهج يحفظ على التفكير الإسلامي وحدة الأسس وقلة الاختلاف.

والاجماع والقياس هما أهم الأدلة التي يجب أن يكون للاجتهاد المعاصر رأي جديد فيها، تطويراً لعلم الأصول، وخروجاً به من دائرة الفروض، التي لا يمكن أن تعرف سبيلها إلى التطبيق، حتى يسهم عملياً في مواجهة المشكلات، التي تتحدى الأمة في الداخل والخارج.

إن الإجماع بلا مراء ذو أصل أصيل في الدين، وآيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ صريحة في مشروعية العمل بما وقع عليه الإجماع من المؤمنين[٥٣]. ولكن ما مجال الإجماع؟ وهل لا بد فيه من اتفاق فقهاء أهل العصر كافة حتى يكون إجماعاً صحيحاً؟

إن هناك خلطاً بين ما هو معلوم[٥٤] من الدين، بالضرورة، ويذكر على أنه

---

(٥٢) انظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي ، ص ٢٠.

(٥٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، ص ١١٥.

(٥٤) انظر: مصادر الشريعة مرنة للشيخ خلاف، ص ١١ ، مرجع سابق.

إجماع، وبين القضايا الظنية التي تختلف حولها الأنظار، ويذكر أن فيها إجماعاً. فالمعلوم من الدين بالضرورة لا ينسحب عليه المفهوم الأصولي للإجماع، لأنه ليس مجالاً للبحث والنظر، وإن صدق عليه أنه مجمع عليه من الأمة؛ لأن كل جيل تلقاه عمن سبقه دون نكير من أحد، وهذا هو الذي لا يجوز لأحد خلافه[٥٥] ويكفر منكره.

فالمتواتر المعلوم من الدين بالضرورة ليس من مجال الإجماع، ويصبح مجاله كل ما ليس فيه نص صريح من كتاب أو سنة، وقد بني الحكم فيه على أساس التشاور والاتفاق بين المجتهدين من المؤمنين. أما ما ثبت من آراء بعض العلماء وسكوت غيرهم، مع انتشار تلك الآراء فيهم، فهذا يطلق عليه في كتب الأصول: «الإجماع السكوتي» ولكنه -فيما أرى- لا يصح أن يسمى إجماعاً، والسكوت ليس دائماً آية الموافقة، وجوهر الإجماع يقوم على المحاورة والنقاش العلمي، الذي تتبلور من خلاله الحقائق التي تقود المجتمعين إلى رأي فيما يبحثون.

وإذا كان مجال الإجماع القضايا الظنية، والإجماع السكوتي لا يسمى إجماعاً، فإن ما ذهب إليه علماء الأصول في تعريفهم للإجماع وإصرارهم على أن يكون اتفاقاً، لا يخالف فيه أحد من المجتهدين في عصر من العصور مهما اختلفت الديار وتناءت الأوطان؛ لون من الافتراض الذي لا تشهد له نصوص الكتاب والسنة، والذي لم يفهمه الجيل الأول من المسلمين، وهم صحابة رسول الله ﷺ، فقد كانوا يتشاورون، ويقضون بما يجمعون عليه، وما كان إجماعهم إجماعاً لكل علماء الصحابة، وإنما كان إجماعاً لمن حضر منهم، فما كان أبو بكر ولا عمر ولا عثمان وعلي يتوقف عن تنفيذ قراراته بعد استشارة من حضر من علماء الصحابة

---

(٥٥) انظر: نظام الطلاق في الإسلام للشيخ أحمد محمد شاكر، ص ١٠٠، ط٢، مكتبة المثنى، القاهرة.

إلى أن يستشير غيرهم ممن هم منبثون في مختلف أصقاع المسلمين[٥٦].

فإجماع من حضر من الصحابة كان يعد إجماعاً صحيحاً يؤخذ به، ولم يكن هناك اشتراط لصحة هذا الإجماع والأخذ به حضور كل علماء الصحابة. فتقييد صحة الإجماع كما قرر علماء الأصول باتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور، لا ينهض له دليل ولا تؤيده آثار. ولهذا لم يتحقق هذا الإجماع المفترض في تاريخ الأمة. ومن ثم يرى بعض المحدثين أن للسلف بالنسبة للإجماع عصرين متمايزين: عصر الشيخين أبي بكر وعمر بالمدينة، والمسلمون أمرهم جميع، وفقهاؤهم معروفون وإمامهم شورى لا يستبدونهم بالفتوى، ويمكن استطلاع آرائهم جميعاً، فيسهل أن نتصور إجماعهم، ويبقى سؤال: هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم وهي من المسائل الاجتهادية ؟. ويمكن الجواب بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في هذا العصر، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به، أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآراء متفقة، والتحقق من عدم المخالفة، فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها. أما ما بعد ذلك العصر؛ عصر اتساع الدولة وانتقال الفقهاء إلى البلاد المفتوحة ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد، مع الاختلاف في المنازع السياسية، والأهواء المختلفة - فلا نظن أن وقوع الإجماع إذ ذاك مما يسهل على النفس قبوله[٥٧].

ومن المعاصرين من ذهب إلى أن الإجماع كما تحدث عنه علماء الأصول يمكن الاستغناء عنه، وعدم اعتباره أصلاً من الأصول، فضلاً عن أنه أدى إلى تفرق

---

(٥٦) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، ص١١٧، وانظر الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت ، ص ٥٤٦، ط١١، دار الشروق، القاهرة.

(٥٧) انظر: أصول الفقه ، للشيخ محمد الخضري ، ص ٢٨٤.

كلمة الأمة؛ لأن هؤلاء العلماء قد اتفقوا جميعاً على أنه لا بد من استناد الإجماع إلى نص من القرآن الكريم أو السنة. وإذا كان هذا شأنه، فإنه لا يكون هناك معنى لعده أصلاً من أصول الاجتهاد معهما، ومن ثم يستغنى عنه بهما.

ويرى أصحاب هذا الرأى أن عدم اعتبار الإجماع أصلاً من الأصول يحل لنا مشكلة كبيرة، وهي أن تصل الأمة إلى فقه يتعاون فيه المجتهدون ولا تنفرد به فرقة دون غيرها. فإبقاء الاحتجاج بالإجماع يجعلنا أمام إجماعات متعددة؛ إجماع لأهل السنة وإجماع للشيعة، وإجماع لغيرهم، ومن الصعب أن نرجح إجماعاً على إجماع، فكل فرقة تتعصب لإجماعها، فكان الاستغناء عن الإجماع وسيلة لجمع الكلمة، واتفاق الأمة[٥٨]. وقد يكون هذا الرأي مقبولاً من حيث نقده لعلماء الأصول في أن الإجماع لا بد من أن يكون له مستند من نص؛ لأن النص سيكون مصدر الحكم وليس الإجماع، فلا معنى لاعتباره أصلاً من الأصول، ولكنه ليس مقبولاً من حيث الاستغناء عن الإجماع وعدم الاحتجاج به، ومن حيث القول بأنه يؤدي إلى تفرق الأمة، فهو أخصب مصدر تشريعي يكفل تجدد الفقه ونموه وبخاصة في العصر الحاضر، فهذا العصر تقتضي دراسة مشكلاته دراسة علمية وافية وتخصصات مختلفة، ومعارف متعددة، وليس القول به سبباً للتفرق والتعصب، وإنما يصبح الأخذ به على أسس جديدة، ومفاهيم جديدة سبيلاً لاجتهاد جماعي يقرب بين المذاهب، ويحد من التنافر والاختلاف بينها.

وحتى يمكن أن يكون الإجماع كذلك، ينبغي أن يتطور مفهومه ليصبح تعبيراً صحيحاً عن الإجماع الذي تؤيده النصوص والآثار الصحيحة، فلا يكون فرضاً نظرياً

---

[٥٨] انظر: في ميدان الاجتهاد للشيخ عبد المتعال الصعيدي، ص ٢٤ ، ط . أولى، نشر جمعية الثقافة الاسلامية ، القاهرة.

ننفق الوقت في دراسته، دون جدوى عملية من هذه الدراسة.

وتطور هذا المفهوم يشمل تغيير تعريفه، فلا يظل مقصوراً على اتفاق جميع المجتهدين في كل الأقطار الإسلامية وإصرار كل واحد منهم على رأيه حتى وفاته، وإنما يشمل إلى جانب هذا، إن تحقق، اتفاق الجمهور أو الأغلبية[٥٩]. فهذا الاتفاق من أهل الذكر يكون كافياً في حصول الإجماع، فالقضايا الظنية بطبيعتها تحتمل الخلاف، وليس من اليسير أن يتفق عدد كبير من المجتهدين على رأي واحد فيها، وهذا ما ذهب إليه بعض القدماء[٦٠] من العلماء كأحمد بن حنبل (ت:٢٦٤هـ)، وابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) وأبو بكر الرازي (ت: ٣٧٠هـ) وذهب إليه كثير من المعاصرين كالشيخ الخضري، والشيخ عبد الوهاب خلاف (ت: ١٣٧٥هـ) والشيخ محمود شلتوت (ت:١٣٨٣هـ) وغيرهم من الفقهاء، الذين نقدوا ما جاء عن القدماء من جدل ومناقشات حول قضايا نظرية بحتة، لا سبيل إلى أن تقع أو يتحقق بها اجتهاد وتشريع.

وتطوير دراسة الإجماع لا يكون بتغيير مفهومه فحسب، وإنما هذا المفهوم منطلق لتصور جديد يلغي ما يسمى بالإجماع السكوتي، ويجيز نسخ الإجماع بالإجماع، ولا يهتم كثيراً بالجدل الأصولي حول حجية الإجماع. فالأدلة والآراء في هذا كلها احتمالية ويركز بصفة خاصة على الاجتهاد الجماعي، وحاجة الأمة إليه في عصرها الحاضر، وكيف يمكن تحقيقه عن طريق المجمع الفقهي العام، الذي يمثل

---

(٥٩) يذهب بعض المتأخرين من الأصوليين إلى ان قول الأكثرية أو الاغلبية حجة، ولكن لا يسمى أجماعاً (وانظر كشف الأسرار ج٣، ص ٢٤٥)، وما دام هذا القول حجة فلماذا لا يسمى أجماعاً ؟.

(٦٠) انظر: الأحكام للآمدي، ج١، ص ٣٣٦.

بأعضائه المجامع الفقهية المتعددة في العالم الإسلامي الآن. وهذا المجمع الفقهي العام ينظر فيما يهم المسلمين جميعاً، أو في القضايا ذات الصبغة المشتركة بين الشعوب الإسلامية، وتبقى للمجامع المحلية رسالتها في دراسة المسائل والمشكلات، التي يكون للعرف وظروف البيئة أثر في الحكم عليها، وبيان موقف الدين فيها.

وإذا كان علماء الأصول قد وضعوا من الشروط للإجماع، ماجعل حديثهم عنه حديثاً مثالياً، فإن ما جاء عن هؤلاء العلماء بالنسبة للقياس، قد حصره في دائرة ضيقة وهي دائرة تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة المنضبطة، وهذا النمط من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محددة معينة، ثبت فيها حكم بنص شرعي، فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة.

ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبيّن بعض الأحكام كأحكام النكاح والآداب والشعائر، ولكن المجالات الواسعة من الدين لا يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة، التي وضعها له مناطقة الإغريق واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة واقع الفقه بالتعقيد الفني، وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام الذي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والأمن، خشية الاضطراب والاختلاف في عهود كثرت فيها الفتن، وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه ولي الأمر[٦١].

والتوسع في مفهوم القياس منطلقه أن ما ثبت من الأحكام التي وردت بها النصوص المبنية على علل وأسباب شرعت لأجلها، وأن هذه العلل كما يدل

---

[٦١] انظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٤.

الاستقراء مرجعها جميعاً إلى تحقيق مصالح الناس. فكل ما يحقق مصلحة الناس في معاملاتهم، في أي زمان ومكان يكون مشروعاً قياساً على ما نص عليه، والعلة هنا هي المصلحة، وليست كما قرر الأصوليون الأمر الجامع المنضبط بين المقيس والمقيس عليه كالسكر مثلاً بين الخمر وسائر المخدرات. فأساس القياس هو التحقق من أن الحكم الذي يراد تشريعه في الواقعة المسكوت عنها فيه جلب نفع للناس، أو دفع ضرر أو رفع حرج عنه. فمتى تحقق أن الحكم في الواقعة يحقق هذه المصلحة، فهو حكم شرعي، وتشريعه هو قياس صحيح على ما شرعه الله؛ لأن الله ما شرع الأحكام إلا لنفع الناس أو دفع الضرر أو رفع الحرج عنهم، ومن عدل الله وحكمته أن تستوي أحكام الوقائع التي استوت في عللها وأسبابها، وأن لا تبيح تصرفاً، لأن في إباحته رفع الحرج، وتحرم تصرفاً مثله[٦٢].

وقد قرر علماء الأصول أن المناسبة مسلك من المسالك التي يتوصل بها إلى معرفة علة الحكمة، ومعنى المناسبة أن تكون الواقعة المسكوت عنها فيها وصف أو خاصية لو شرع الحكم معها، يكون في تشريعه جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج. ومعنى هذا أن مناط التعليل وأساسه بناء الحكم على المصلحة، وبهذا يمكن أن يكون القياس ميداناً واسعاً للاستنباط والاجتهاد، ومجالاً فسيحاً لعقل الإنسان لتحقيق مصالح الناس، وتنمية الفقه، وعدم الجمود على الموروث عن علماء الأصول في القياس.

وقريب من هذا ما ذهب إليه الدكتور الترابي، فهو يرى أن التوسع سبيله أن تعتبر طائفة من النصوص وتستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو

---

(٦٢) انظر: مصادر التشريع الإسلامي مرنة، للشيخ خلاف، ص ١٤، المرجع السابق.

مصلحة معينة من مصالحة، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان، في الظروف والحادثات الجديدة ثم يقول: وهذا فقه يقربنا جداً من فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ لأنه فقه مصالح عامة واسعة لا يلتمس تكييف الموافقات الجزئية تفصيلاً فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من سالفة، بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة. إن هذا القياس الواسع، أو قياس المصالح المرسلة، يعد درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الوقائع التي تنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب. وبذلك التصور لمصالح الدين، نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين[٦٣].

ومما له علاقة بالقياس من الأدلة الاستحسان. وقد بنى عليه جمهور المجتهدين اجتهادهم في كثير من الوقائع. والاختلاف بين الشافعية، ومن أخذوا بالاستحسان من الفقهاء، كالحنفية والمالكية اختلاف في غير موضوع؛ لأن الشافعية نظروا إلى الاستحسان كأنه رأي محض، لا يستند إلى دليل فأنكروه. ونظر إليه الآخرون على أنه رأي ناتج عن المقارنة بين الأدلة، وترجيح بعضها على بعضها الآخر منها فقبلوه، ولذلك قال الشاطبي: إن الخلاف يرجع إلى الإطلاقات اللفظية ولا محصل له[٦٤].

إن بعض الوقائع قد يقتضي فيها القياس الظاهر المتبادر حكماً، ولكن يستقر في نفس المجتهد بناء على أدلة قامت عنده أن هذا الحكم لا يتفق والمصلحة في

---

[٦٣] انظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٥، وفي ميدان الاجتهاد للشيخ الصعيدي، ص٢٧.

[٦٤] انظر: مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها ، ص ١٣٤.

هذه الواقعة، وأن الذي يتفق مع المصلحة فيها حكم آخر، يقتضيه قياس خفي غير متبادر، فيحكم في الواقعة بما يتفق والمصلحة، بناء على هذا القياس الخفي، ويعدل عن مقتضى القياس الظاهر، ويسمى حكمه هذا حكماً بالاستحسان[٦٥].

فالاستحسان قد يكون عُدولاً عن قياس ظاهر أو استثناء جزئية من تطبيق قاعدة كلية. وهذا مراعاة لما تقتضيه المصلحة، قال الشاطبي: والحاصل أنه (أي الاستحسان) مبني على اعتبار مآلات الأفعال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق[٦٦]، وبذلك لا يكون الاستحسان خارجاً على مقتضى الأدلة، فهو نظر في لوازمها ومآلاتها، ويعد مصدراً يمنح المجتهد حرية الاستنباط في حدود الإطار العام للشريعة وفق ما يطمئن إليه قلبه وينقدح في عقله من مصالح قد لا تتفق وما يقتضيه القياس، أو ما يؤدي إليه تطبيق القواعد العامة.

وأما الاستصحاب فإنه من وسائل الاجتهاد التي يعول عليها في استنباط الأحكام لكثير من المشكلات؛ لأنه يشير أولاً إلى أن الشريعة الخاتمة لم تنزل لإلغاء كل ما عرفته الحياة البشرية من عادات وألفته من تصرفات، وإنما كان نزولها لإصلاح ما اعوج من العقائد والقيم، ولإحياء ما درس منها ولتكميل ما نقص، ومن ثم لم تكن الشريعة هادمة لكل ماكان في الجاهلية، وكان ما تركته دون حكم له أو نص عليه على الأصل في الحل الإباحة.

---

(٦٥) انظر: مصادر التشريع مرنة، ص ١٧.

(٦٦) الموافقات ج٤، ص ٢١١، وقد وضع الأصوليون لهذا قاعدة «المستثنيات» وهي تتناول ما شرعه الله من الأحكام الاستثنائية إذا ما أدى تطبيق الحكم العام إلى نتائج ومآلات - بسبب تغير الظروف والأحوال- قد تكون على النقيض مما تقتضيه روح التشريع أو مقاصده العامة.. ومن أولئك الأصوليين الإمام العز بن عبد السلام، فقد تحدث عن تلك القاعدة في كتابه « قواعد الأحكام في مصالح الأنام».

وقد تحدث الأصوليون عن الاستصحاب فشققوا القول في أنواعه، ولكنها تدور في فلك إبقاء الشيء على ما هو عليه، حتى يثبت ما يغيره، سواء أكان سلوكاً أم نصاً، فالأصل في الأشياء الحل، وفي الأفعال الإباحة وفي الذمم البراءة من التكليف، وفي النص العام الإبقاء على عمومه حتى يرد التخصيص، وفي النص المطلق الإبقاء على إطلاقه حتى يرد التقييد. ويقول الدكتور الترابي: وإذا جمعنا أصل الاستصحاب مع أصل المصالح المرسلة تتهيأ لنا أصول واسعة لفقه الحياة العامة في الإسلام[٦٧].

ويبدو واضحاً أن تطوير مفاهيم بعض الأدلة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحكمة التشريع أو مقاصده، وهي تحقيق المصالح ودفع المفاسد، فالمصلحة هي محور هذه الأدلة، وليس ترك القياس إلى الاستحسان أو الأخذ بالأعراف، أو تطبيق قاعدة الاستصحاب فيما لم يرد بشأنه نص، إلا مراعاة للمصالح وما هو أيسر وأرفق بالناس.

ولكن الدعوة إلى التوسع في مفاهيم بعض الأدلة، قد ينجم عنه اضطراب في الآراء، بسبب عدم الضبط الدقيق لحدود هذا التوسع، ولأن من ليس أهلاً للاجتهاد قد يتخذ منه ذريعة للقول في الدين دون دراية وفقه، فيكون ضرره وخطره فادحاً. وتكاد كل الضوابط والقيود التي تحول دون أن يكون ذلك التوسع في مفاهيم تلك الأدلة سبيلاً لتباين الآراء تبايناً يمزق وحدة الجماعة، ويفت في عضد الأمة، ويغري من ليسوا أهلاً للاجتهاد بالجرأة على الفتيا، لا تخرج عن دائرة تنظيم الشورى أو الاجتهاد الجماعي، ليقوم بمهمة المراجعة والمتابعة، وصولاً إلى الرأي الحاسم الذي يجمع عليه العلماء أو جمهورهم. ولأننا في عصر لا يقيم للأفكار والنظريات

---

[٦٧] انظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي ، ص ٢٨.

المجردة وزناً، من حيث صحتها ووجوب الأخذ بها، وإنما يحكم على الأفكار بالصحة من خلال علاقتها بالواقع، وتأثيرها فيه، فإن الفكر الأصولي في جوهره فكر يتعامل مع الواقع، لأنه منهج الأحكام العملية،، ولهذا كانت دراسة هذا الفكر على نحو يجمع بين الجانب النظري والجانب التطبيقي، هي الدراسة التي تؤتي أكلها في توضيح المفاهيم، وتوضيح المبادىء، وتوجيه العقل لخوض معركة الاستنباط والاجتهاد.

إن القضايا التي يحرر مدلولها في عبارة دقيقة تخاطب العقل، لها وزنها العلمي، ولكن لو أضيف إلى هذه العبارة صورة تطبيقية تعبر عنها، فإن مدلول القضية يصبح أوقع في النفس وأرضى للعقل، وأنفع في مجال التنظير والتطبيق. ولهذا كان من وسائل تجديد علم الأصول، الربط بين قواعده والفروع العملية ما أمكن، حتى لا تصبح دراسة تلك القواعد غاية في ذاتها، فيلمّ بها من يدرسها دون أن يعرف كيف يستثمرها في استخراج حكم أو توجيه رأي، أو دفع شبهة.

وكلما كانت هذه الفروع من الواقع المعاصر،كان لها- في جعل المنهج الفقهي أكثر ملاءمة لاجتهاد عملي- دوراً كبيراً، مما لو كانت تلك الفروع تراثية. وما زالت المؤلفات الأصولية المعاصرة تذكر من الفروع التطبيقية ما ورد منها في كتب السلف من الفقهاء، وكأن الواقع الذي تعيشه الأمة الآن لا يعرف نوازل مختلفة لها أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي أبعاد يحتاج الحكم فيها شرعاً إلى منهج جديد يعتمد الثوابت، ولا يجمد على المتغيرات، أو يقوم على القطعيات ولا يهاب الخروج على الظنيات.

والحاصل أن علم الأصول ينبغي أن نتجاوز به في عصرنا، مرحلة الاجترار والتكرار إلى مرحلة التجديد والابتكار، حتى يكون الاجتهاد، لا سيما في القضايا

العامة، التي تواجهنا فيها مشكلات جمة -ناضجاً متطوراً، لا يقف عاجزاً أمام ما تتمخض عنه الحياة كل يوم من نوازل، بحجة أن السابقين لم يتكلموا فيها، أو أنه لا يوجد لها شبه فيما اشتملت عليه كتب الفقه من مسائل. وتجديد هذا العلم ليس أمراً هيناً علمياً ونفسياً. أما علمياً فإن الجهود يجب أن تتضافر لوضع منهج جديد يخلص الأصول مما ليس منها، ويعطي المقاصد حقها من الاهتمام والدراسة، ويحرر القول تحريراً دقيقاً في كثير من وسائل الاجتهاد، وما يتصل بقضايا تفسير النص وأقوم السبل لفهمه، ويلغي ذلك الجدل الذي أملاه حب الخلاف أحياناً، وأحياناً أخرى الرياضة الذهنية غير المثمرة، التي شغف بها العلماء في عصور الضعف. وأما الجانب النفسي فإن هناك لوناً من الخشية في الإقدام على تجديد كل ماله علاقة بالدين، حتى إن كلمة التجديد نفسها إذ وردت في معرض الحديث عن مسألة فقهية تقابل بالامتعاض، خوفاً من أن تكون ذريعة للتحلل من أوامر الدين وشعائره شيئاً فشيئاً. فضلاً عن أن النفس الإنسانية تميل إلى أن تتشبث بالاقتداء بالموروث، وقد ترى في الانصراف عنه مُروقاً من عقائد ومباديء يجب الحفاظ عليها والاستمساك بها. والتحليل العلمي للوقوف ضد التجديد والتطور،- مهما تكن مظاهره- يثبت أن تعطيل العقل وراء مقاومة التجديد، وليس الأمر في جوهره احتراماً لتراث أو اعتصاماً بتقاليد وأعراف. والانتصار على هذا الجانب النفسي يحتاج إلى شجاعة وثقة بالنفس، وإيمان بأن الإسلام الذي ارتضاه الله ديناً للناس كافة يحض على إعمال العقل ومحاربة الجمود. وقد سجل التاريخ أن كل دعاة الإصلاح والتجديد لم يسلموا من افتراءات الجامدين والمتنطعين، ولكن الظهور في النهاية لهؤلاء الدعاة، وباء الجمود بالبوار والخسران، وتلك سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا.

الخاتمة

أما أهم ما انتهت إليه هذه الدراسة حول تجديد علم الأصول من نتائج عملية وما ترشد إليه من توصيات فهي كما يلي:

أولاً: يمثل علم الأصول أصالة الفكر الإسلامي أصدق تمثيل، وقد سبق به فقهاء الإسلام كل فقهاء القانون في العالم، فلم يضع هؤلاء الفقهاء أصولاً للقانون إلا منذ نحو مائتي عام، وتعد رسالة الشافعي التي كتبت منذ نحو اثني عشر قرناً، أول مؤلف في أصول الفقه وصل إلينا.

ثانياً: إن علم أصول الفقه -عبر تاريخه الطويل- يمثل مناهج المجتهدين، فالاختلاف بين المذاهب مرده إلى اختلافات أصولية، بالإضافة إلى الأسباب الأخرى للاختلافات الفقهية، وإن كان كل ما صدر عن علماء الأصول يعبر في مجموعه من الخصائص العامة لمنهج البحث الفقهي.

ثالثاً: إن الدراسة الأصولية منذ القرن السادس لم تقدم جديداً باستثناء ما قام به الشاطبي. والدراسات المعاصرة في الأصول، على جدواها، قدمت مادة يمكن توفرها في الكتب القديمة، فهذه الدراسات صياغة جديدة لآراء غير جديدة، ومن ثم كان التفاوت بينها في الشكل لا في المضمون، وفي التعبير والكم لا في التفكير والكيف.

رابعاً: إن الاجتهاد في علم الأصول ضرورة دينية وعلمية، فالأمة في حاجة ماسة إلى منهج أصولي جديد، يقوم على تناول الأدلة تناولاً يوضح كيفية دلالتها على الأحكام، مع دراسة المقاصد والقواعد بصورة موسعة وافيه والتخلي عن

القضايا الهامشية، وتحرير القول في كثير من المسائل الخلافية، دون إغفال لهموم المجتمعات المسلمة المعاصرة، حتى لا تكون المباحث الأصولية في واد والواقع الذي تنظر له في وادٍ آخر.

وأما التوصيات التي ترشد إليها الدراسة، فهي تدور في نطاق ما يلي:

أولاً: إن البلبلة التي يعاني منها المجتمع الإسلامي المعاصر، من جراء الغزو الفكري من جهة، وعدم الفقه الصحيح بالمفاهيم والقيم الإسلامية من جهة أخرى، لا سبيل إلى إنقاذ هذا المجتمع منها، إلا بالمنهج العلمي الذي يعبر عن مقاصد الإسلام ومهمته في الحياة.

ثانياً: وضع هذا المنهج الذي ينظم التفكير ويقود إلى الإبداع، ويمنع من التفرق والتنازع، ويجعل الاختلاف في الرأي في دائرته المحمودة، ويحمي طاقات الأمة أن تهدر، أو تنفق فيما لا جدوى منه، مسؤولية أهل الذكر من المفكرين والباحثين.

ثالثاً: على أن المقصود بالمنهج هنا ليس هو المنهج الأصولي فحسب، وإنما يراد به معنى أوسع، ليشمل كل ممارساتنا وأفعالنا، فنحن في واقعنا أمة بلا منهج في حوارنا وتخطيطنا العلمي والثقافي والسياسي والعمراني وغير ذلك، ومن ثم كان تخلفنا الحضاري، فلا حضارة بغير منهج.

رابعاً: إن الاجتهاد الجماعي في كل المجالات، وبخاصة في مجال البحث الفقهي، هو السبيل الأمثل لوضع ذلك المنهج وتطبيقه، ولهذا ينبغي تنظيم هذا الاجتهاد حتى يسود المنهج العلمي- بقيمه الإسلامية- حياتنا فنظل بحق خير أمة أخرجت للناس.

ملحق

تصور عام

«لمنهج جديد لعلم الأصول»

فيما يلي تصور عام لمنهج جديد لعلم الأصول، وهو محاولة يراد بها عرض الموضوع لتبادل الرأي حوله، حتى يمكن الوصول إلى منهج تأخذ به الدراسات الأصولية المعاصرة يحقق الغاية من هذه الدراسات، ويجعل منها منهجاً جديداً للاجتهاد الفقهي، كما ينبغي أن يكون في العصر الحاضر، وبالله التوفيق.

تمهيد

يتضمن التعريف في إيجاز بعلم الأصول وأهميته وطرف من تاريخه، والحاجة إلى تجديد منهجه.

الباب الأول: الحكم الشرعي

تمهيد: مفهوم الحكم الشرعي، وأنواعه.

الفصل الأول: الحكم التكليفي وأقسامه.

الفصل الثاني: الحكم الوضعي وأقسامه.

الباب الثاني: مقاصد الأحكام، وخصائص التشريع:

- الفصل الأول: مقاصد الأحكام (دراسة مفصلة عن المقاصد وأنواعها تشمل الحديث عن المصلحة المرسلة وغيرها، كما تشمل كل ما له علاقة بالمقاصد، مثل مآلات الأفعال والمستثنيات.

- الفصل الثاني: خصائص التشريع (دراسة تتناول أهم خصائص التشريع من ملاءمة الفطرة، ومراعاة الطاقة البشرية، وتحقيق العدل للناس كافة، والصلاحية الدائمة للتطبيق.

الباب الثالث: مصادر الأحكام:

يتناول التأكيد على أن النص الشرعي مصدر كل الأحكام، وأن كل وسائل الاجتهاد تدور في نطاق هذا النص.

- الفصل الأول: النص الشرعي (الكتاب والسنة).

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين:

المبحث الأول: تعريف عام بالكتاب والسنة وبيان العلاقة بينهما.

المبحث الثاني: منهج تقرير الأحكام بين الكتاب والسنة.

- الفصل الثاني: الاجتهاد.

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين:

المبحث الأول: مفهوم الاجتهاد وأنواعه (فردي - جماعي - انتقائي - استنباطي).

المبحث الثاني: شروط الاجتهاد.

الباب الرابع: وسائل الاجتهاد.

- الفصل الأول: وسائل النص لغوياً (القواعد اللغوية).
- الفصل الثاني: النسخ والتعارض بين النصوص.
- الفصل الثالث: وسائل تطبيق النص (القياس - الاستحسان - العرف - سد الذرائع).

المصادر والمراجع

١- ابن حزم للشيخ محمد أبو زهرة، ط. دار الفكر العربي، القاهرة.
٢- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور/ يوسف القرضاوي، ط. دار القلم، الكويت.
٣- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ط. بيروت.
٤- إرشاد الفحول للشوكاني، ط. بيروت.
٥- الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمد شلتوت، ط. دار الشروق القاهرة.
٦- أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الشيخ علي حسب الله، ط. دار المعارف القاهر.
٧- أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة، ط. دار الفكر العربي.
٨- أصول الفقه للشيخ محمد الخضري، ط. دار القلم. بيروت.
٩- أصول الفقه الإسلامي للشيخ زكي الدين شعبان، ط. ليبيا.
١٠- أصول الفقه الإسلامي للشيخ محمد مصطفى شلبي، ط. بيروت.
١١- إعلام الموقعين لابن القيم، ط. القاهرة.
١٢- تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري، ط. القاهرة.
١٣- تجديد أصول الفقه للدكتور حسن الترابي، ط. جدة.
١٤- زاد المعاد لابن القيم، ط. بيروت.
١٥- صحيح الإمام مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط. القاهرة.
١٦- فقه الصحابة والتابعين للدكتور محمد يوسف موسى، ط. معهد الدراسات العالية، القاهرة.
١٧- في فقه التدين فهماً وتنزيلاً للدكتور عبد المجيد النجار، كتاب الأمة.

١٨- في ميدان الاجتهاد للشيخ عبد المتعال الصعيدي، ط. القاهرة.
١٩- مجلة المحاماة الشرعية، العدد الثالث من السنة الأولى.
٢٠- مجلة المسلم المعاصر، العدد الأول والثاني.
٢١- مصادر التشريع الإسلامي مرتة، للشيخ عبد الوهاب خلاف، مجلة القانون والاقتصاد، وعدد إبريل ومايو ١٩٤٥م.
٢٢- مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ الطاهر بن عاشور، ط. تونس.
٢٣- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاسي، ط. المغرب.
٢٤- مقدمة ابن خلدون، ط. التقدم بالقاهرة.
٢٥- مقدمة تحقيق التمهيد للأسنوي، للدكتور محمد حسن هيتو، ط. دمشق.
٢٦- مقدمة ملخص إبطال القياس لابن حزم للأستاذ سعيد الأفغاني، ط. دمشق.
٢٧- مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، للدكتور عبد المجيد تركي، ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين، ط. دار المغرب الإسلامي.
٢٨- منهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار، ط. دار المعارف، القاهرة.
٢٩- مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، للدكتور فتحي الدريني، بحث منشور في مجلة الاجتهاد العدد الثامن.
٣٠- الموافقات للشاطبي، ط. دار المعرفة، بيروت.
٣١- نظرات في تطور علم أصول الفقه للدكتور/ طه جابر العلواني، بحث منشور في مجلة أضواء الشريعة العدد العاشر، الرياض.
٣٢- نظام الطلاق في الإسلام للشيخ أحمد محمد شاكر، ط. القاهرة.