الفصل الرابع

النقد الأصولي: دراسة تاريخية

ليس من السهل على الباحث في الدراسات الأصولية أن يفصل بين التأريخ لظهور النقد الأصولي والتأريخ للخطاب الأصولي بشكل عام لاعتبارات جوهرية:

أ - التزامن التاريخي بين البعد النقدي والمعرفة العلمية في الخطاب الأصولي.

ب - الولادة المبكرة للخطاب النقدي في علم أصول الفقه، في صيغته المدونة بداية من رسالة الشافعي.

جـ - أن العقل الأصولي كان ما يزال مضمراً في الاجتهادات الفقهية، ولم يستقل بعد بذاته.

وسنتتبّع الأثر النقدي في الخطاب الأصولي منذ بداياته الأولى للكشف عن ذلك التلازم، والارتباط التاريخي بينه وبين المعرفة الأصولية، ولإدراك مدى التفاعل العلمي الذي حصل بينهما.

وقبل النظر في الخطوات المرحلية لتأريخ النقد الأصولي، يجدر التنبيه على جملة ضوابط تحكم أبعاد التقسيم المعتمد في ذلك التأريخ:

أ - أن عملية التأريخ المرحلي تهم الجانب النقدي في علم الأصول، لا جوانب الدرس والإنتاج العام في علم الأصول، وإن كان يصعب -أحياناً- الفصل بينهما.

ب - أن التقسيم المرحلي أغلبي نسبي لا كلي مطلق، باعتبار ورود

تداخل بين المراحل من حيث الخصائص والميزات، كما أن امتدادات كل مرحلة تمس جانباً من التي تليها.

جـ - أن اعتبار التقسيم انطلق من الانعطافات التاريخية الكبرى في تاريخ النقد الأصولي، وإلا يصعب حصر هذه المراحل والفصل بينها.

د - أن هذا التقسيم قائم على الاعتبار المقصدي الغائي من كل مرحلة؛ أي أن كل مرحلة وُسِمَتْ وحُصِرَتْ بحسب متحققاتها العلمية، عبر تاريخ المعرفة الأصولية.

هـ - أن التقسيم راعى أهم المؤلفات والمدَّونات في علم الأصول، من حيث تأثيرها وأثرها من جهة، ومن حيث أقواها في الدلالة على خصائص المرحلة المنتمية إليها، من جهة ثانية.

ويمكن تقسيم تاريخ النقد الأصولي -بداية- إلى المراحل الآتية:

أولاً: مرحلة النقد التأسيسي

كان من البدهي، بل من المنطقي، لتوسع الخلاف الفقهي مبكراً، أن يستصحب معه اختلافاً في وجهات النظر الأصولية، واختلافاً في مسالك الاجتهاد، وقواعده المعتمدة في الاستنباط الفقهي، لذلك فإن الخلاف الأصولي الحاصل ستمليه ضرورات فقهية واستنباطية، مرتبطة بذلك الاختلاف الأصلي، وهذا ما يفسر بجلاء الطبيعة العملية التطبيقية لعلم أصول الفقه، بمعنى أن أي محاولة للنقد الأصولي في المراحل الأولى من التشريع الإسلامي لن تكون إلا ذات طابع فقهي يغلب عليها الجانب التفريعي، وهذا ما يلحظه الدارس لبدايات الفكر الفقهي والأصولي على السواء في صورها التدوينية المكتوبة.

وبناء على هذا التقدير، فإن أولى بدايات الفكر الأصولي عبر تاريخه، التي تعود إلى المراسلات النقدية التي جرت بين الإمام مالك بن أنس والإمام الليث بن سعد، لا تخرج عن هذا المساق؛ إذ يصعب تمييز الخطاب الفقهي من الأصولي فيها، نظراً للتلازم التاريخي بين العقلين؛ العملي والعلمي.

وقد كان أسلوب المراسلة، أو المكاتبة العلمية، أحد أهم الأساليب المعتمدة في التوجيه والتنبيه والنقد التي استعملها العلماء من قبل، ولعل المكاتبة التي جرت بين إمام دار الهجرة، وعالم مصر-حينئذٍ- مثالٌ حيٌّ على ذلك، فقد حملت بين ثنايا رسائلها دلالات علمية، وقيماً معرفية، يجدر الوقوف عندها بتأمل ودقة نظر، لكونها تؤرخ لمرحلة أساس من تاريخ النقد العلمي في الفكر الأصولي.

1. النقد الأصولي في رسالة الإمام مالك

لا شك في أن واجب النصح الذي يعد التزاماً مبدئياً في الثقافة الإسلامية كان أحد أهم البواعث التي دعت الإمام مالك إلى مراسلة الإمام الليث في شأن مسألة أصولية أساسية، يحسبها إمام دار الهجرة خطيرة تتطلب مكاتبة عاجلة، فقد قال رضي الله عنه: "واعلم أني أرجو أن لا يكون دعاني إلى ما كتبت إليك إلا النصيحة لله وحده، والنظر لك والظن بك، فأنزل كتابي منك منزله، فإنك إن تفعل تعلم أني لم آلك نصحاً..."[1]، قاصداً بذلك الحرص على حفظ الخطاب الشرعي في محموله ومضمونه، مع العمل على حسن فهمه وتنزيله في صورته العملية: "وفقنا الله وإياك لطاعته، وطاعة رسوله في كل أمر، وعلى كل حال"[2].

وقد تنبه الإمام مالك إلى أن الخلاف الفقهي الحاصل بينه وبين الليث، إنما منشؤه غياب توحيد قانون النظر الأصولي، والقواعد المعتبرة في الإفتاء والاجتهاد. ولتقليص ذلك الخلاف لجأ إلى محاولة تصحيح النظر الأصولي وتقويمه عند الليث، "واعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا، وببلدنا الذي نحن فيه"[3].

---

(1) الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان. **المعرفة والتاريخ**. رواية: عبد الله بن جعفر النحوي، تحقيق: أكرم ضياء العمري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 1981، ج1، ص697.

(2) المرجع السابق، ج1، ص697.

(3) المرجع السابق، ج1، ص696.

فالإمام مالك يوجه صديقه إلى أصل قوي من الأصول، الذي ينبغي إعماله مرجعاً في الإفتاء والاجتهاد، وينتقده على ما صدر منه من إهماله إياه، وهذا الأصل هو عمل أهل المدينة، والليث بن سعد الإمام صاحب الفضل والمنزلة، لا يجوز أن تغيب عنه وعن أمثاله مثل هذه القواعد الأصولية، "وأنت في إمامتك، وفضلك، ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة الناس من قبلك إليك، واعتمادهم على ما جاء منك حقيق بأن تخاف على نفسك وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه"[4].

ويبدو أن الإمام مالك في رسالته، قد سلك مسلكاً علمياً قويماً في خطابه النقدي، بهدف الإقناع والوصول إلى صواب الرأي، فقد اعتمد المنهج الاستقرائي ببعديه العلمي، والتاريخي على نحو متوازٍ، كما سار في استدلالاته على أدلة علمية من حيث القطع واليقين، مرتبة من الأعلى إلى الأدنى من حيث قوة دلالتها.

أما البعد العلمي في المسلك الاستقرائي، فيظهر في اعتماده على أدلة من القرآن الكريم لبيان حُجية عمل أهل المدينة، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التّوبَة: 100]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزُّمَر: 18]، وتذكيره بما جاء من فضل المدينة، وما حظيت به من شرف نزول القرآن، وما كان عليه العمل عهد رسول الله ﷺ، وبيانه لصحابته -رضوان الله عليهم- الذين اتبعوه في سيرته.

وأما البعد التاريخي، فيتمثل في ذلك التسلسل الذي اقتفاه الإمام مالك، في بيان أن عمل أهل المدينة ليس ابتداعاً ولا إحداثاً، وإنما يحظى بشرعيته التاريخية منذ زمن النبي ﷺ، مروراً بعهد الصحابة، رضوان الله عليهم، إلى عهد التابعين، دون أن يلوح خلاف في المسألة؛ إِذْ قال: "وإنما الناس تبع لأهل المدينة إليها كانت الهجرة، وبها تنزل القرآن وأُحِلَّ الحلال وحُرِّم

(4) المرجع السابق، ج1، ص696.

الحرام؛ إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنـزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويبين لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله، واختار له ما عنده، صلوات الله وسلامه عليه ورحمته وبركاته، ثم قام من أمته، فما نزل بهم مما عملوا أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم، وحداثة عهدهم، فإن خالفهم مخالف، أو قال امرؤ غيره ما هو أقوى وأولى، ترك قوله، وعمل بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون ذلك السبيل ويتبعون تلك السنن"[5].

إذن، تثبت حجيّة أصل عمل أهل المدينة بضابط علمي أصله آيات قرآنية، وبشرعية تاريخية تتعلق بتواتر العمل به، جيلاً عن جيل، "وإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به، لم أر لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها وادعاؤها"[6].

كانت هذه أهم ملامح البعد النقدي في بدايات الخطاب الأصولي، كما تبين من خلال رسالة الإمام مالك، فكيف كان رد الإمام الليث؟ وما موقفه من انتقادات مالك؟.

2. النقد الأصولي في رسالة الإمام الليث

يستهل الإمام الليث ردوده بمقدمات وأسس علمية متفق عليها ابتداءً، وهي التي مهد بها الإمام مالك لرسالتِهِ، فهو لا ينازع في ضرورة اعتبارها؛ لأنها مسلمات بدهية، كوجوب تفضيل المدينة، لما تميزت به، وتكريماً لعلمائها والأخذ بآرائهم، وأنها مقام الرسول ﷺ ومهبط الوحي، وبلد الصحابة الذين ورثوا سنة نبيهم، عليه أفضل الصلاة والسلام، يقول الليث: "حقيق بالمرء أن يخاف الله بما يصدر من فتوى، وإني يحق علي الخوف على نفسي لاعتماد من قبلي على ما أفتيتهم به، وإن الناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن، وقد أصبت بالذي كتبت به من ذلك

(5) المرجع السابق، ج1، ص697.
(6) المرجع السابق، ج1، ص697.

إن شاء الله، ووقع مني بالموقع الذي تحب، وما أعد أحداً قد نسبت إليه العلم أكرهَ لِشواذِّ الفتيا، ولا أشدَّ تفضيلاً لعلماء أهل المدينة الذين مضوا، ولا أخذاً لفتياهم فيما اتفقوا عليه مني، والحمد لله رب العالمين ولا شريك له. وأما ما ذكرت من مقام رسول الله ﷺ بالمدينة ونزول القرآن عليه بين ظهري الصحابة، وما علمهم الله منه، وأن الناس صاروا به تبعا لهم فيه فكما ذكرت. . . "[7]

بعد التذكير بهذه المقدمات النظرية المسلمة، يحاول الليث بن سعد تحقيق النظر في المسائل التي تمثل محل النزاع الأصولي بينه وبين مالك، ويبدأ تحقيقه بذكر السبب الحقيقي الذي كان وراء تركه أصل عمل أهل المدينة، ويعتبر أنه بعد تفرق الصحابة في الأمصار بعد وفاة الرسول ﷺ التف الناس حولهم، وكان سبيل رشادهم كتاب الله وسنة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة، ويُقوِّمهم عليه أبو بكر وعمر وعثمان، رضوان الله عليهم، الذين اختارهم المسلمون لأنفسهم، وكان هؤلاء الصحابة الثلاثة شديدي الحرص على إقامة الدين والسنة ومخافة الاختلاف في كل الأقطار، سواء بمصر والشام أو العراق، ولو كان إعمال أصل عمل أهل المدينة حجة، ولا بديل عنه لكان في زمنهم أولى وأظهر في الاحتجاج به، لكن واقعهم يثبت خلاف ذلك، بل يستطرد الليث جوابه بأن الاختلاف الذي حصل مع الصحابة بعد رسول الله ﷺ قد كثر مع عهد الصحابة، وعهد التابعين، فكيف يحسم هذا الأصلُ نزاعاً لم يُحسَم حتى زمن الذين عاشوا الوحي والنبوة وكانوا أهله، وكأني بابن سعد يقول لمالك: "ليس هناك من هو أشد مني تمسُّكاً بما اتفق عليه علماء أهل المدينة السابقون، لكن أين ما اتفقوا عليه، وقد رأيت اختلافهم الشديد؟ إن المتفق عليه بينهم إنما هو ما أجمع عليه الصحابة وحده"[8].

---

(7) المرجع السابق، ج1، ص688.

(8) بلتاجي، محمد. **مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري**، القاهرة: دار السلام: ط1، (1425هـ/ 2004م)، ص399

فهذه الآيات العلمية والتاريخية مجتمعة كلها، هي التي دعت الإمام الليث بن سعد إلى إهمال العمل بأصل عمل أهل المدينة، يقول رضي الله عنه: "فهذا الذي يدعوني إلى ترك ما أنكرت تركي إياه"[9].

بعد تحرير المقال في محل النزاع الدائر في أصل عمل أهل المدينة، والرد على دعوى الإمام مالك، يُسرِّح الإمام الليث بن سعد النظر في ما يترتب على ذلك من خلاف فقهي، بالإحالة إلى جملة من الفروع الفقهية والأحكام الجزئية المتعلقة بذلك، وهذا يبين بوضوح المنزع الفقهي التطبيقي للنظر الأصولي في هذه المرحلة، فلم يكن نظرياً مجرداً، بل كان الباعث العملي للأحكام الشرعية هو أساس النزاع الأصولي.

وما يؤكد بجلاء هذا الأمر أيضاً، هو إدراك الإمام الليث ومعرفته لما عابه مالك عليه بمجرد اقتصاره على منازعته في الأصل العام والقاعدة الكلية؛ لأن الخطاب الأصولي بين الرجلين، له خلفية فقهية تطبيقية أساساً، وهذا ما يُفهَم من كلام الإمام ابن سعد مباشرة بعد ذكره سبب تركه عمل أهل المدينة: "وقد عرفت مما عبت إنكاري إياه أن يجمع أحد من أجناد المسلمين بين الصلاتين ليلة المطر..."[10].

ثم يسرد مواطن الخلاف الفقهي بمنهج استقرائي مقابل لما سار عليه الإمام مالك، ينفي به حجية هذا الأصل عند من هم أولى باعتباره، وإعماله لو كان كذلك، فذكر ست مسائل منها:

- الجمع بين الصلاتين ليلة المطر.

- القضاء بشهادة الشاهد ويمين صاحب الحق.

- القضاء في صدقات النساء أنها متى شاءت أن تتكلم في مؤخر صداقها تكلمت فَدُفِعَ إليها.

---

(9) الفسوي، يعقوب. **المعرفة والتاريخ**، مرجع سابق، ج1، ص690.
(10) المرجع السابق، ج1، ص690.

- أن الإيلاء لا يكون عليه طلاق، حتى يتوقف وإن مرت أربعة أشهر.

فهذه الأحكام الفقهية وغيرها، وإن كان معمولاً بها في المدينة لم يُفْتِ بها أحد من الصحابة، الذين عاشوا زمن الرسول ﷺ، وعلى رأسهم الخلفاء الثلاثة أبوبكر وعمر وعثمان، رضي الله عنهم، وكذا أعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، ثم عمر بن عبد العزيز، فكيف يقول به من جاء بعدهم من التابعين وتابعي التابعين؟

بعد أن أنهى ابن سعد استقراءه الخلفي لهذه الأحكام الفرعية، ينتقل مباشرة إلى مسلك آخر يدعم به مذهبه، وهو دعوى المناقضة في خطاب الإمام ابن أنس الأصولي؛ إذ لم يكن منسجماً في رأيه عندما خالف الإجماع بعمل أهل المدينة، ومن ذلك قوله لزفر بتقديم الصلاة قبل الخطبة في الاستسقاء الذي استنكره الناس يومئذٍ، وكذا مسألة الزبير بن العوام التي قال فيها: "والأمة كلهم على هذا الحديث: أهل الشام، وأهل مصر، وأهل العراق، وأهل إفريقية لا يختلف فيه اثنان، فلم يكن ينبغي لك -وإن كنت سمعته من رجل مَرْضِيٍّ- أن تخالف الأمة أجمعين"[11].

وهذا نَـزْرٌ قليل من أحكام كثيرة تشبهها، سكت عنها الإمام الليث حسب قوله. ومع هذا الخلاف الفقهي، والنقد العلمي المتبادل، فإن ذلك لم يفسد لصداقتهما وأخوتهما ارتباطاً أو صلة.

ففي هاتين الرسالتين نقد أصولي مبكر، وفكر فقهي راشد، يتوخى كاتباهما منها به تحقيق النظر، وتقويم الأدلة الأصولية.

3. الخصائص والمنهج

بعد هذه الوقفة التحليلية لملامح الفكر النقدي في رسالتي الإمام مالك والإمام الليث، يمكن إيجاز أهم الخطوات المنهجية المعتمدة فيهما، والخصائص التي اتسمت بها الرسالتان.

---

(11) الفسوي، يعقوب. **المعرفة والتاريخ**، مرجع سابق، ج1، ص694.

فعلى مستوى المنهج، ترتسم عند المتأمل في رسالة الإمام مالك أهم الحدود المنهجية التي تشكل مسالك النقد الأصولي في مسألة النزاع، وهي كالآتي:

- تأصيل محل النزاع الأصولي.
- تعليل النزاع الأصولي.
- تحرير محل النزاع الأصولي.

أما الرسالة الجوابية للإمام الليث بن سعد على محل النزاع الأصولي بينه وبين الإمام مالك، فلم تخرج في سياقها العام عن المنهج الذي سلكه مالك بن أنس، إلا في بعض طرق الاستدلال وأساليبه، حسب ضرورات البيان والتحرير، وذلك وفق العناصر المذكورة.

وأما على مستوى الخصائص، فإن الإمامين قد مَثَّلا نموذجاً فريداً في الحوار والتناظر والنقد؛ إذ يلاحَظُ ذلك الاختلاف البناء، الذي لا يترتب عليه تعارض يفضي إلى قطع صلات الود والصداقة بينهما، "ولما كان مالك هو البادئ بالحوار لم يُطِلْ في رسالته؛ لأن قصده منها توجيه الليث إلى مراجعة ما صدر منه من آراء فقهية مخالفة لما جرى عليه العمل بالمدينة، فجاء ردُّ الليث طويلاً؛ لأنه يدافع عن موقفه، ويستدل لما ذهب إليه من آراء"[12].

كما يلحظ قارئ الرسالتين ذلك الأدب اللطيف في الإشعار بالأخطاء العلمية والتجاوزات الفقهية، إضافة إلى حسن توجيه النصائح بما يخدم تصحيح المسائل، طلباً للحق والصواب، دون تعصب مذهبي أو انتصار شخصي للآراء الفقهية، بل إنَّ كل واحد دعم رأيه بثلة من النصوص الشرعية والأدلة العلمية المفيدة في البيان والتقويم.

---

(12) العسري، محمد نصيف. **الفكر المقاصدي عند الإمام مالك، وعلاقته بالمناظرات الأصولية والفقهية في القرن الثاني الهجري**، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، (1429هـ/ 2008م)، ص547.

ثانياً: مرحلة النقد التقعيدي

1. أهمية النقد الأصولي في رسالة الشافعي

لم يتوقف النقد الأصولي في حدود المراسلات والمكاتبات بين العلماء من قبل، بل سيتضح أسلوبه ويكتمل منهجه مع نشأة المعرفة الأصولية تصنيفاً وتأليفاً، وتحديداً مع كتاب الرسالة للإمام الشافعي؛ لذلك سيتم تخصيص هذا المبحث لدراسة الرسالة مع التركيز على البعد النقدي فيها بالقدر الذي يخدم موضوع البحث؛ تجنباً لتكرار التجارب السابقة في الدراسة. فما هي إذن تجليات النقد الأصولي ومظاهره في الرسالة؟ وما هي أبعاده العلمية؟

بقدر ما تمثل الرسالة تأسيساً مبدئياً لعلم أصول الفقه، فإنها تقدم صورة حية لنشأة النقد الأصولي، الأمر الذي يدفع إلى القول بأن ولادة هذا العلم كانت ولادة نقدية، توحي بذلك التلازم التاريخي والعلمي بين النقد والتأسيس، ولعل هذه الحقائق والمعطيات التاريخية هي الكفيلة بتعليل التطور الذي حصل في المعرفة الأصولية عبر مراحلها.

ولا شك في أن استصحاب الأسباب الحقيقية التي كانت وراء تدوين الرسالة سيساعدنا على إدراك متانة العلاقة بين البعد النقدي وعلم الأصول، وقد سبقت الإشارة إلى أهم البواعث الداعية إلى ظهور النقد الأصولي على سبيل الإجمال، ويتحقق بعضٌ منها، ولاسيَّما العلمية في تدوين الرسالة.

إن عملية استجلاء الحدود المنهجية للنقد الأصولي عند الإمام الشافعي، في كتابه الرسالة، عملية مهمة، وصعبة، وضرورية.

فهي مهمة: لأنها تفتح آفاق البحث في المعرفة الأصولية في أبعادها العلمية والمنهجية، كما أنها تُيسِّر أمر النظر في المصنفات الأصولية، وتقويمها وفق المحددات المنهجية المعتبرة في علم الأصول.

وصعبة: لاعتبار جوهري، يتمثل في الأولوية التاريخية التي يحظى بها كتاب الرسالة في علم الأصول، حسب الروايات البحثية في هذا المجال؛ إِذْ لم تكتمل فيها الرؤية العلمية في التصنيف والتأليف في العلم الجديد.

وضرورية: لرصد التسلسل التاريخي والانتقال المرحلي الذي مرت به المعرفة الأصولية في علاقتها مع البعد النقدي، ثم لملامسة الجوانب المنهجية المتغيرة والثابتة في الدرس الأصولي إلى حدود المرحلة الشاطبية وما بعدها.

2. منهج النقد الأصولي في الرسالة

وعليه؛ سيتم النظر في منهجية النقد الأصولي عند الإمام الشافعي، وفق المحددات المذكورة لكل دراسة أصولية بمستوياتها المتعددة.

أ. مستوى التأليف والتصنيف

يُعدُّ كتاب الرسالة طفرة نوعية في ميدان التأليف الأصولي عند الإمام الشافعي، بغض النظر عن إشكال أولية البحث في علم الأصول، وما أثاره من اختلاف على التأليف فيه؛ إِذْ ظهر نتيجة نقدية للواقع العلمي والمنهجي كما ذكرنا، مما أسهمت عوامل عِدّة متضافرة في إخراجه؛ فجاء يعالج قضايا فقهية متعددة، ومباحث علمية مرتبطة بمسالك الاجتهاد وأصوله.

فبعد الخطبة العلمية التي جاءت متضمنة بعض المبادئ المرتبطة بمتن الكتاب ومباحثه، انتقل الإمام الشافعي إلى مقدمات أصولية بيانية تؤسس للعمران الداخلي للرسالة، كل بيان يحمل جماع أصل كبير من أصول الأدلة المعتمدة في الاجتهاد والاستنباط، وهذه البيانات استمر إثباتها في التصنيف منذ الشافعي، لتصبح سنة درج عليها من جاء بعده من الأصوليين في تآليفهم.

وهذه المقدمات البيانية التي جعلها الشافعي مفاتيح الكتاب، لا يمكن لفقه الخطاب الأصولي إلا الوقوف عندها ملياً، وهي مقدمات أدرجها الإمام للتسليم بها قبل ولوج مباحث الكتاب، بوصفه مقدمات قطعية يُحسَم بها الخلاف الذي حصل، أو قد يحصل فيها، ليبدأ في معالجة القضايا الأصولية الكبرى من قواعد وكليات شرعية وأصول.

كما تظهر الرؤية النقدية في التأليف الأصولي عند الإمام الشافعي في ذلك التقسيم المنهجي الواضح والمتسلسل لأبواب الكتاب ومباحث؛ إذ يُحسن الانتقال من مسألة إلى أخرى تربطها عناصر موضوعية دقيقة، كما هو

في باب: "بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص"[13]، الذي يربطه بالأبواب التي تليه ميثاق دقيق، وهي باب: "ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص"[14]، وباب: "بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص"[15]. ثم باب: "ما نزل عاماً دلت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص."وأنت تتتبع هذه الأبواب والمباحث في الرسالة، يسترعي انتباهك ذلك الترتيب المنطقي والمتسلسل بينها، وهو ربط منهجي ينتقل فيه الشافعي من الكلي إلى الجزئي، ومن العامِّ إلى الخاص، ومن الإجمالي إلى التفصيلي، والأمر نفسُهُ يمكن ملاحظته في مباحث الناسخ والمنسوخ، التي استهلها "ببيان الناسخ والمنسوخ"[16] ثم أتبعه "بالناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه والسنة على بعضه"[17]، ثم "الناسخ والمنسوخ الذي تدل عليه السنة والإجماع"[18]، وهكذا في باقي المباحث.

إضافة إلى ما ذُكِرَ، انفرد المنهج النقدي في الرسالة بالتبويب المحكم المتعلق بمصادر الأصول وأدلتها؛ إذ رسم الإمام الشافعي طريقاً جديداً سلك فيه مناقشة الأدلة من الأعم إلى الأخص، ومن الأقوى إلى الأقل قوة، من حيث الدلالة القطعية، ومن النصي إلى الاجتهادي. وهذه الطريقة لا ترتبط بالمجال التطبيقي في طبيعته النظرية، بل له دلالة علمية حتى على مستوى الإعمال الاجتهادي، وعلى جانبه التطبيقي العملي، فهو رسالة علمية إلى من هو مؤهل للعمل الاجتهادي، بضرورة الالتزام بذلك الترتيب العلمي بوصفه مسلكاً منهجياً في استنباط الأحكام. فنجده ناقش دليل الكتاب، ثم انتقل إلى دليل الخبر، فدليل الإجماع، فالقياس، ثم تلاه بالاجتهاد، ليختمه بالحديث عن الاستحسان.

---

(13) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص53.
(14) المرجع السابق، ص58.
(15) المرجع السابق، ص62.
(16) المرجع السابق، ص 106.
(17) المرجع السابق، ص 113.
(18) المرجع السابق، ص 137.

ب. مستوى المرجعية والمذهبية

لم يكن اختيار عبد الرحمن بن مهدي مجانباً للصواب عندما وقع طلبه على الإمام الشافعي، لتلبية رغبته العلمية في وضع كتاب يرسم المعالم الأساس للمعرفة الأصولية في عهده؛ إذ يضمنه معاني القرآن، ويجمع قبول الإخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، قال علي بن المديني: "قلت لمحمد بن إدريس الشافعي: أجبْ عبد الرحمن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك يسألك، وهو متشوف إلى جوابك، قال: فأجابه الشافعي، وهو كتاب الرسالة التي كتبت عنه في العراق، وإنما هي رسالته إلى عبد الرحمن بن مهدي"[19].

ويمكن القول: إن رؤية الإمام الشافعي في بيان المبادئ الأصولية، وتأسيسها، وضرورة تقويمها بالنظر إلى ما أَضحتْ عليه المعرفة الأصولية والفقهية من احتياج لذلك، قد وجدت طريقها واستجابتها مع طلب عبد الرحمن بن مهدي، فكانت فرصة سانحة لإبداء أبعاد هذه الرؤية المغايرة للرؤى السائدة على صعيد النظر التجريدي، والعمل التطبيقي عند باقي الفقهاء والأصوليين.

كما أن الإمام الشافعي تميز بتصور خاص، تشكَّل عنده عبر تجاربه العلمية والتاريخية التي قضاها متنقلاً من بلد إلى بلد، ومن علم إلى علم، ومن مذهب إلى مذهب، أهَّلته لِـ استيعاب كل التصورات والإفادة منها، ليخرج بتصور شامل متكامل يستوعب الموجود في تأصيل الأصول وتقعيد القواعد، يقول فيه أبو الوليد المكي الفقيه موسى بن أبي الجارود: "كان من الأثبات، انتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك ابن أنس، رحل إليه ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد ابن الحسن جُملاً ليس فيها شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك، حتى أصَّل الأصول، وقَعَّد

(19) النمري، يوسف بن عبد البر. **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، ص72-73.

القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره، حتى صار منه ما صار"[20].

صار الإمام الشافعي صاحب مذهب خاص عُرِفَ فيما بعد بالمذهب الشافعي، مذهب جمع بين قواعد الإمام مالك بن أنس، وقواعد الإمام أبي حنيفة في الأصول، ورجَّح فيه بين المسائل الفرعية بقواعده الترجيحية في الفقه.

لذلك فإن التصور الشمولي الذي يحكم النقد الأصولي عند الإمام الشافعي، يشمل الجواب عن سؤالين وجوديين للمعرفة الأصولية:

سؤال عام: وهو سؤال البحث في النظر التقويمي للوضع الأصولي، الذي أنتج الاجتهادات الفقهية بمدارسها، سواء في العراق أو المدينة.

ثم **سؤال خاص**: ويرتبط بالأسئلة الجزئية التي تبحث في القضايا الفرعية في علم الأصول، والمحتاجة إلى تقويم، فهو يخص المدارسة التقويمية لمباحث الأصول.

إن الدارس لكتاب الرسالة يقف عند حقيقة أساسية قامت عليها المعرفة الأصولية في بدايتها، وهي أنها لم تنشأ منفصلة عن المعرفة الفقهية، بل إن الرسالة لا تخلو في جل مباحثها من إشارات فقهية تؤكد البعد التطبيقي للأصول بشكل واضح.

وهذا التلازم المنهجي والعلمي بين البعد النظري؛ أي المعرفة الأصولية، والبعد العملي؛ أي المعرفة الفقهية، يوحي بأمرين أساسيين قام عليهما التصور الأصولي عند الشافعي.

الأول: ويخص تقصيده لتقنين الاجتهاد وتطويره، قال الشافعي: "والناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به، فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبر على

(20) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص7.

كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله في استدراك علمه: نصاً واستنباطاً، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يُدرَك خير إلا بعونه"[21].

والثاني: إن علم الأصول عند الإمام الشافعي علم مقصديٌّ مادام آلياً ووسيلة إلى تطوير الفقه، يقول الإمام الشافعي: "فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريب، ونورت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موقع الإمامة"[22].

ج. مستوى الدراسة والنظر

يعود فضل التنظير للمعرفة الأصولية، في صورتها المعهودة، إلى قوة عارضة الإمام الشافعي، الذي أبدع في دراسة المباحث الجزئية والكلية في علم الأصول، من حيث إدراجها وترتيبها ومناقشتها.

أما **من حيث إدراجها**: فقد ضَمَّن الرسالة كل المباحث ذات البعد الوظيفي الاستدلالي، وذلك على صورة غير مسبوقة؛ إذ جمعها بشكل متكامل لتصبحَ مرجعاً أساسياً لا يمكن للمصنفين الاستغناء عنه فيما بعد.

ومن حيث ترتيبها: اعتمد منهج الاستدلال الشرعي على القضايا الفقهية كما ثبت عند كبار العلماء والأصوليين؛ إذ نجده قد أخذ بالتسلسل العلمي من الأقوى فالقوي، ومن الأصل إلى الفرع، ومن الكل إلى الجزء، فابتدأ بأدلة الأصول بدليل القرآن الكريم، وما يتفرع عنه من مباحث وقواعد، ثم السنة وما يلحق بها، ثم الإجماع، ثم القياس، وهكذا...، وذلك ما أكّده في البداية قائلاً: "على أنْ ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حَلَّ ولا حَرُم إلا من جهة العلم، وجهة العلم، الخبرُ في الكتاب، أو السنة أو الإجماع، أو القياس"[23].

---

(21) المرجع السابق، ص19.
(22) المرجع السابق، ص19.
(23) المرجع السابق، ص39.

أما **من حيث مناقشتها**: فقد بحث الإمام الشافعي كل باب بعمق مستفيض، ودقة نظر؛ إذ لم ينتقل من مبحث إلى آخر إلا بعد بيانه، وتحرير القول فيه.

وعلى سبيل الإجمال، فإن الإمام الشافعي أسَّسَ لدراسة أصولية استوعبت أهم المدارك المعرفية، لبلوغ اجتهاد أصيل سار على نهجها من جاء بعده من الأصوليين، وتتمثل هذه المدارك في:

"**المُدرَك الأول**: الأدلة الشرعية: القرآن، والسنة، ثم، الإجماع، ثم القياس.

المُدرَك الثاني: الدلالة الشرعية لهذه الأدلة، وكيفية دلالتها على المدلول الشرعي، ألا وهو الحكم الشرعي، والحكم الشرعي مدركه الأوامر والنواهي التكليفية.

المدرك الثالث: العلم المبيِّن لهذه الأدلة الدلالة الشرعية، وهي الأحكام الخمسة إذا توفرت أسبابها وشروطها وانتفت موانعها.

فهذه المكونات الثلاثة هي ما تعارف الناس عليه بعد رسالة الشافعي بأصول الفقه"[24].

ومن أهم الخصائص المنهجية للدراسة الأصولية في الرسالة حضور البعد التطبيقي، ويعود ذلك بالأساس إلى نشوء علم الأصول في رحم المعرفة الفقهية، الشيء الذي بدا واضحاً في دراسات الإمام الشافعي؛ إذ لا يخلو مبحث من المباحث من التمثيل الفقهي والفروعي، وهو ما يفسر ذلك التلازم المعرفي والتاريخي بين العلمين من جهة، وخروج الدراسات الأصولية التي تلت الرسالة عن الخط الذي أُسِّسَ عليه الخطاب الأصولي، ودخوله في التعقيدات النظرية والتجريدية.

---

(24) البخاري، محمد التائب. **أثر قواعد أصول الفقه في توجيه المجتهد وتفسير الخطاب الشرعي**، المغرب، الرباط: محاضرة مرقونة ألقاها بدار الحديث الحسنية، (1423هـ/ 2003م)، ص14.

ويمكن التمثيل لذلك بما جاء في "الفرض المنصوص الذي دلت السنة على أنه إنما أراد الخاص"[25]؛ إذ توسع في بيان هذا المبدأ بجملة من التطبيقات من أبواب فقهية متنوعة، من جمل الفرائض، وفي الزكاة، وفي الحج، وفي العدد، وفي محرمات النساء، وفي محرمات الطعام، ويُعلِّق على قوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 103] "فكان مخرج الآية عاماً على الأموال، وكان يحتمل أن تكون على بعض الأموال دون بعض، فذلك أن السنة على أن الزكاة في بعض الأموال دون بعض، فلما كان المال أصنافاً، منه الماشية، فأخذ رسول الله من الإبل والغنم، وأمر فيما بلغنا بالأخذ من البقر خاصة دون الماشية سواها، ثم أخذ منها بعدد مختلف، كما قضى الله على لسان نبيه، وكان للناس ماشية من خيل وحمر وبغال وغيرها، فلما لم يأخذ رسول الله منها شيئاً، وسَنّ أن ليس في الخيل صدقة فيما أخذ منه، وأمر بالأخذ منه دون غيره"[26].

يتأسس عمران الدرس الأصولي عند الإمام الشافعي في الرسالة على قواعد كلية عامة تشمل جزئيات كثيرة مندرجة تحتها، الأمر الذي يؤكد أن عملية استخلاص هذه القواعد سبقتها دراسات عميقة للنصوص الشرعية والاجتهادات العلمية؛ إذ إنّ تمهيد النظر الأصولي بقاعدة كلية لا يمكن أن يكون إلا بعد استقراء عام قبل تقعيدها، ومن هذه القواعد نجد:

"ما نزل عاماً دلت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص"[27].

ومن ذلك: "كل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه حتى يُعلَمَ حديث ثابت عن رسول الله يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض"[28]. وأيضاً قوله: "كل ما

(25) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص167

(26) المرجع السابق، ص187-188.

(27) المرجع السابق، ص64.

(28) المرجع السابق، ص341.

لم يكن فيه حكم فاختلاف اللفظ فيه لا يحيل معناه"[29].

ومن الخصائص المنهجية التي تميز النظر الأصولي في الرسالة، ذلك الانتقال المتسلسل من مقدمة إلى أخرى بقصد الوصول إلى النتيجة، وهو انتقال صحيح لا يشعر فيه الدارس بالتداخلات التعسفية في الأفكار، ولا العلاقات الغريبة بين المقدمات والنتائج، وذلك ما لم نألفه في المصنفات الأصولية التي تلت الرسالة. وهنا أعرض مثالاً يشير بوضوح إلى ذلك: قال الشافعي: "ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة 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، وعامِّه، وخاصِّه، وإرشادهِ. . .

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

ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبيت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه؛ لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً في ما اعتقد من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك. ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالفه حتى يعرف فضل ما يصير عليه، على ما يترك إن شاء الله، فأما من تم عقله، ولم يكن عالما بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه، كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم، ولا خبرة له بسوقه، ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة، فليس له أن يقول -أيضاً- بقياس؛ لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني، وكذلك لو كان

(29) المرجع السابق، ص274.

حافظاً مقصر العقل، أو مُقصِّراً عن علم لسان العرب، لم يكن له أن يقيس، من قِبَلِ نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس"[30].

من خلال هذا النص، يتبين ذلك الانتقال التسلسلي السليم من مقدمة إلى أخرى، إلى نتيجة، أو تصبح هذه النتيجة مقدمة أخرى لنتيجة تلتها، ويظهر ذلك من خلال العبارات الموظفة في صياغة مضمون الفقرة:

وجِهةُ العلم بعد الكتاب السنة والإِجماع والآثار، وما وصفت من القياس عليها،

ولا يقيس إلا من جمع الآلة

ولا يكون لأحدٍ أن يقيس حتى يكون عالماً

ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيحَ العقل

فأما من تم عقله

ومن كان عالماً بما وصفنا

وهكذا..

د. مستوى التحقيق والاستدلال

لا يقتصر الخطاب النقدي في المعرفة الأصولية على المستويات المذكورة سلفاً، بل تتجسد بقوة على مستوى أساليب التحقيق، وطرق الاستدلال المستثمرة في البيان، والتوضيح، والتقويم، والمراجعة.

مسلك الشافعي في الاستدلال:

تظهر الطبيعة التحقيقية في أسلوب الشافعي، ومنهجه الاستدلالي، في مجموعة من المباحث التي عرض لها على سبيل التفسير والبيان، ففي شأن استدلاله على قاعدة من القواعد مثلاً، يوظف المنهج الاستقرائي، فيتتبع أهم

(30) المرجع السابق، ص511.

النصوص الشرعية الدالة على المعنى، ومضمون القاعدة، ليقطع بمبدئيتها وكليتها الأصولية. ويمكن تلمس ذلك في حديثه عن قاعدة: "العام والخاص في باب ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص".

فهذه القاعدة التي استهل بها هذا الباب تحتاج إلى تأصيل، ومدخله المباشر إلى ذلك الاستدلال بمجموعة من الآيات الدالة على الغرض. يقول رحمه الله: "وقال تبارك وتعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾ [الزُّمَر: 62]، وقال تبارك وتعالى: ﴿خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الشورىٰ: 29]، وقال: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هُود: 6]، فهذا عام لا خاص فيه، فكل شيء من سماء وأرض وذوي روح وشجر وغير ذلك، والله خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها، ﴿وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ﴾ [هُود: 6]، وقال الله: ﴿مَا كَانَ لِأَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِ وَمَنۡ حَوۡلَهُم مِّنَ ٱلۡأَعۡرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرۡغَبُواْ بِأَنفُسِهِمۡ عَن نَّفۡسِهِۦۚ﴾ [التّوبَة: 120]، وهذا في معنى الآية قبلها، وإنما أريد به مَنْ أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي، أطاق الجهاد أم لم يكفه، ففي هذه الآية الخصوص والعموم، وقال تعالى: ﴿وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا﴾ [النِّسَاء: 75]، وهكذا قول الله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا﴾ [الكهف: 77]، وفي هذه الآية دلالة على أن لم يستطعما كل أهل قرية، فهي في معناها، وفيها وفي "القرية الظالم أهلها" خصوص؛ لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً، قد كان فيهم المسلم، ولكنهم كانوا فيها مكثورين، وكانوا فيها أقل"[31].

بعد هذا التتبع للنصوص القرآنية، يؤكد الشافعي أن عملية استقرائها تتطلب وقتاً طويلاً، وحيِّزاً كافياً، وما ذكر يغني عن غيره في خدمة الموضوع، ويكفي في الدلالة على القاعدة، يقول: "وفي القرآن نظائر لهذا إن شاء الله، وفي السنة له نظائر موضوعة بمواضعها"[32].

---

(31) المرجع السابق، ص53 -55 .

(32) المرجع السابق، ص55 .

ومن المسائل التي توسع فيها الإمام الشافعي تحقيقاً واستدلالاً، مسألة حجية خبر الواحد؛ إذ خصص لها ما يناهز ربع كتاب الرسالة، ناهيك عن بعض الإشارات المتعلقة بها في أنحاء متفرقة من الكتاب، ولم يأخذ الموضوع هذا الحيِّز إلا لأهميته الأصولية من جهة، ولما دار فيه من نقاش واسع بين العلماء من جهة أخرى.

يستهل الإمام الشافعي تحقيقه في المسألة بعد أن أعطاها عنوان "الحجة في تثبيت خبرالواحد" "بفنقلة" تعليمية أسلوباً في الدراسة الاستدلالية، فقال: "فإن قال قائل: اذكر الحجة في تثبيت خبر الواحد بنص خبر أو دلالة الإجماع"[33]. وهذا الطلب الاستهلالي يتضمن كل مصادر الحجة الاستدلالية على ثبوت خبر الواحد وحجيته.

ثم بدأ في عرض سلسلة من النصوص الحديثية الدالة على المعنى، وبعد ذكره للحديث الخامس المتعلق بتحويل القبلة بالاستدارة إلى الكعبة، يُعلِّق قائلاً: "وأهل قباء أهل سابقة من الأنصار وفقه، وقد كانوا على قبلة فرض الله عليهم استقبالها، ولم يكن لهم أن يدَعوا فرض الله في القبلة إلا ما بما تقوم عليه الحجة، ولم يلقوا رسول الله، ولم يسمعوا ما أنزل الله عليه في تحويل القبلة، فيكونون مستقبلين بكتاب الله وسنة نبيه سماعاً من رسول الله، ولا بخبر عامة وانتقلوا بخبر واحد إذا كان عندهم من أهل الصدق عن فرض كان عليهم، فتركوه إلى ما أخبرهم عن النبي أنه أحدث عليهم من تحويل القبلة، ولم يكونوا ليفعلوه إن شاء الله بخبر، إلا من علم أن الحجة تثبت بمثله، إذا كان من أهل الصدق"[34].

ثم يواصل عمليته الاستقرائية بالنظر في الأخبار الحاملة للدلالة نفسِها، كالتي تخص أوامر أو أحكاماً جاءت بطريق مبعوث واحد، وبعد أن ذكر جملة من ذلك قال: "ورسول الله لا يبعث بنهيه واحداً صادقاً، إلا لزم خبره عن النبي صدقه عن المنهيين عما أخبرهم أن النبي نهى عنه، ومع رسول الله

(33) المرجع السابق، ص401 .
(34) المرجع السابق، ص406-407 .

الحاجّ، وقد كان قادراً على أن يبعث إليهم فيشافههم، أو يبعث إليهم عدداً، فبعث واحداً يعرفونه بالصدق، وهو لا يبعث بأمره إلا والحجة للمبعوث إليهم وعليهم قائمة بقبول خبره عن رسول الله"[35] ويضيف: "ولم يكن رسول الله ليبعث إلا واحداً والحجة قائمة بخبره على من بعثه إليه، إن شاء الله"[36].

والأمر نفسه فيما قام به النبي ﷺ من تفريق عُمَّال على النواحي: "فبعث قيس بن عاصم والزّبرقان بن بدر وابن نويرة إلى عشائرهم، بعلمهم بصدقهم عنده، وقدم عليهم وفد البحرين فعرفوا من معه، فبعث معهم ابن سعيد بن العاص، وبعث معاذاً بن جبل إلى اليمن، وأمره أن يقاتل من أطاعه [من الناس] من عصاه [منهم]، ويُعلِّمَهم ما فرض الله عليهم، ويأخذَ منهم ماوجب عليهم، لمعرفتهم بمعاذٍ، ومكانه منهم، وصدقهم، وكل من ولّى فقد أمره بأخذ ما أوجب الله على من ولّاه عليه. ولم يكن لأحد عندنا في أحد ممن قدم عليه من أهل الصدق، أن يقول: أنت واحدٌ، وليس لك أن تأخذ منا ما لم نسمع رسول الله يذكر أنه علينا، ولا أحسبه بعثهم مشهورين في النواحي التي بعثهم إليها بالصدق إلا لما وصفت من أن تقوم بمثلهم الحجة على من بعثه إليه"[37].

ونظير ذلك ما ثبت من تعيين النبي ﷺ أمراء على سرايا، يقول الشافعي: "فقد بعَث بعْث مؤتة، فولاه زيد بن حارثة، وقال: فإن أصيب فجعفر، وإن أصيب فابن رواحة، وبعث ابن أنيس سرية وحده، وبعث أمراء سراياه وكلهم حاكم فيما بعث فيه؛ لأن عليهم أن يدعوا من لم تبلغه الدعوة ويقاتل من حل قتاله، وكذلك في كل والٍ بعثه أو صاحب سرية"[38].

إن ثبوت حجية خبر الواحد، بناء على الدليل الاستقرائي للنصوص الحديثية السابقة يقتضي ورود دلالة أساسية عند الشافعي، وهي: "أنه لو مضى -أيضاً- عمل من أحد الأئمة ثم وجد خبراً عن النبي ﷺ مخالفاً عمله

(35) المرجع السابق، ص 415
(36) لمرجع السابق، ص415
(37) المرجع السابق، ص417
(38) المرجع السابق، ص417

لترك عمله لخبر رسول الله"[39]. لكن هذه القاعدة تحتاج إلى تحقيق هي الأخرى بتأكيدها وإثباتها، لذلك نلحظ الإمام الشافعي وجه استدلاله هذا باعتراض استقرائي قائم على إشكالين:

الأول: قال فيه: "فإن قال قائل: فادللني على أن عمر عمل شيئاً، ثم صار إلى غيره بخبر عن رسول الله، قلت: فإن أوجدتكه؟، قال: ففي إيجادك إياي ذلك دليل على أمرين: أحدهما أنه قد يقول من جهة الرأي إذا لم توجد سنة، والآخر: أن السنة إذا وجدت وجب عليه ترك عمل نفسه، ووجب على الناس ترك كل عمل وجدت السنة بخلافه، وإبطال أن السنة لا تثبت إلا بخبر بعدها، وعلم أنه لا يوهنها شيء إن خالفها"[40]. ولبيان ذلك استشهد بستة أخبار وردت عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- يعدل فيها عن رأيه إلى خبر رسول الله ﷺ.

والثاني: وهو متولد عن الأول، يقول فيه: "فإن قال قائل: قد طلب عمر مع رجل أخبره خبراً آخر؟"[41] لكن هذا الاعتراض عنده لا يقدح في صحة قاعدة العدول عن العمل بالخبر التي جاء بها ليؤسس لحجية الخبر الواحد؛ إذ يرد عن ذلك بقوله: "قيل له: لا يطلب عمر مع رجل أخبره آخر إلا على أحد ثلاثة معاني:

إما أن يحتاط فيكون [قد طلب عمر مع رجل أخبره خبراً آخر]، وإن كانت الحجة تثبت بخبر الواحد، فخبر اثنين أكثر، وهو لا يزيدها إلا ثبوتاً، وقد رأيت ممن أثبت خبر الواحد من يطلب معه خبراً ثانياً، ويكون في يده السنة من رسول الله من خمسة وجوه فيحدث بسادس فيكتبه. . . "[42] ليخلص في النهاية إلى قاعدة استقرائية عامة وهي "أن الأخبار كلما تواترت وتظاهرت كان أثبت للحجة، وأطيب لنفس السامع"[43].

---

(39) المرجع السابق، ص424 .
(40) المرجع السابق، ص425-426 .
(41) المرجع السابق، ص 432
(42) المرجع السابق، ص432 .
(43) المرجع السابق، ص433 .

بهذه الردود على الإشكالين الواردين في وجه القاعدة، وتكييفهما الاستقرائي، يكون الإمام الشافعي قد حافظ على كليتها وثباتها.

إضافة إلى ما سبق ذكره من استدلال استقرائي للنصوص الحديثية، يعزز الإمام الشافعي استدلاله باستقراء مجموعة من النصوص القرآنية لها نفس الدلالة؛ إذ يقول: "وفي كتاب الله -تبارك وتعالى- دليل على ما وصفت: قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نُوح: 1]، ثم يتتبع كل آية فيها ذكر لإرسال نبي إلى قومه، ويختم ذلك بنتيجته الاستقرائية، قائلاً: "فأقام جل ثناؤه حجته على خلقه في أنبيائه في الأعلام التي باينوا بها خلقه سواهم، وكانت الحجة بها ثابتة على من شاهد أمور الأنبياء، ودلائلهم التي باينوا بها غيرهم ومن بعدهم، وكان الواحد في ذلك وأكثر منه سواءَ، تقوم الحجة بالواحد منهم مقامها بالأكثر"[44].

وبعد الفراغ من إقامة الأدلة الاستقرائية للنصوص القرآنية والحديثية، المتعلقة بثبوت حجية خبر الواحد، يختتم استدلاله على كمال القاعدة، وكليتها بالإشارة إلى إجماع العلماء على المسألة، فقال: "لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد بما وصفت من أن ذلك موجوداً على كلهم"[45].

من خلال هذا العرض التمثيلي لمنهج التحقيق والاستدلال الذي استثمره الإمام الشافعي في بيان مسألة حجية خبر الواحد ودلالته القطعية، يمكن بسط ملامح هذا المنهج على النحوِ الآتي:

يبدأ الشافعي بالتمهيد بالقاعدة الكلية التي يرجو بيانها؛ أي الافتراض الأصولي، ثم يستدل عليها بما أوتي من دلائل وبراهين حسب المنهج المعتبر في ذلك المنهج الاستقرائي الذي أعمله في المسألة، وهذه الخطوة هي التفسير الأصولي أو البيان الأصولي، ثم ينتقل إلى وضع اعتراضات قد تشكك في قطعية القاعدة، وذلك بذكر اعتراض استقرائي، ثم يبحث في درء

(44) المرجع السابق، ص437

(45) المرجع السابق، ص457-458

ذلك التعارض وحل الإشكال لتستقيم القاعدة بالتكييف الاستقرائي، وينهي تحقيقه بالتأكيد الاستقرائي.

أسلوب الشافعي في الاستدلال:

يستعين الإمام الشافعي في بناء العمران الأصولي في الرسالة، بأسلوب الفنقلة، "فإن قيل"، الذي دأب على توظيفه على امتداد المباحث المدروسة، وعادة ما يصنف هذا الأسلوب عند الدارسين ضمن الأساليب الجدلية، حتى اعتبرت الرسالة كتاباً في الجدل الأصولي، غير أنه بقليل من التأمل في أسلوب "الفنقلة" في الرسالة، يتبين أنها تتحدد في ثلاث صور، ليس للبعد الجدلي فيها مكان إلا في حالات نادرة:

الأولى: الفنقلة البيانية التعليمية

وهي أسلوب استفساري أُدرِج في الرسالة على سبيل البيان والتعليم، المقصود به الجواب لا السؤال، ولا نلمس فيه أثر الجدل أو الحِجاج العقيم، كما أن موضوعه لم يعرف اختلافاً كبيراً وتبايناً في الرؤى؛ لأنه واضح وَبيِّن، وإنما جيء به في سياق التعليم، ومن هذا النوع قوله:

"فلما قال رسول الله لامرأة طلقها زوجها ثلاثاً ونكحها بعده رجل «لا تحلِّين حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك» يعني: يصيبك زوج غيره، والإصابة النكاح فإن قال قائل: فاذكر الخبر عن رسول الله بما ذكرت، قيل: أخبرنا سفيان عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة: «أن امرأة رفاعة جاءت إلى النبي فقالت: إن رفاعة طلقني فبث طلاقي، وإن عبد الرحمان بن الزبير تزوجني، وإنما معه مثل هدبة الثوب؟ فقال رسول الله: أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟! لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»[46].

قال الشافعي: فبين رسول الله أن إحلال الله إياها للزوج المطلق ثلاثاً

(46) أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث، رقمه 4960، وأخرجه مسلم، كتاب باب لا تحل المطلقة ثلاثاً حتى تنكح زوجاً غيره، رقم 1433.

بعد زوج بالنكاح: إذا كان مع النكاح إصابة من الزوج"[47]. .

ومن ذلك -أيضاً- ما جاء في معرض حديثه عن دليل القياس؛ إذ قال:

"فإن قال قائل: فاذكر من الأخبار التي يقيس عليها، وكيف يقيس؟ قيل له: إن شاء الله. . . أوضح من بعض"، إلى أن قال: "فإن قال: فاذكر من كل واحد من هذا شيئاً يبين لنا ما في معناه؟

قلت: قال رسول الله: «إن الله حرم من المؤمن دمه وماله وأنْ يُظَنَّ به إلا خيراً»[48]. . . أعظم من المأثم"[49].

الثانية: الفنقلة الحوارية التناظرية

وهذه أكثر الصور استعمالاً، ويهدف الإمام الشافعي منها إلى التحقيق في مسائله ودراستها بطريقة تحاورية، لتبسيط المعرفة الأصولية من جهة، والكشف عن مكامن الخطأ عند المناظر أو المحاور من جهة أخرى. وخير مثال على ذلك ما ساقه في باب خبر الواحد الذي استهله بقوله: "فقال لي قائل: احدُدْ لي أقلَّ ما تقوم به الحجة على أهل العلم، حتى يثبت عليهم خبر الخاصة؟ فقلت: خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهي به إلى النبي، أو من انتهى به إليه دونه"[50]. وقد استمر الحوار في المسألة حوالي ثلاثين صفحة، ولمزيد من البيان سوف أسوق هذا الجزء:

"قلت: فلو قلت لك هذا في خبر الواحد، وهو مجامع للشهادة في أن أقبله، ومفارق لها في عدده، هل كانت لك حجة إلا كهي عليك؟

قال: فإنما قلت بالخلاف بين عدد الشهادات خبراً واستدلالاً.

قلت: وكذلك قلت في قبول خبر الواحد خبراً واستدلالاً.

---

(47) الشافعي. **الرسالة**. مرجع سابق، ص 160-161 .

(48) أخرجه مسلم،كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره، رقمه 2564، وابن ماجة، كتاب الفتن، باب حرمة المؤمن وماله، رقمه 3933.

(49) الشافعي. **الرسالة**. مرجع سابق، ص 513-514-515 .

(50) المرجع السابق ص 369 .

وقلت: أرأيت شهادة النساء في الولادة لِمَ أجزتها ولم تجزها في درهم؟

قال: اتّباعاً.

قلت: فإن قيل لك: لم يُذكرْ في القرآن أقل من شاهد وامرأتين؟

قال: ولِمَ يُحظَرُ أن يجوزَ أقلّ من ذلك، فأجزنا ما أجاز المسلمون، ولم يكن هذا خلافاً للقرآن.

قلنا: فهكذا قلنا في تثبيت خبر الواحد، استدلالاً بأشياء كلها أقوى من إجازة شهادة النساء

قلت: نعم، ما لا أعلم من أهل العلم فيه مخالفاً.

قال: وما هو؟

قلت: العدل يكون جائز الشهادة في أمور، مردودها في أمور"[51].

الثالثة: الفنقلة التحقيقية الاستدلالية

وهي التي يقصد من ورائها تقويم نظرٍ ما، وتصويب رأي خطأ، أو إقامة الدليل على مذهب أصولي خاص، وقد غطت هذه الصورة مساحة مهمة من كتاب الرسالة؛ لكونها محاولة تأسيسية للمعرفة الأصولية تستوجب تدقيق النظر وتحقيق الآراء.

ومن الأمثلة على هذا الأسلوب ما عرضه الشافعي في عربية القرآن؛ إذ قال: "فقال منهم قائل: إن في القرآن عربياً وأعجمياً، والقرآن يدل على أن ليس في كتاب الله شيء إلا بلسان العرب، ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه، تقليداً له، وتركاً للمسألة له عن حجته، ومسألة غيره ممن خالفه، وبالتقليد أغفل من أغفل منهم والله يغفر لنا ولهم، ولعل من قال: إن في القرآن غير لسان العرب، وقُبِلَ ذلك منه، ذهب إلى أن القرآن خاصاً يجهل بعضه بعض العرب، ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا

(51) المرجع السابق ص 386-391.

نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه، والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء، فإذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فّرق علم كل واحد منهم ذهب عليه شيء منها، ثم كان ما ذهب عليه موجوداً عند غيره"[52].

هذه، إذن، أهم أنواع "الفنقلة" التي اعتُمِدَتْ في الرسالة؛ فهي: إما بيانية تهدف إلى تعليم السائل، أو حوارية المقصود منها بسط المعرفة الأصولية، أو استدلالية الغرض منها تحقيق المسائل والاستدلال عليها، ولا يوجد من بينها "فنقلة" ذات بعد جدلي تهدف إلزام الخصم وإحراجه، مع الإغراق في النظريات دون غاية منشودة بالمعنى الكلامي الذي عرف من بعد.

لذلك كان اعتبار الرسالة ضمن الاتجاه الكلامي الجدلي المشبع بصور المنطق[53] ومعانيه، أو حواراً فلسفياً كما حلا لبعضهم أن ينعته مجانبة الصواب[54]. وهو الرأي الذي ذهب إليه الأستاذ مصطفى عبد الرزاق عندما قال: "إذا كنا نلمح في الرسالة نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، وإن لم تغفل جانب الفقه، . . .فإننا نلمح للتفكير الفلسفي في الرسالة مظاهر أخرى. . .ومنها أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه، حتى لتكاد تحسبه -لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الاستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقي- حواراً فلسفياً، . . ."[55] وهذا عكس ما توضَّحَ من هذه

---

(52) المرجع السابق، ص41-43.

(53) الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. **طرق الاستدلال ومقدماتها، عند المناطقة والأصوليين**، الرياض : مكتبة الرشد، ط2، 1422/ 2002، حيث يقول في هذا الصدد: "ظهرت للمنطق آثار متعددة في العلوم الإسلامية، ومنها أصول الفقه، ولن نبحث هنا ما يُدَّعَى من تأثيره على بدايات هذا العلم، والادعاء بتأثر الشافعي، في رسالته به؛ لأن هذا مما لم يقم عليه دليل. . . " ص22.

(54) فلوسي، مسعود بن موسى. **الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق**. مرجع سابق، ص91.

(55) عبد الرزاق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. ص245، نقلاً عن فلوسي، =

القراءة لمنهج الاستدلال العلمي عند الإمام الشافعي.

ومن أهم الخصائص المنهجية على مستوى التحقيق والاستدلال عند الإمام، ذلك الكم الهائل من الاستدلالات الشرعية بالنصوص القرآنية والحديثية، ثم مزجه لعملية التنظير الأصولي بالمعرفة الفقهية التطبيقية من مبحث لآخر.

هـ. مستوى الغاية والمقصد

يتجلى الجانب النقدي على مستوى الغاية أو المقصد في التنظير الأصولي عند الشافعي، في تقصيده العام من كتاب الرسالة، الذي أسسه على مقاصد علمية، يمكن استقراؤها بالنظر في مباحث الكتاب، وهي مقاصد أولية أصَّلَتْ لمسوّغ ظهور المعرفة الأصولية، وأسباب وجودها ابتداء، وقد سبقت الإشارة في الحديث عن بواعث تأليف الرسالة، التي انحصرت في باعث منهجي، وآخر علمي، ولغوي، وآخر مقصدي، ويرتبط الكلام في محدِّد التقصيد ضمن المحدِّدات المنهجية للنقد الأصولي مع الباعث المقصدي، من جهة إرساء المبادئ التي ينبغي للدرس الأصولي أن يرومها، ويمكن تحديد هذه المبادئ في العناصر الآتية:

البعد الوظيفي لعلم الأصول:

لم تكن بداية التأليف في علم الأصول عند الشافعي مرتبطة بالنظر التجريدي في القواعد الأصولية من دون غاية أو قصد حقيقي، وإنما ارتبط ذلك ببعد وظيفي لهذا العلم الجديد، تَمثَّلَ أساساً في خدمة علم الفقه، وتجديده، ويفسر ذلك أمران:

- الحضور المكثف لِلتطبيقات الفقهية عند الشافعي، ولا سيَّما في الرسالة عند كل مبحث أصولي؛ أي "أن الشافعي سار في أصوله على خط عملي تطبيقي، فربط الفروع بأصولها، وكل أصل لا عمل تحته، وليس له

= مسعود بن موسى. **الجدل عند الأصوليين، بين النظرية والتطبيق**. مرجع سابق ص91.

واقع شرعي يعالجه، لا يهتم به ولا يورده في كتبه الأصولية"[56].

- أن من أهم الأسباب الباعثة على تدوين الرسالة، الاختلاف الفقهي بين العلماء الذي دفع الإمام الشافعي إلى تقويم المجال الفقهي، بالنظر في آليات الاجتهاد، والقواعد المحققة له.

تفعيل الاجتهاد وآلياته:

لا شك في أن الغاية من علم أصول الفقه خدمة الفقه، وتطوير آليات النظر في النصوص الشرعية من أجل استنباط الأحكام الشرعية. والإمام الشافعي لم يغبْ عنه هذا المطلب وهو يدون الرسالة، ويبدو ذلك بجلاء من خلال تأكيده المتكرر على ضرورة إعمال النظر القياسي، بل اعتبر القياس هو الاجتهاد في أكثر من مناسبة. جاء في الرسالة: "قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟

قلت: هما اسمان لمعنى واحد، قال: فما جماعهما؟

قلت: كل ما نزل بمسلم، ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق، فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتِّباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس"[57].

وقال في موضع آخر: "فالاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بالدلائل، والدلائل هي القياس"[58].

فهو بهذا الاعتبار التأسيسي لمبدأ القياس، يعطي أهمية قصوى للاجتهاد وتطويره، ليشمل غير المنصوص من الأحكام الشرعية.

---

(56) لمين، الناجي. "علاقة الإنتاج الفقهي بعلم أصول الفقه، دراسة في مشروع التجديد"، **مجلة الواضحة**. الرباط، تصدر عن دار الحديث الحسنية. عدد2 (سنة1425/ 2004)، ص297.

(57) الشافعي. **الرسالة**. مرجع سابق ص477.

(58) المرجع السابق ص505.

الاهتمام بالجانب المعنوي المقاصدي:

وبين هذه الغاية والتي قبلها ميثاق دقيق؛ لكون النظر الاجتهادي يقوم على فقه المعاني، وفهم المقاصد الأصلية والتبعية للنصوص، وكتاب الرسالة قد أَسَّسَ لهذا البعد المقاصدي في كثير من مباحثه؛ لأنه المسلك السليم في تطوير الفقه وتجديد النظر الاجتهادي. وفي هذا السياق يربط الإمام الشافعي إعمال القياس بعقل المعاني، في قوله: "فأما من تم عقله، ولم يكن عالماً بما وصفنا، فلا يحل له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه، كما لا يحل لفقيه عاقل في ثمن درهم لا خبرة له بسوقه، ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة، فليس له أن يقول -أيضاً- بقياس؛ لأنه قد يذهب عنه عقل المعاني"[59].

وقال، أيضاً، في ضرورة البحث عن علة الحكم في المنصوص، ليتيسر انتقال الحكم وإلحاقه بغير المنصوص عليه: "كل حكم لله ولرسوله وجدت عليه دلالة فيه، أو في غيره من أحكام الله ورسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها"[60].

ثالثاً: مرحلة النقد البياني

بعد أن تركزت غايات النقد الأصولي على استكمال عمران علم الأصول، وتقعيد مبادئه الكلية وأدلته الاستنباطية العامة، يتولى العلماء بيان هذه القواعد، وتفسير مقتضياتها العلمية، من حيث اعتباراتها العلمية ودلالاتها القطعية، لذلك اتسمت هذه المرحلة الممتدة على طوال القرن الخامس بدوران النقد الأصولي على رسالة الشافعي، إما شرحاً لغوامضها، وبياناً لدلالتها، وتوضيحاً لمشكلاتها، أو تمحوراً حول المباحث التي ساقها ابن إدريس فيها، إذ لم يخرج عن سياقها المنهجي العام، من جوانب الموضوعات

(59) المرجع السابق ص511.
(60) المرجع السابق ص512.

والمسالك والآليات، فما هي إذن تجليات النقد البياني في المدوَّنات الأصولية في هذه المرحلة؟ وما هي أهم العناصر الناطقة بتلك الدلالة النقدية؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة سَأُقسِّم الكلام في ذلك إلى أربعة عناصر أساسية، أحسبها جوهرية في استجلاء المعاني النقدية من التأليف الأصولي، وهي: دلالة العنوان، ودلالة الموضوع، ودلالة المنهج، ثم دلالة الغاية أو المقصد.

وقبل ذلك، لا بد من الإشارة إلى أهم هذه المؤلفات المحسوبة على هذه المرحلة، فهناك على سبيل الانتقاء والانتخاب:

"التقريب والإرشاد" للقاضي أبي بكر الباقلاني (توفي403هـ). "المغني في أبواب العدل والتوحيد" للقاضي عبد الجبار (توفي 415هـ). "المعتمد في أصول الفقه" للإمام أبي الحسين البصري (توفي 436هـ). "الإحكام في أصول الأحكام" للإمام ابن حزم الظاهريّ (توفي 456هـ). "العدة في أصول الفقه" للإمام أبي يعلى الفراء (توفي 458هـ). "إحكام الفصول في أحكام الأصول" للإمام أبي الوليد الباجي (توفي 474هـ). "البرهان في أصول الفقه" للإمام أبي المعالي الجويني (توفي 478هـ). "أصول السرخسي" للإمام أبي سهل السرخسي (توفي 480هـ).

ويعد القاضي أبو بكر الباقلاني رائد هذه المرحلة، بكل ما تحقق فيها من مهمات التوضيح والبيان، والتفسير، فهو الذي تفرغ لكتاب الرسالة ابتداء بشروحاته الشافية وبياناته العلمية، لتقريب المراد من الأصول العلمية، والدلالات اللفظية في علم الأصول التي أسسها الشافعي. حتى أن كلمة الإمام الزركشي في حقه وقاضي المعتزلة عبد الجبار، تواترت بين الأصوليين؛ إذ قال فيها: "...حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسَّعا العبارات، وَفكَّا الإشارات، وَبيَّنا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم"[61].

(61) الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط في أصول الفقه**. تحقيق محمد محمد تامر. بيروت. دار الكتب العلمية. ط1. 1421/ 2000، ج1، ص3-4.

وعلى نهج كتاب التقريب والإرشاد للقاضي الباقلاني، سارت جل المؤلفات الأصولية التي وضعها الأصوليون من بعده: ككتاب البرهان والتلخيص للجويني، وتقويم الأدلة للدبوسي، والمعتمد للبصري، وغيرها، وهذا ما يؤكد أن "كتاب «التقريب والإرشاد» للقاضي أبي بكر هو أَجَلُّ كتاب صُنِّفَ في هذا العلم مطلقاً"[62] بعد رسالة الإمام الشافعي.

1. دلالة العنوان

لم تكن اختيارات علماء الأصول لأسماء كتبهم جُزافاً، من دون معنى، وإنما كانت لها دلالات وإيحاءات على مضامينها والغايات من تأليفها، فهي ترجمة رمزية لتلك المرامي والأسباب الباعثة على التأليف، فأغلب عناوين مصنفات المرحلة يلوح فيها البعد النقدي في جانبه البياني إما تلميحاً أو تصريحاً.

فكتاب "التقريب والإرشاد" تعليم وبيان لأصول الأدلة، بشكل يسهِّل على طالب علم أصول الفقه التمكن منه، كما يقربه من إدراك المسالك والطرق التي تيسر عليه عملية الاجتهاد.

و"المغني" إشارة من القاضي عبد الجبار إلى أن ضالة طالب علم الأصول توجد فيه، ولا غنى له عنه.

و"المعتمد" في أصول الفقه، بيان للأدلة الأصولية التي يحسن بالفقيه الاعتماد عليها في الاستنباط.

و"الإحكام" عند ابن حزم، إشارة منه إلى ضبط الأصول، وإيضاحها، كي لا يلحقها شوائب الظنون والشكوك.

و"اللمع والتبصرة" في أصول الفقه، بيان وتبصير بالأصول للمبتدئ حتى يكون على بينة من الأدلة.

و"البرهان" للجويني، إجراء للأدلة وبيان بالحجج والبراهين على صحة الأصول وقطعيتها.

---

(62) المرجع السابق، ج1، ص5.

وكذلك "أصول" السرخسي، حصرٌ منه للأصول كما ينبغي أن يستند إليها ويعتمد.

وقِسْ على ذلك، ما لم يذكر من أسماء الكتب وعناوينها، والدواوين الأصولية المصنفة في هذه المرحلة.

2. دلالة الموضوع

أغلب المصنفات الأصولية في هذه المرحلة، لم تتجاوز موضوعاتها المسائل والمباحث الأصولية التي تم تقعيدها زمن الشافعي، فالأبواب الكبرى لم يطرأ عليها تغيير يذكر، له اعتبار علمي في الأصول، فالمقدمات البيانية التي دَشَّنَ بها محمد بن إدريس عمارة هذا الفن، سيبقى الدرس الأصولي وَفيًّا لها فيما بعد، أما القاضي عبد الجبار، فجزء "الشرعيات" المخصص للنظر في أصول الفقه من كتابه **المغني**، كل مباحثه وبياناته امتداد طبيعي للرسالة، مع شيء من التفصيل والتوضيح، وإضافة عدد من المباحث الكلامية اللصيقة بعلم الأصول.

وأبو زيد الدبوسي، لم يغير هو الآخر من الوضع شيئاً، وإن لم يُسَمِّ مقدماته التمهيدية بيانات، وإنما سماها حُججاً، فقال: "فأقول -وبالله التوفيق-: إن الحُجج الشرعية الموجبة أربع: كتاب الله تعالى، وخبر الرسول المسموع منه، والمروي بالتواتر عنه، والإجماع، وطريق ذلك كله واحد، وهو خبر الرسول لنا لم نعرف الكتاب -كتاب الله تعالى- إلا بخبر رسول الله ﷺ، وكذا الإجماع ما ثبت حجة قاطعة إلا بكتاب الله والسنة"[63].

والمباحث المندرجة في كتابه لم يطرأ عليها تغيير على سبيل الإجمال، وإن كانت مختلفة على سبيل التفصيل في البيان والتقسيم والتوضيح. والأمر نفسه مع أبي الحسين البصري في معتمده.

والموضوعات نفسها ناقشها كل من الباجي وابن حزم، والجويني،

(63) الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**. تحقيق: خليل محيي الدين الميس. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421/ 2001، ص19.

وغيرهم ممن يحسبون على هذه المرحلة، إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أن هذه المرحلة البيانية للنقد الأصولي تميزت بجملة خصائص أهمها:

أ - التمهيد الأصولي بتعريفات وحدود المصطلحات العلمية المتداولة في المجال الأصولي، بهدف البيان والإيضاح لغوامض المسائل الأصولية ومشكلاتها، ويمكن التمثيل لذلك بكتاب تقويم الأدلة في أصول الفقه للإمام أبي زيد الدبوسي؛ إذِ استهل كتابه بتعريفات أهم المصطلحات الأصولية المحورية عنده، فقال: "القول في أسماء أنواع الحجج التي بها ابتلينا بعلم ما شرع الله تعالى من أحكامه، ولزمنا العمل بها، وبها يمتاز البعض عن البعض بعرف لسان الفقهاء، وهذه الأسماء أربعة: الآية، والدليل، والعلة، والحال"[64]، ثم يسترسل في بيانها وما يتعلق بها من مصطلحات أخرى: كالبينة، والظاهر، والباطن...

وكتاب الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، مهد فيه بفصل مصطلحي سَمَّاه "في الألفاظ الدائرة بين أهل النظر"[65].

وكتاب إحكام الفصول في أحكام الأصول للإمام أبي الوليد الباجي يورد فصلاً عنوانه: "في بيان الحدود التي يُحتاج إليها في معرفة الأصول"[66].

وبعضها الآخر إن لم يفرد المصطلحات المركزية في علم الأصول بتعريفات قبلية، فقد أورد تعريفاتها عند كل مقام من مقامات بحثها، كما فعل الجويني في برهانه، والبصري في معتمده، وعبد الجبار في شرعياته.

ب - تمحور أغلب الدراسات الأصولية حول متن رسالة الشافعي: شرحاً، وتوضيحاً، وبياناً لما جاء فيها من قواعد، ومبادئ وأصول، وإن ظهرت بعض البوادر النقدية للدرس الأصولي الشافعي.

ج - إدماج الأصوليين بعض الموضوعات اللغوية والكلامية ضمن سياق

---

(64) المرجع السابق، ص15.

(65) ابن حزم، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1403/ 1983، ج1، ص38-50.

(66) الباجي. **إحكام الفصول**. مرجع سابق، ج1، ص174-178.

الدرس الأصوليِّ؛ لاستكمال النظر في الموضوعات المرتبطة به. يقول أبو المعالي: "فأصول الفقه مستمدة من الكلام والعربية والفقه بكليات الشريعة"(67).

د - التوسع البَيِّن في موضوعات الأصولية المتداولة بأصل الكتاب، وما يتعلق به من مباحث ودلالات، ثم السنة وبيانها، ثم الإجماع والقياس، مع إضافة بعض الموضوعات الأصولية الأخرى عند بعضهم: كعمل أهل المدينة، وأصل شرع من قبلنا، وقاعدة الذرائع... وباب الترجيحات، وباب استصحاب الحال، ثم التقليد، والإفتاء.

هـ - الإسهاب والإطناب في البيان الأصولي في مستواه التجريدي النظري على حساب البعد التطبيقي للفروع الفقهية، الأمر الذي يوحي ببداية انفلات الدرس الأصولي من رسالته العلمية والعملية، في تطوير الاجتهاد وتفعيل القواعد الأصولية.

و - تأثر النظر الأصولي بالمذهبية الفقهية من جهة، وكذا المرجعية العقدية من جهة ثانية، زاد من حدة الاختلافات العلمية بين الأصوليين على مجمل القضايا؛ إذ لا تخلو مسألة من المسائل إلا والجدل فيها، أو في بعض فروعها بينهم قائم؛ مما يقلص من أهميتها في الاحتجاج، ويضعف من دلالتها القطعية.

3. دلالة المنهج

لا يمكن فصل البعد المنهجي ودلالته العلمية عن خصائص المرحلة الزمنية التي يمر بها النقد الأصولي؛ لأنه يأتي تعبيراً عن الغايات وسلوكاً في بلاغها، كما يتمثله الخطاب الأصولي لسد حاجات علمية استدعتها ضرورة اللحظة التاريخية في البيان والشرح والإيضاح.

فاستعارة الأصوليين المناهجَ المنطقيَة مثلاً، بأدواتها العلمية وأساليبها،

---

(67) الجويني. **البرهان**. مرجع سابق، ج1، ص78.

ومسالكها العقلية، لم تكن ترفاً علمياً في اعتقادي، أو تطاولاً منهجياً، وإنما أملته ضرورات منهجية وعلمية مُلِحَّة.

أما المنهجية، فتأسيساً على قاعدة البيان والتلقين الأصولي، من شرح وتوضيح للمبادئ الأصولية حتى يسهل على مبتدئ علم الأصول استيعابها وضبطها من جهة، ثم استئناساً في فقه الخطاب الشرعي، وفهمه على الوجه المطلوب من جهة ثانية.

وأما العلمية، فاستعانة بأدوات وقواعد في التناظر العقلي والجدل الكلامي، والنقد الأصولي بالنظر إلى توسع الخلاف والحس المذهبي آنذاك.

وهذا الأمر يلحظه المتتبع لأغلب تآليف هذه المرحلة التي تم التمثيل لها سلفاً، كما أنه بقراءة المصنفات الأصولية في جانبها العمراني، سيُلحَظُ ذلك الترتيب المنطقي والتسلسل العلمي للمباحث الأصولية بصورة منظمة، تنم عن نضج العقل الأصولي ورشده، يقول في ذلك الإمام الجويني: "وقد نجز مرادنا في التأويل تفصيلاً وتأصيلاً، ونحن الآن نُجدِّدُ العهد بترتيب يشتمل على ما مضى من الكتاب، وعلى ما سيأتي منه، حتى يتجدد عهد الناظر بترتيب أبواب الكتاب، فإن معرفة الترتيب من أظهر الأعوان على العلوم القطعية"[68].

إضافة إلى ذلك، نجد من الجهة المقابلة كثرة التقسيمات، وغلواً في توليد المباحث والمسائل.

وإن تم التنبيه على حضور البعد الحواري بأبعاده التعليمية والتحقيقية والتناظرية في المرحلة التقعيدية مع كتاب الرسالة، في صورة السؤال والجواب، أو ما يعرف بأسلوب "الفنقلة"، إلا أن هذا الأسلوب قد تطور بشكل سلبي بتحوله إلى صور جدلية سِجالية بين الأصولي المصنِّف والمعترض على مسائله، إما بصورة حقيقية أو وهمية، غابت معها الغاية الجوهرية من دراسة علم الأصول المتمثلة في تفعيل الاجتهاد والتطبيقات الفقهية، وكأنك

(68) المرجع السابق، ج1، ص365.

حين تطلع على كتاب من كتب هذه المرحلة "داخل في معركة حامية الوطيس، من كثرة الإيرادات والاعتراضات، والتنظيرات العقلية، مما ينسيك مهمتك الأولى الجوهرية التي هي التحقق من القاعدة، ثم البحث عن فروعها التطبيقية، التي هي المتوخى المقصود"[69]. فانحصر الدرس الأصولي بذلك في جدلية المصيب والمخطئ، والمتفوق والمتفَّوق عليه، والغالب والمغلوب، وهذا كله كان سبباً في ظهور مباحث جدلية خاصة، أثبتها الجدليون ضمن مواد الدرس الأصولي: كالاعتراضات في باب العلل، والقوادح في القياس، بل إن عدداً من الأصوليين في هذه المرحلة، أفرد علم الجدل بتصنيف خاص، كالإمام الباجي الذي ألف "المنهاج في ترتيب الحِجاج"، والإمام الشيرازي كتب "المعونة في الجدل"، والإمام الجويني صنَّف "الكافية في الجدل". وكلها مؤلفات تؤصِّل للطريقة الجدلية، وترسم قواعدها ومبادئها.

كما عرفت هذه المرحلة التاريخية من علم الأصول نضج المدارس الأصولية بمناهجها وطرقها المختلفة، لاسيَّما ما يسمى بمدرسة المتكلمين أو الشافعية، المعتمدة على التقعيد الأصولي والبناء الجدلي للقواعد الأصولية، ثم ما سميت بمدرسة الأحناف السالكة فيها البناء الفقهي للقواعد، استناداً إلى استقراء الإنتاجات الفقهية لأئمتهم.

إن التداخل العلمي بين الخطاب الأصولي وباقي العلوم الأخرى، من أصول الدين"علم الكلام" وأصول الفلسفة "علم المنطق"، لم يؤثر في الاستثمار المنهجي لبعض القواعد والضوابط العلمية في هذه العلوم فحسب، بل كان له تأثير حتى على بعض المواقف من بعض الأصول الفقهية جملة كالقياس مثلاً، الذي أنكر حجيته بعضُ العلماءِ كابن حزم مثلاً، ومسألة التعليل التي رفضها الأصوليون المتأثرون بالنزعة الأشعرية، ثم أصل المصلحة المرسلة التي تَحفَّظَ في اعتبارها الجويني؛ إِذِ اتهم المالكية بالمغالاة في إعمالها.

---

(69) آيت سعيد، الحسين. "الاجتهاد بين العوائق والآمال"، **مجلة الواضحة**. الرباط، تصدر عن دار الحديث الحسنية. العدد17. (1424/ 2003)، ص92.

يقول ابن حزم: "ثم حدث الاستحسان في القرن الثالث، وهو فتوى المفتي بما يراه حسناً فقط، وذلك باطل؛ لأنه اتباع الهوى وقول بلا برهان، والأهواء تختلف في الاستحسان، ثم حدث التعليل والتقليد في القرن الرابع، والتعليل هو أن يستخرج المفتي علة للحكم الذي جاء به النص، وهذا باطل؛ لأنه حكم بكذا من أجل تلك العلة، وإخبار من الله بما لم يخبر عن نفسه. . . "[70].

ويُضاف إلى هذا كله، التقديم والتأخير بين هذه الأصول في الاعتبار الاجتهادي عندهم: كتقديم خبر الواحد على القياس عند الحنابلة، وإعمال أصل عمل أهل المدينة عند المالكية.

4. دلالة الغاية

يمكن استجلاء البعد البياني في النقد الأصولي، في هذه المرحلة، عند البحث في التقصيد العلمي للتأليف في علم الأصول لدى كل عالم أصولي.

وغالباً ما درج المصنفون المسلمون في شتى العلوم على التمهيد بخطبة، أو مقدمة يوضحون فيها قصدهم من الإقدام على التدوين والتأليف لكتبهم.

فهذا الإمام أبو زيد يقول في خطبة تقويمه: "إني لما رأيت كل هذا الشرف للعلم ونوره كامن في قلوب البشر، كمون النار في الشجر، ما يقدحها إلا أيدي الهمم العالية، بفكر في الحُجَج الهادية، وأكثر الناس قبسوه بحواسهم ففقدوه في اقتباسهم، رأيت اتباع السلف في إثارة هذا النور ببيان الحجج فرضاً، ثم إنارته بوقود المداد في صحائف الكتب حقاً، رجاء أن أكون من الأشباه"[71].

وفي السياق نفسِهِ يتحدث ابن حزم في مقدمة الإحكام عن غايته من

---

(70) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل**. تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت: دار الفكر، 1389/ 1969، ص6-7.

(71) الدبوسي. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**. مرجع سابق، ح1، ص10.

تأليفه قائلاً: "ثم جمعنا كتابنا هذا، وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله -عزَّ وجلَّ- منا، فيما كلفناه من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب المذكور آنفاً، وجعلنا هذا الكتاب بتأييد خالقنا -عزَّ وجلَّ- لنا، موعباً للحكم فيما اختلف فيه الناس من أصول الأحكام في الديانة، مستوفى مستقصى، محذوف الفضول، محكم الفصول"[72].

كما يظهر النظر البياني في دراسة علم الأصول عند الباجي -أيضاً- في إحكامه؛ إِذْ جاء تأليفه للكتاب، كما قال؛ استجابة لسؤال طلبة علم أصول الفقه، يقول: "أما بعد، فإنك سألتني أن أجمع لك كتاباً في أصول الفقه يشتمل على جمل أقوال المالكيين، ويحيط بمشهور مذاهبهم، وبما يعزى من ذلك إلى مالك -رحمه الله- وبيان حجج كل طائفة، ونصرة الحق الذي أذهب إليه، وأُعوِّل في الاستدلال عليه، مع الإعفاء عن التطويل المضجِر والاختصار المجحف، فأجبت سؤالك امتثالاً لأمره -تعالى- بالتبيين للناس وكشف الشُّبَهِ والالتباس"[73].

أما أبو المعالي الجويني، فتظهر نزعته البيانية في الدراسة الأصولية في ما حدَّده من مقصود فن الأصول؛ إذ يقول: "مقصود هذا الفن ذكر أصول الفقه، على حقائقها ومراتبها وتفاصيلها وجملها"[74].

والغاية ذاتها عقد العزم لأجلها الإمام أبو سهل السرخسي على تصنيف أصوله، يقول رحمه الله: "ولما انتهى المقصود من ذلك، رأيت من الصواب أن أبين للمقتبسين أصول ما بنيت عليها شرح الكتب، ليكون الوقوف على الأصول معيناً لهم على فهم ما هو الحقيقة في الفروع، ومرشداً لهم إلى ما وقع الإخلال به في بيان الفروع، فالأصول معدودة والحوادث ممدودة، والمجموعات في هذا الباب كثيرة للمتقدمين والمتأخرين، وأنا فيما قصدته بهم من المقتدين؛ رجاء أن أكون من الأشباه، فخير الأمور الاتباع، وشرها

(72) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**. مرجع سابق، ح1، ص12.
(73) الباجي. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، مرجع سابق، ح1، 174.
(74) الجويني. **البرهان في أصول الفقه**. مرجع سابق، ج1، ص365.

الابتداع"[75].

رابعاً: مرحلة النقد التنقيحي

تمتد هذه المرحلة من بداية القرن السادس إلى بداية القرن السابع، وتبدأ تحديداً مع "مستصفى" أبى حامد الغزالي، وتنتهي "بتحقيق" أبي الحسن الأبياري.

فإذا كان انشغال أصوليي المرحلة السابقة كله في بيان المادة الأصولية، وتوضيحها بالدراسة والتحليل، فإن اهتمام العقل الأصولي في هذه المرحلة ستغلب عليه خاصية تحقيق المباحث الأصولية، ونخلها وتصفيتها مما علق بها من مباحث ومسائل دخيلة على الدرس الأصولي؛ لأنها شهدت تطبيقاً للمباحث المنطقية على أغلب المباحث الأصولية، من جهة التقسيمات اللفظية، والتعريفات، والاستدلالات، ونقد التعريفات وفق مصطلحات المنطقيين، واستعمال المنهج نفسه في الاستدلال[76].

غالباً ما يوحي ذكر أبي حامد الغزالي وكتابه المستصفى بذلك التلاقح المعرفي الذي حصل بين الدرس الأصولي والمنطقي، وهذا في اعتقادي سيورد إشكالاً حقيقياً يتعلّق بصحة تحديد هذه المرحلة وتحيينها بناء على بعدها التنقيحي، مفاده: كيف وقد سميت هذه المرحلة بمرحلة النقد التنقيحي للمادة الأصولية مع أن رائدها أصولي اشتهر بالدعوة إلى الخلط بينها وبين المادة المنطقية؟ بل قد جرد من الجاهل بها الثقة بعلومه كلياً[77].

والجواب: إن السياق التاريخي الذي جاء فيه أبو حامد بهذه النظرية، لا

---

(75) السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. **أصول السرخسي**. تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج1، ص10.

(76) الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. **طرق الاستدلال ومقدماتها، عند المناطقة والأصوليين**. مرجع سابق، ص23.

(77) الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق، ص45، وقد رد على هذا المذهب ابن تيمية في كتابه "نقض المنطق"، ولعله يقصد به الغزالي، فقال: "وأما المنطق فمَنْ قال: إنه فرض كفاية، وأن من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه، فهذا القول في =

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[78] وأساليبه في المباحث الأصولية بصورة غير مباشرة، وعلى العكس مما يتصور، فإن دعوة أبي حامد إلى الاستعانة بالمقدمات المنطقية قائمة على أربعة أسس:

الأول: أنه يقر بداية بأن ما جعله مقدمة ضرورية ليست من أصول الفقه في شيء؛ إذ يقول: "وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به"[79].

الثاني: أن هذه المقدمة في اعتقاده ضرورية ليس لعالم أصول الفقه فحسب، بل لكل العلوم، "وحاجة جميع العلوم إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه"[80].

الثالث: أنه قد نبه سلفاً على الخلط الذي حصل مع الأصوليين قبله، وإسرافهم في ذلك، وإدراجه للمقدمات المنطقية ليست تناقضاً منه، وإنما

= غاية الفساد من وجوه كثيرة التعداد، مشتمل على أمور فاسدة ودعاوى باطلة كثيرة، . . . " انظر:

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **نقض المنطق** .تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، تصحيح: محمد حامد الفقي. بيروت: المكتبة العلمية، 1370هـ/ 1951م، ص155.

(78) 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، 1994م، ص17، 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، ط1، 1422هـ/ 2001م، ص96.

- داود، محمد سليمان. **القياس الأصولي، منهج تجريبي إسلامي**، الاسكندرية: دار الدعوة للطباعة والنشر، 1304هـ/ 1984م، ص231.

(79) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص45.

(80) المرجع السابق، ص45.

اقتصاراً على ما ألفه الدرس الأصولي بالقدر المفيد، يقول: "وبعد أن عَرَّفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخليَ هذا المجموع عن شيء منه؛ لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم"[81].

الرابع: أن إدراجه للمقدمات المنطقية، وتأكيده بعض قواعدها يدخل في باب منهجية تنقيحه للمعرفة الأصولية، ويظهر ذلك في ما يأتي: قوله السابق الذكر: "لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول، وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات، على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر، والدليل، وأقسامها، وحججها تبيناً بليغاً تخلو عنه مصنفات الكلام"[82].

فتبين إذن أن استعارة أبي حامد للأدوات المنطقية لا يخرج عن سياق البعد التنقيحي للمعرفة الأصولية؛ لأن ما خلفته المرحلة السابقة، من آثار التداخل والامتزاج بين أصول الفقه وغيره، يتطلب وسع وقت وطول نفس، حتى يستعيد أصول الفقه تميزه واستقلاليته.

إذا تقرر ذلك، فما هي دلالات البعد التنقيحي للنقد الأصولي في هذه المرحلة؟

لاستجلاء ذلك؛ سأعمل على النظر وفق العناصر الآتية:

1. دلالة العنوان

إن عناوين الكتب والمصنفات الأصولية في القرن السادس، على الخصوص، تنطق بدلالات التنقيح التي يمر بها النقد الأصولي، فالإمام الغزالي الذي بدأ مشروعه الأصولي بتدوين "تهذيب الأصول"، لم يقصد بذلك إلا تنقيح المعرفة الأصولية، ثم أتبعه "بالمنخول" تحقيقاً وغربلة للمادة الأصولية، ثم ختمه "بالمستصفى" تصفية وتنقية للدرس الأصولي من كل

(81) المرجع السابق، ص43.
(82) المرجع السابق، ص43.

الشوائب المعرفية الأخرى، 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"[83].

وصنّف بعده الإمام المازري كتاب «إيضاح المحصول من برهان الأصول» وإن حمل معه بعض آثار المرحلة السابقة من شرح وبيان، إلا أن الغالب عليه أثر الطفرة التحقيقية -التي دشنها أبو حامد- لما ألفه السابقون، فهو بيان وتوضيح لكن للحصيلة العلمية المحققة "لبرهان" أبي المعالي، وسيتضح ذلك أكثر عند الحديث عن دلالتي: الموضوع، والمنهج.

وإذا انتقلنا إلى الإمام الرازي، ألفينا «المحصول في علم أصول الفقه»، الذي جمع فيه الحصيلة المنتقاة، كما ألف كتاب «تهذيب الدلائل»، ثم «المعالم في أصول الفقه».

ويليه بعد ذلك الإمام أبو الحسن الأبياري بمؤلفه «التحقيق والبيان»، وهو الآخر ينزع إلى النظر فيما كتبه أبو المعالي منتقداً إياه في عدد من المباحث.

هذه بعض الكتب والمدوَّنات الأصولية التي يُقرأ من عناوينها، دلالات التنقيح والتحقيق والتهذيب للمعرفة الأصولية، يمكن الاكتفاء بها على سبيل التمثيل.

2. دلالة الموضوع

مما لاشك فيه أن التطور التاريخي لعلم أصول الفقه سيحمل معه تحولاً ملحوظاً على مستوى موضوعاته؛ إذ إنّ مسائلها ومباحثها ستخضع أحياناً

(83) المرجع السابق، ص34.

للإلغاء، وتارة للإضافة، وللتقويم تارة أخرى، ولعل استصحاب الخطاب الأصولي للحس النقدي منذ نشأته وتأسيسه كان له بالغ الأثر في هذا التحول، بالنظر إلى أهمية علم الأصول ضمن العلوم الشرعية، وخطورته في حفظ الخطاب الشرعي.

وإنه باستقراء كتب هذه المرحلة ومدوّناتها، في جانب الموضوعات والمباحث المؤسسة لعمرانها الأصولي سيدلنا بوضوح على حضور البعد التنقيحي للمعرفة الأصولية جملة، فإذا اتسمت المرحلة السابقة بالبيان والتوضيح، وما صاحب ذلك من شرح لأهم المصنفات، ومن جدل في مسائل لا تحصر، فإن هذه المرحلة ستعرف محاولات لتصفية علم الأصول، وتنقيحه مما علق به من دخائل، وغرائب لا تليق بمجال هذا الفن. وقد أشار الغزالي 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 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"[84].

ويرجع سبب ذلك، إلى تأثر بعضهم بعلم الكلام، والآخر بعلم اللغة والنحو، 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"[85].

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

- **الترتيب**: فقال: "أما المستصفى فقد قصد فيه الغزالي قصداً أن يسير على نظام ترتيبي جديد، واضح يضعه هو، بحسب نظر بصيرته الوقادة، يدركه

(84) المرجع السابق، ص42.
(85) المرجع السابق، ص42.

الدارس من أول وهلة"[86].

- **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 هذه محاولة قيمة لوضع الحدود لعلم الأصول، ووضع الصّوى والمعالم؛ لئلا ينشغل طلبة العلم بأمور خارجة عنه، أو يلبسوها بقواعده"[87].

- **التحقيق**: "فالغزالي في المستصفى ليس مقلداً، بل يجري على طريقة النظّار والمحققين، حتى إنه لا يسمي أصحاب المذاهب الأصولية والفقهية إلا نادراً؛ لأن الحق لا يعرف بالرجال، وإنما يعرف بما قامت عليه الأدلة الصحيحة"[88].

والتحقيق في المسائل الأصولية وتنقيحها، كانا أهم محاور النقد العلمي عند أبي حامد، ويمكن للدارس أن يلمس ذلك في أغلب المباحث، سواء في المستصفى أو المنخول؛ إذ يعتمد في دراساته الأصولية منهج النقد النزاعي؛ 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 في نظره وأقواها، ولبيان ذلك سأمثل بمثال تفصيلي، ومثالين إجماليين، وأمثلة عناوين؛ لأن المجال لا يتسع لأكثر من ذلك:

المثال التفصيلي: مسألة الإجماع بعد الخلاف هل يكون إجماعاً؟

---

(86) مقدمة محقق المرجع السابق، ص15.
(87) المرجع السابق، ص16.
(88) المرجع السابق، ص17.

تأصيل محل النزاع:

يبدو البعد النزاعي في نقد أبي حامد الأصولي جلياً في هذه المسألة، نظراً لتباين الآراء الأصولية فيها، وقبل استعراض الآراء والأنظار الأصولية يسعى الغزالي إلى تأصيل محل النزاع فيها، ويضعه في السياق الأصلي والمرجعي؛ حتى يتم تنقيحه وبيان حقيقة النزاع فيه. يقول: "إذا اختلفت الأمة على قولين، ثم رجعوا إلى قول واحد، صار ما اتفقوا عليه إجماعاً قاطعاً عند من شرط انقراض العصر، ويخلص من الإشكال"(89).

تعليل النزاع:

إن مسألة: الإِجماع بعد الخلاف هل يكون إجماعاً؟ لها بُعْدٌ إشكاليٌّ حسب أبي حامد عند من لم يشترط شرط انقراض العصر، أما مشترطوه فالأمر عندهم محسوم ومُنْتهٍ ولا يحتاج إلى جدال وبحث، لكن كيف يتحرر النزاع، ويتم خلاص المسألة عند غير المشترطين؟ "أما نحن إذ لم نشترط فالإِجماع الأول: ولو في لحظة، قد تم على تسويغ الخلاف، فإذا رجعوا إلى أحد القولين فلا يمكننا في هذه الصورة أن نقول، هم بعض الأمة في هذه المسألة، كما ذكرناه في اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة، فيعظم الإِشكال"(90).

تحرير محل النزاع:

يفترض أبو حامد لتحرير النزاع في المسألة خمسة أوجه يستعرضها بآرائها عَلَّه يجد خلاص المسألة، " وطرق الخلاص عنه خمسة أوجه"(91):

الأول: استحالة وقوع ذلك الإجماع؛ أي الإجماع بعد الخلاف، وقد عبَّر عنه بقوله: "أحدهما: أن نقول: هذا محال وقوعه، وهو كفرض

(89) المرجع السابق، ص370.
(90) المرجع السابق، ص370.
(91) المرجع السابق، ص370.

إجماعهم على شيء، ثم رجوعهم بأجمعهم إلى خلافه..."[92].

الثاني: مفاده أن يلجأ إلى اختيار شرط انقراض العصر كما حسم مع مشترطيه وتُنهْىَ المسألة، لكن ذلك يبدو تحكماً حسب أبي حامد: "والمخلص الثاني: اشتراط انقراض العصر وهو مشكل، فإن اشتراطه تحكُّم"[93].

الثالث: وينزع إلى اشتراط مستند قطعي للإجماع دون ظني قائم على القياس أو الاجتهاد، غير أن ذلك "مشكل؛ لأنه لو فتح هذا الباب لم يمكن التعلق بالإجماع؛ إذ ما من إجماع إلا ويتصور أن يكون عن اجتهاد، فإذا انقسم الإجماع إلى ما هو حجة، وإلى ما ليس بحجة ولا فاصل، سقط التمسك به، وخرج عن كونه حجة"[94].

الرابع: اعتبار الإجماع الأخير؛ لأن الأول اعتبر لغياب الحق المتعين، وهذا "مشكل فإنه زيادة شرط في الإجماع، والحجج القاطعة لا تقبل الشرط الذي يمكن أن يكون أو لا يكون، ولو جاز هذا لجاز أن يقال: الإجماع الثاني ليس بحجة"[95].

الخامس: وهو عدم الاحتجاج بالإجماع الأخير، يقول أبو حامد: "المخلص الخامس هذا، وهو أن الأخير ليس بحجة، ولا يحرم القول المهجور؛ لأن الإجماع إنما يكون حجة بشرط أن لا يتقدم اختلاف، فإذا تقدم لم يكن حجة"[96].

اختيار الغزالي:

بعد استعراض الآراء الأصولية المختلفة يعمد أبو حامد إلى ترجيح الرأي

---

(92) المرجع السابق، ص370.
(93) المرجع السابق، ص371.
(94) المرجع السابق، ص372.
(95) المرجع السابق، ص372.
(96) المرجع السابق، ص372.

السديد، ويختار القول المناسب والخلاص للمسألة، وكثيراً ما يستعمل في تصانيفه للتعبير عن ذلك عبارات مثل: "والمختار عندنا"، وعبارة "لعل الأولى" كما هو الحال في مسألتنا، "والراجح عندنا"...، وفي هذا الإشكال المتعلق بالإجماع يختار الرأي الأول، ويعدّه الأصوب والأكثر رجحاناً، يقول: "فلعل الأولى الطريق الأول، وهو أن هذا لا يتصور؛ لأنه يؤدي إلى التناقض، وتصويره كتصوير رجوع الإجماع عما أجمعوا عليه، وكتصوير اتفاق التابعين على خلاف إجماع الصحابة، وذلك مما يمتنع وقوعه بدليل السمع، فكذلك هذا.." كما اجتهد الغزالي في بيان صحة اختياره مع إبرازه لمستنداته العلمية، معتمداً في ذلك على الحوار الهادئ مع المعترِض المفترَض بأسلوب "الفنقلة".

مثالان إجماليان:

والأمثلة الآتية يلحظ فيها القارئ الكريم منهج النقد النزاعي واضحاً. وأذكر بعض النصوص منها ليتضح المقال:

ففي مسألة اختلاف الأصوليين في أن اللغات هل تثبت قياساً؟ قال الغزالي: "ووجه تنقيح محل النزاع؛ أن صنع التصاريف على القياس ثابت في كل مصدر نقل بالاتفاق، أو هو في الحكم المنقول وتبديل العبارات ممتنع بالاتفاق: كتسمية الفرس داراً، والدار فرساً، ومحل النزاع القياس على عبارة تشير إلى معنى آخر، وهو حائد عن منهج القياس، كقولهم للخمر خمر؛ لأنه يخامر العقل أو يخمر"[97].

وفي مسألة قاعدة "مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب" يقول أبو حامد: "اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب، والتحقيق في هذا أن هذا ينقسم إلى: ما ليس إلى المكلف، كالقدرة على الفعل، وكاليد في الكتابة، وكالرجل في المشي، فهذا لا يوصف بالوجوب، بل عدمه يمنع

---

(97) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنخول من تعليقات الأصول**. تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2 1400هـ/ 1991م، ص71.

الإيجاب إلا على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق، وكذلك تكليف حضور الإمام الجمعة، وحضور تمام العدد فإنه ليس إليه، فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذره الواجب"[98].

الأمثلة العناوين:

وقد درج الغزالي على استثمار هذا المنهج بنفس التفاصيل والمحطات العلمية في أغلب مباحثه ومسائله الأصولية وهذه بعضها:

- حكم الإجماع[99].
- هل العقل دليل وجوب العمل بالخبر الواحد؟[100].
- الزيادة على النص هل هو نسخ؟[101].
- التعليل بمجرد المناسبة[102].
- في إثبات القياس على منكريه[103].

ولما انتهت رياسة علم الأصول إلى أبي المعالي الجويني، إبَّان المرحلة السابقة، أصبح من الضروري أن يكون العمل التحقيقي والعمل التنقيحي في هذه المرحلة منصباً وملتزماً بالنظر في ما جاء في كتاب البرهان، الذي اعتمده الأصوليون مرجعاً أساسياً، ومصدراً علمياً في فن الأصول.

وهذا ما اتضح مع أبي حامد الغزالي في مستصفاه، وإلى جانبه سيظهر الإمام المازري بكتابه "إيضاح المحصول"، الذي خصصه للنظر والمراجعة لكتاب البرهان، ثم يليه الإمام الأبياري في كتابه "التحقيق والبيان".

---

(98) الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق، ص138.
(99) المرجع السابق، ص366.
(100) المرجع السابق، ص275.
(101) المرجع السابق، ص222.
(102) المرجع السابق، ص308.
(103) المرجع السابق، ص242.

أما المازري فقد تعقب الجويني في كل مسألة، مُصوِّباً رأيه فيما هو جدير بالتصويب، ومُقوِّماً لما هو حقيق بالتقويم والتصحيح، ومن بين ما انتقده فيه نظرة أبي المعالي إلى الأشعرية في بعض المسائل الأصولية الكلامية، يقول المازري: "دعت الضرورة في هذا الكتاب إلى الخروج عن رسم ما يقتضيه التأليف في هذا العلم، وذلك أن أبا المعالي رمز فيه إلى مذاهب الفلاسفة في القوة الفكرية والعقلية، وخرج عن عادته القديمة في إكبار أئمة الأشعرية، وتحسين المخارج لهم، فيما قد يظن ظان بهم، أنه يوجه عليهم فيهم قدح، وأشار إليهم بأنهم طاشت بهم الأحلام في أمرهم في استهانتهم إياه كالنيام استركاكاً واستهجاناً، ووصفهم أنهم جهلوا من علم الفلسفة أمراً فاختبطوا لأجله..." إلى أن قال: "فرأيت أن الواجب الذبُّ عن هؤلاء الأئمة، وإبانة أنهم لم تطش أحلامهم، بل هو الذي طاش به حلمه، إذ كان في القديم من كتبه في هذا الفصل الذي نحن فيه على رأيهم، ثم انتقل عنهم لتخييلات الشعراء، واستغرابات الصوفية؛ مجانبة لحقائق المتكلمين، نام المتكلمون فيما قالوه ملء جفونهم، وسهر هو ومن خالفهم واختصموا"[104].

وفي فصل خاص سماه في مدارك العلوم الدينية، يعرض تقسيمات أبي المعالي لهذه المدارك قائلاً: "قسَّم أبو المعالي هذه المدارك إلى ثلاثة أقسام تقسيماً كلياً: العقل المحض، ومدرك مشترك بين العقل والعرف، ومدرك سمعي محض، ثم حصر مدرك العقل في أربعة أنحاء: العلم بالجواز، ومخصص أحد الجائزين بالوقوع، ووجوب مخالفته للجائزات، والصفات التي لا تكون مخصّصاً إلا بعد حصولها"[105].

لكن هذا التقسيم يعدُّهُ المازري ناقصاً ومتداخلاً، يقول: "وهذا الذي قاله فيه نقصان ومداخلة، أما النقصان فإن العلوم التي أشار إليها هي التي لا

---

(104) المازري، أبو عبد الله محمد بن علي التميمي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**. دراسة وتحقيق: عمار الطالبي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001م، ص250.
(105) المرجع السابق، ص132.

يصح العلم بصدق الرسول إلا بعد العلم بها، كالعلم بحدوث العالم، وإثبات صانعه، وقدمه، ووحدانيته، واقتداره، وعلمه، وإرادته، وجواز بعثته الرسل، وقد علم أن هذه العلوم ينبني بعضها على بعض على الجملة..."، "وأما المداخلة فإنه ذكر في القسم الثالث العلم بمخالفة المخصص للمخصصات، وذكر في الرابع العلم بالصفات التي يصح كونه مخصصاً إلا بها، ووجوب مخالفته للمخصصات داخل في هذا، إذا كان المراد المخالفة التي لا يتم كونه فاعلاً إلا بها، وهي المقصود في هذا الباب؛ لما أشرنا إليه من الحاجة إلى علم صدق الرسل"[106].

وينتقده -أيضاً- في مسألة الاستدلال بحديث ابن مسعود أنه «أُتي النبي ﷺ بحجرين وروثة ليستنجي بهما فرمى النبي عليه السلام الروثة، وقال إنها رجس»[107][108]؛ إذ قال أبو المعالي: "والذي أختاره في هذا المسلك أن الراوي إن قصد إثبات منع استعمال الروث، ونقل ما يدل على ذلك من رمي رسول الله ﷺ الروثة وحكمه بأنها نجسة، فهذا بعيد، وإن لم يُعلِّق روايته بقصده منع استعمال الروثة، ولكنه استفتح متعلقة بغرض معين، فلا يسوغ الاقتصار على ذكر رمي الروثة، فإن ذلك يوهم جواز الاكتفاء بحجرين كما ذكر الشافعي"[109].

يعلق المازري قائلاً: "وهذا الذي قاله أبو المعالي فيه نظر؛ لأنه وإن قصد بما ساق الاحتجاج على منع الاستنجاء بالروث، فإنه قد يظن السامع للحديث أن الذي أورده هو غاية الحديث، ومنتهاه، فيحتجون به في مقصدهم -أيضاً- في جواز الاقتصار على حجرين، فيكون في هذا النقل إيهام وتدليس، لكن لو أفهمهم من شاهد الحال، أنه لم يسق الحديث على نصه

---

(106) الجويني. **البرهان**. مرجع سابق، ج1، ص132.

(107) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب الاستنجاء بالحجارة، رقمه 155.

(108) المازري، أبو عبد الله التميمي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**. مرجع سابق، ص132.

(109) الجويني. **البرهان**. مرجع سابق، ج1، ص423.

وكماله، وإنما أورد ما يتعلق بغرضه، فمثل هذا يصح أن يذهب إلى جوازه"[110].

ويقول -أيضاً- في فصل خاص بالحديث المرسل، بعد أن وقف عند جملة من الشبهات: "فهذه نكت نبهناك عليها يفتقر الناظر في المسألة التي نحن فيها إلى التشوف إليها، ولم ينبه عليها غيرنا من المصنفين مجموعة كما نبهناك عليها"[111].

وبعد التفصيل في مسألة: "هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟"، وذكر وجه الخلاف فيها، وطرق الاستدلال المستند إليها، يقول: "وإنما يبقى النظر في الجهة الثانية، وهي طريقة هذا التحريم والنهي، هل هي نفس الأمر بالفعل، أو متضمن الأمر، أو هي ليست واحداً من هذين؟، فنعود إلى تحقيق القول، في هذه الجهة الثانية"[112]. وبعد التحقيق في المسألة يقول خاتماً: "فإلى هذا المضيق تنحصر هذه المذاهب المتقدمة، وعلى هذا التحقيق يجب أن تعرض، فما وافقه منها فهو الحق، ولكن مع هذا استدرك أبو المعالي على الجماعة استدراكاً ظن أنهم أغفلوه، وأشار إلى طريقة لا تتصور إلا في طريقة المحدثين، وأوامر المحدثين لا كبير جدوى في تشاغل الفقيه بها"[113].

أما الإمام الرازي فمصنفه المحصول كله تحقيقات في الآراء الأصولية، وتنقيح لها من الأخطاء والغلطات العلمية، ففي مسألة الفرق بين المطلق والعام، يحقق النظر في من اختلط عليه الأمر بين دلالتي العام والمطلق: "إذا عرفت ذلك، فنقول: اللفظة الدالة على الحقيقة، من حيث إنها هي أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلباً كان ذلك القيد أو إيجاباً،

---

(110) المازري، أبو عبد الله التميمي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**. مرجع سابق، ص517.

(111) المرجع السابق، ص489.

(112) المرجع السابق، ص224

(113) المرجع السابق، ص224، 225

فهو المطلق، أما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة، فإن كانت الكثرة كثرة معينة، بحيث لا يتناول ما يزيد عليها، فهو اسم العدد، وإن لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام، وبهذا التحقيق ظهر خطأ من قال: المطلق هو الدال على واحد لا بعينه، فإن كونه واحداً وغير معين قيدان زائدان على الماهية، والله أعلم"[114].

والإمام أبو الحسن الأبياري -أيضاً- كان منـزعه تحقيقياً في كتابه "التحقيق والبيان" في شرح البرهان، ومن ذلك تحقيقه النظر في مسألة تقديم القياس على الخبر عند أبي المعالي، فقال: "وأما ما ذهب إليه الإمام من أن المخالف إن عاند في كون الخبر نصاً، فإنه لا ينكر ظهوره، وغلبة الظن كافية في هذا الباب، وهي مقدمة على ما يظن من جهة القياس إلى آخره، فكلام في غاية الضعف، وهو -أيضاً- قد نقضه على نفسه، أما بيان ضعفه فمن جهة أن المتأول بالقياس من ظهور مقصد المتكلم في جهة الظهور، بل نقيض ذلك، وينسب المتمسك بجهة الظهور إلى مخالفة قصد الرسول، ولا يجري هذا مجرى تقديم الخبر على القياس، على ما تخيله"[115].

كما يحضر الحس التحقيقي عند أبي الحسن الأبياري في كتابه اللطيف "الورع" الذي جمع فيه مسائل أصولية مقاصدية وتربوية، وعلى ذلك السبيل يقول: "فالحِلُّ والحُرمة ليسا أوصافاً للأعيان والملك، وإنما المحرَّم التناول، وهذه مزلةُ قدمٍ، وإنما يذهب إلى هذا الحثالة من الناس، وهم المعتزلة، وأهل التحقيق على خلاف ذلك"[116]. وأضاف في موضع آخر في المسألة نفسِها: "فمن ظن أن هذه الأحكام ترجع إلى صفات في الأعيان، فهو غالط

---

(114) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول** .تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1412هـ/ 1992م، ج2، ص 521-522.

(115) الأبياري، أبو الحسن. **التحقيق والبيان في شرح البرهان**. رسالة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية. تحقيق: البوقاعي امحمد. الرباط : جامعة محمد الخامس، المغرب، 1997، ص141.

(116) الأبياري، أبو الحسن. **الورع**، تحقيق: فاروق حمادة. دمشق: دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2001م، ص85.

جاهل مبتدع ضال، فهذه مزلة قدم ضل كثير من الناس، فأعرضوا عن الأدلة، والتفتوا إلى الصور، فهذا هو الحق، والقول الصدق"[117].

3. دلالة المنهج

سيعرف الخطاب الأصولي تطوراً ملحوظاً على مستوى الدراسة والتحليل والنقد، فإذا اتسم في المرحلة الفارطة بالمنهج الجدلي المغالي في أساليب الفنقلة والاحتمالات والاعتراضات، فإنه خلال هذه المرحلة سيلاحظ خفة استعمال هذه الأساليب الجدلية بالنظر إلى طبيعة أهدافها المتمثلة في تحقيق الآراء، وتنقيح الموضوعات الأصولية ومباحثها.

فإذن، يظهر في المستصفى والمنخول عند الغزالي أن أسلوب الفنقلة المستعمل فيهما ليس تعليمياً ولا جدلياً، وإنما هو دراسي استدلالي، قصده تدقيق النظر، وبلوغ التحقيق في المسألة، والأمر نفسه ملحوظ في إيضاح المحصول للمازري، والمحصول للرازي والتحقيق والبيان للأبياري.

أما من حيث الاستدلال وعرض الأقوال فالمنهج المعتمد فيهما يدل على الحس النقدي الهادف إلى تحقيق الآراء، وتنقيحها، فالإمام الغزالي ينفرد بعرض الشبه المخالفة والرد عليها واحدة تلو الأخرى، ويمكن التمثيل لذلك بما جاء على لسانه في أصل "قول الصحابي"؛ إذ افتتحه بقوله: "وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقاً، وقوم إلى أنه حجة إن خالف القياس، وقوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصة...، وقوم وآخرون إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا، والكل باطل عندنا، فإن من يجوز عليه الغلط والسهو، ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله"[118].إلى أن قال: "فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الاختلاف بينهم، وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة، وللمخالف خمس شبه"[119].

---

(117) المرجع السابق، ص89.

(118) الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق، ص400.

(119) المرجع السابق، ص400.

وبعد عرض كل شبهة يفندها، يختم المسألة بخلاصة التحقيق: "وكيف وجميع ما ذكروه أخبار آحاد، ونحن أثبتنا القياس والإجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة، لا بخبر الواحد. وجعل قول الصحابي حجة، كقول رسول الله ﷺ، وخبره إثبات أصل من أصول الأحكام ومداركه، فلا يثبت إلا بقاطع كسائرالأصول"[120].

ولأجل ذلك كله، نُلفيه يقدم كتابه **شفاء الغليل** بشرائط ينبغي للمطالع استجماعها قبل مراجعته، ومن هذه الشروط: "أن 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..."[121].

أما الإمام المازري فمنهجه أكثر وضوحاً عندما يمهد لكل مسألة بالوجوه العلمية المراد بحثها، ومثال ذلك، ما قال في مسألة: "مطلق الأمر هل يقتضي التراخي أو الفور؟"[122].

الكلام في هذه المسألة من أربعة أوجه:

أحدهما: محلها

الثاني: العبارة عنها

الثالث: نقل المذاهب فيها

الرابع: سبب الخلاف فيها

---

(120) المرجع السابق، ص404.

(121) الغزالي، أبوحامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**. وضع حواشيه الشيخ: زكرياء عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/ 1999م، ص8-9.

(122) المازري. **إيضاح المحصول**، مرجع سابق، ص210، انظر أيضاً: ص141، 150، 268، 484.

ثم يبدأ في تفصيل كل وجه من الأوجه.

ومن أمثلة المنهج نفسِهِ الذي سار عليه الرازي في محصوله، مسألة إثبات أن القياس حجة.

وقد ابتدأها بذكر الأقوال في المسألة، فقال: "اختلف الناس في القياس الشرعي:

فقالت طائفة: العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة.

وقالت طائفة: العمل يقتضي المنع من التعبد به.

والأولون قسمان: منهم من قال: وقع التعبد به، ومنهم من قال: لم يقع..."[123].

وبعد استقصاء الأدلة العلمية لكل طائفة، ينتهي به القول حسماً للمسألة: "والذي أذهبُ إليه، وهو قول الجمهور بين علماء الصحابة والتابعين، أن القياس حجة في الشرع"[124].

ومن حيث الترتيب المنهجي للمباحث الأصولية، يبدو فيها البعد التحقيقي والتنقيحي أيضاً، فأبو حامد يُعدُّ بعض الأدلة الأصولية المعتبرة عند العلماء مجرد أصول موهومة لا يليق حسبانها داخلة ضمن الأصول الحقيقية، يقول في خاتمة القطب الثاني من أدلة الحكام: "بيان ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها: شرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستحسان، والاستصلاح، فهذه -أيضاً- لا بد من شرحها"[125].

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

---

(123) الرازي، **المحصول**، مرجع سابق، ج5، ص21.

(124) المرجع السابق، ج5، ص26.

(125) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص390.

ما فيه شفاء الغليل، والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين -رحمه الله- 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"[126].

أما المازري، فقد لاحظ خروج أبي المعالي عما اعتاده الأصوليون من ترتيب الكتب، والمباحث الأصولية بتقديم كتاب القياس على كتاب النسخ، فعلق عليه: "وهذا الذي اختاره أبو المعالي في الترتيب من تقدمة كتاب القياس على كتاب النسخ، مما جرى الرسم بخلافه؛ لأن النسخ نظر في الأقوال الصادرة من صاحب الشرع، والقياس نظر فيما استنبط من أقواله، ولعله، أخَّر ذلك لما كان المنسوخ بطل كونه دليلاً، والقياس لم تبطل دلالته، والخطب في هذا يسير، والأمر هين"[127]. لكن ذلك لم يمنعه من اقتفاء أثره في التأليف ما دام لا يُخِلُّ بالمقصود، ولا يختل فهم المراد، يضيف قائلاً: "ونحن نجري في الترتيب على رسمه، فلا يختلف علم مطالع الكلام على جزء من أجزاء هذا العلم باختلاف وضعه في التأليف على هذه الطرق التي أشرنا إليها"[128].

4. دلالة الغاية

إن أغلب أصوليي هذه المرحلة اعتنوا بالمادة الأصولية، وصنفوا فيها كتبهم، رغبة منهم في تحقيق القول فيها، وفي تنقيحها مما علق بها من غير الأصول، وهو الأمر الذي صرحوا به في غير ما مرة في مقدمات وخطب مصنفاتهم وخطبهم فيها، وبين ثناياها وفي خاتماتها، فالإمام الغزالي أقام 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 رحمه الله: "ثم ساقني قدر

(126) الغزالي. **المنخول**، مرجع سابق، ص504.
(127) المازري. **إيضاح المحصول**، مرجع سابق، ص415.
(128) المرجع السابق، ص415.

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 مستعيناً 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"[129].

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، والله أعلم بالصواب"[130].

أما أبو عبد الله المازري، فقد صرح غير ما مرة أن قصده مراجعة الأصول وتصحيحها إلى جانب الذبِّ والدفاع عن العلماء والأئمة، الذين بخسوا حقهم، يقول: "دعت الضرورة في هذا الكتاب إلى الخروج عن رسم ما يقتضيه التأليف في هذا العلم، وذلك أن أبا المعالي رمز فيه إلى مذاهب الفلاسفة في القوة الفكرية والعقلية، وخرج عن عادته القديمة في إكبار أئمة الأشعرية"[131]. ويضيف قائلاً: "فرأيت الواجب الذب عن هؤلاء والإبانة أنهم لم تطِشْ أحلامهم، بل هو من طاش به حلمه؛ إذ كان في القديم من كتبه في هذا الفصل الذي نحن فيه على رأيهم، ثم انتقل عنهم لتخييلات الشعراء، واستغرابات الصوفية؛ مجانبة لحقائق المتكلمين، نام المتكلمون فيما

---

(129) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص33-34.

(130) الغزالي. **المنخول**، مرجع سابق، ص403.

(131) المازري. **إيضاح المحصول**، مرجع سابق، ص250-251.

قالوه ملء جفونهم، وسهر هو ومن خالفهم واختصموا"[132].

كما أن من أهم مقاصد تأليف الإيضاح كشف الخفي في الأصول، وتحقيق النظر في مشكلاتها وتقويم ما اعوجّ، "أعان -أيضاً- على بسطه، وأكده أن جماعة التلاميذ المجتمعين لإملاء كتابنا هذا، سألوا في الكشف عما أخفى والإجهار بما أسر، فرأينا من الصواب أن نبسط مذاهب الفلاسفة في هذا الفن، بسطاً يتجلى منه لقارئ كتابنا صورة ما ذهبوا إليه، ونشير في أثناء ذلك لبطلان ما هم عليه، بأن نقرر جملة نستعين بها في الرد عليهم"[133].

وإلى ذلك أشار محقق شرح التلقين حين قال: "وهذا الشرح الذي نجزم به للإمام المازري فقد حقق فيه تحقيقات نفيسة، وأضاف إليه إضافات هامة، إكمالاً وتصحيحاً قد طواه الزمن فيما طوى من كنوز المؤلفات الإسلامية، ندعو الله أن ييسر اكتشافه وإخراجه للناس"[134].

خامساً: مرحلة النقد المقصدي

أعني بالنقد المقصدي ذلك التقويم والتصحيح للنظر الأصولي الذي جعل المقاصد والحكم والأسرار الشرعية ضمن المحددات الكبرى في عملية الدراسة الأصولية.

ورَبْطُ هذه المرحلة بخصوصية النقد المقصدي لا يعني افتقار المراحل السابقة إلى البعد المقصدي في الدرس الأصولي، وإنما هو إلحاق حكمي بحسب التطور الغالب، والمبدأ العام الذي حكم المرحلة، من حيث ظهور تطبيقات خاصة بالنظر المقصدي، وأبواب مفردة بذلك.

ويمتد طولها من بداية النصف الثاني من القرن السابع إلى نهاية النصف

---

(132) المرجع السابق، ص250.

(133) المازري. **إيضاح المحصول**، مرجع سابق، ص251.

(134) مقدمة **شرح التلقين**، للشيخ محمد المختار السلامي، ج1، ص75، نقلاً عن مقدمة محقق **إيضاح المحصول**، ص15.

الثاني من القرن الثامن، وهي المدة التي أسست للفقه المقصدي ضمن المادة الأصولية، وفيها ظهرت أسماء كتب ستقعّد للمرحلة التي ستليها، فماهي تجليات النقد المقصدي ومظاهره في هذه المرحلة؟

1. دلالة العنوان

استهل هذه المرحلة الإمام العز بن عبد السلام (577/ 660هـ) بكتابه الموسوم بـ «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» الذي خصصه كما يبدو من العنوان؛ للبحث في المصالح الشرعية، وللكشف عن الحكم والأسرار التي أودعها الله -سبحانه- في شريعته، ثم كتابه -أيضاً- الفوائد في اختصار المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى، الذي وضعه للغرض نفسِهِ.

بعد ذلك، يليه تلميذه الإمام القرافي (توفي684هـ) الذي ألف كتابه "الفروق"، وضَمَّنه فوائد علمية ومقاصد شرعية جمة، ومن أسمائه أيضاً "الأنوار والقواعد السنية في الأنوار الفقهية"، يقول عنه مؤلفه: "وعوائد الفضلاء وضع كتب الفروق بين الفروع، وهذا في الفروع بين القواعد وتلخيصها، فله الشرف على تلك الكتب، شرف الأصول على الفروع، وسميته لذلك: "أنوار البروق في أنواء الفروق"، ولك أن تسميه "الأنوار والأنواء"، أو كتاب "الأنوار، والقواعد السنية في الأسرار الفقهية" كل ذلك لك"[135].

وفي بداية القرن الثامن يظهر أبو الربيع نجم الدين الطوفي (675/ 716هـ)[136] مؤلفاً كتابه "الذريعة على معرفة أسرار الشريعة"[137]، إشارة منه

---

(135) القرافي، شهاب الدين أبو العباس. **الفروق «أنوار البروق في أنواء الفروق»**، تحقيق: محمد احمد السراج وعلي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام، ط1، 1421هـ/ 2001م، ج1، ص27.

(136) حسب ترجيحات مصطفى أبو زيد في كتابه المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، وإلا فهناك خلاف حول سنتي ولادته ووفاته، انظر:
- زيد، مصطفى. **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط2، 1384هـ/ 1964م، ص67-69.

(137) المرجع السابق، ص62 حيث ذكر لائحة بأهم كتب نجم الدين الطوفي: المطبوعة، والمخطوطة، والمنسوبة إليه.

إلى استقصاء المقاصد الشرعية من الأحكام الشرعية، ثم شرحه للأربعين النووية التي شرح فيها حديث النبي ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»[138] الذي غالى في إعمال الاستصلاح في أثناء شرحه.

كما أن ابن تيمية (728هـ) كان له أثر بين هذه الثلة من الأصوليين، أما تلميذه ابن قيم الجوزية (751هـ) فكان أكثر وضوحاً من شيخه لما ألف كتاب "مفتاح دار السعادة"، ثم كتاب "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل"، وهما كتابان نفيسان، يبدو من اسميهما حضور البعد المقصدي جلياً.

وعند نهاية النصف الثاني من القرن الثامن يصنف الإمام تاج الدين السبكي "الإبهاج في شرح المنهاج"، وهو الآخر لا يخلو من نظر مقصدي كما سيظهر فيما بعد.

2. دلالة الموضوع

إن موضوعات المصنفات الأصولية في هذه المرحلة أغلبها تهم الجانب المقصدي في الأصول، وتبحث في الدرس الأصولي بالنظر إلى المصالح الشرعية.

فقواعد الأحكام في مصالح الأنام من أَنْفَسِ الكتب في مقاصد الشريعة، فهو ينظر في المصالح الشرعية درساً وتأصيلاً وتحليلاً، وقد جعل ابن عبد السلام بيان جلب مصالح الدارين ودَرْءِ المفاسد على الظنون افتتاحية كتابه، بداية تأصيلية للنظر المقصدي، لاستحالة حصول القطع المطلق فيها، فقال: "الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على ما يظهر في الظنون مصالح إذا فاتت فسد أمرهما، ومفاسد إذا تحققت هلك أهلهما، وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطي أسبابها مقطوع به، فإن عمال الآخرة لا يقطعون بحسن الخاتمة، وإنما يعملون بناء على حسن الظنون، وهم مع ذلك

(138) رواه مالك، كتاب الأقضية، رقمه، 1234، وابن ماجه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقمه 2331.

يخافون أن لا يقبل منهم ما يعملون، وقد جاء التنزيل بذلك في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ﴾ [المؤمنون: 60]، فكذلك أهل الدنيا إنما يتصرفون بناء على حسن الظنون، وإنما اعتُمِدَ عليها؛ لأن الغالب صدقها عند قيام أسبابها"[139].

ولما كان مُعتمَد الأصوليين في نظرهم في الأدلة الشرعية هو القاعدة الأصولية العامة: "الغالب الأكثري في الشريعة مُعتبَرٌ اعتبارَ العام القطعي"، كان النظر كذلك عند العلماء الباحثين عن الأحكام الشرعية، يقول ابن عبد السلام: "وكذلك الناظرون في الأدلة، والمجتهدون في تعرف الأحكام يعتمدون في الأكثر على ظن أنهم يظفرون بما يطلبون، والمرضى يتداوون لعلهم يشفون، ويبرؤون، ومعظم هذه الظنون صادق مخالف، ولا كاذب، فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة الوقوع خوفاً من ندور كذب الظنون، ولا يفعل ذلك إلا الجاهلون"[140].

أما شهاب الدين القرافي فقد بنى موضوعات كتابه الفروق في جملته، على البحث في قواعد فقهية وأصولية ذات بعد مقصدي مصلحي يحتوي على أسرار، وحكم شرعية، يقول في مقدمته: "أما بعد فإن الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً، اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه. والقسم الآخر: قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد، ومشتملة على أسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل. وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، بقدر الإحاطة بها يعلو قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويُعرَف، وتتضح منهج الفتوى وتُكْشَفُ، فيها تنافس العلماء، وتفاضل الفضلاء"[141].

---

(139) السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: دار الجيل، ط2، 1400هـ/ 1980م، ص5-6.

(140) المرجع السابق، ص6.

(141) القرافي. **الفروق**. مرجع سابق، ج1، ص70-71.

وأما رسالة ابن نجيم الطوفي في المصلحة الخاصة بشرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار»[142] من الأربعين النووية، فمجمل ما جاء فيها عناية بالمصالح الشرعية، يقول في هذا الصدد: "إن قول النبي ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» يقتضي رعاية المصلحة إثباتاً والمفاسد نفياً؛ إذ الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما"[143].

فبناء على النظر المصلحي يَعُدُّ ابن نجيم المصلحة أولى بالاعتبار في مقابل النص والإجماع، وذلك على سبيل التخصيص والبيان، وليس على سبيل الافتئات والتعطيل.ويبين ذلك بقوله: "وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع؛ إذ اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي: النص، والإجماع، ورعاية المصلحةِ المستفادة من قوله عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار»، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان"[144]. وسيتم التوسع في بيان منهجية النقد الأصولي عند ابن نجيم عند الحديث عن دلالة المنهج.

وابن تيمية وإنْ لم يصنف كتاباً خاصاً في المقاصد الشرعية إلا أن البعد المقصدي حاضر بقوة في جل كتاباته وإنتاجاته العلمية، فإذا قرأت "مجموع الفتاوى" اطلعت على نصوص موضوعات نفيسة في المصالح الشرعية، يقول: "إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"[145].

---

(142) سبق تخريجه

(143) زيد، مصطفى. **المصلحة في الشريعة الإسلامية ونجم الدين الطوفي**، مرجع سابق، ص209.

(144) المرجع السابق، ص209.

(145) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الرباط: مكتبة المعارف، ج20، ص48.

وقال أيضاً: "ومن أصول الشرع أنه إذا تعارض المصلحة والمفسدة قُدِّم أرجحهما، فهو إنما نهى عن بيع الغَرَرِ؛ لما فيه من المخاطرة التي تضر بأحدهما، وفي المنع مما يحتاجون إليه من البيع ضرر أعظم من ذلك، فلا يمنعهم من الضرر اليسير بوقوعهم في الضرر الكثير بل يدفع أعظم الضررين باحتمال أدناهما، ولهذا لما نهاهم عن المزابنة لما فيها من نوع ربا أو مخاطرة فيها ضرر أباحها لهم فى العرايا للحاجة؛ لأن ضرر المنع من ذلك أشد"(146).

وقال أيضاً: "فلا يجوز دفع الفساد القليل بالفساد الكثير ولا دفع أخف الضررين بتحصيل أعظم الضررين، فإن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعاً، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعاً"(147).

وقال أيضاً: "فإن الله بعث الرسل بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فكل ما أمر الله به ورسوله فمصلحته راجحة على مفسدته، ومنفعته راجحة على المضرة، وإن كرهته النفوس، كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾ [البَقَرَة: 216]"(148).

وإن لم يُخلِّفْ ابن تيمية كتاباً خاصاً مفرداً في البحث المقصدي، فإنه قد خَلَّفَ تلميذاً أبدع في مجال المقاصد الشرعية، لا تخلو كتبه المتعددة من نفائس أصولية، ولطائف مقصدية تنم عن براعته في علم الأصول وباعه الكبير في فقه المقاصد الشرعية.

فكتابه مفتاح دار السعادة خير مثال على ذلك، يقول فيه: "والقرآن وسنة

---

(146) المرجع السابق، ج20، ص539.

(147) المرجع السابق، ج23، ص343.

(148) المرجع السابق، ج24، ص278، وانظر أيضاً: ج27، ص91، وج27، ص178، وج28، ص129، 231، 284، 286، 288

رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان"[149].

وفي كتابه إعلام الموقِّعين أيضاً، ينبه ابن القيم على منشأ الغلط عند كثير من الأصوليين، ويتعلق الأمر بتغير الفتوى واختلافها بحسب تغيُّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والقوانين؛ لأن من يدرك حقيقة هذا الأصل كانت فيه أسرار كثيرة، يقول رحمه الله: "هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة"[150].

والأمر نفسه في كتابه شفاء العليل، فهو الآخر يتضمن جزءاً هاماً يبحث فيه مسألة التعليل، بتأصيلاتها من القرآن والسنة وآثار الصحابة، ويدافع عنه برد شبه النافين له، وقد خصص فصلاً مهماً من هذا الجزء لتأصيل تعليل الأحكام، ببيان مسالكه وحصرها في اثنين وعشرين نوعاً[151]، لينتقل بعد ذلك إلى رد شبه نفاة التعليل؛ فقد سمى الكتاب الثاني والعشرين: "استيفاء شبه النافين للحكمة والتعليل وذكر أجوبة عنها"[152].

---

(149) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/ 1993م، ج2، ص22.

(150) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1418هـ/ 1997م، ج3، ص3.

(151) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والعلة والحكمة والتعليل**، تحقيق: السيد محمد السيد وسعيد محمود، القاهرة: دار الحديث، الطبعة الثانية، 1418هـ/ 1998م، ص418.

(152) المرجع السابق، ص455.

أما تاج الدين السبكي، (771هـ) فقد جعل من الكلام في المصالح والمفاسد مبحثاً هامّاً؛ إذ توسع فيه بإيراد الأقوال والآراء الأصولية في المصلحة المرسلة، وما أثير حولها من جدل وخلاف، ومن أهم الإشكالات التي طرقها في هذا الصدد حجية المصالح المرسلة في استقلال عن الأصول الأخرى، قال رحمه الله: "فإن قلت: فقد ملتم في أكثر هذه المسألة إلى القول بالمصالح فَلِمَ لم تُلحِقوا هذا الأصل بالكتاب والسنة والإجماع والقياس، وتجعلوه أصلاً خامساً، قلت: من ظن أنه أصل خامس أخطأ؛ لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، وهي معروفة بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بهذه الأدلة، فليس هذا خارجاً عن هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس له أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت بلا دليل واحد، بل بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات، فسمي لذلك مصلحة مرسلة"[153].

3. دلالة المنهج

إن هذه المرحلة التي شهدت تطوراً واضحاً في البحث الأصولي، لا سيما في إفراد النظر المقصدي بتآليف خاصة مستقلة، ستعرف تغييرات هامة على المستوى المنهجي، فالدرس الأصولي الذي بُنيَ على تمييز القطعي في الدلالة من غير القطعي، ستشغله إشكالات منهجية أخرى مرتبطة بالبحث في الدلالة القطعية في المصالح المرسلة التي تبناها أغلب الأصوليين، وما خَلَّفه ذلك من نزاع في إعمالها واستمرار القول بها؛ لأن ذلك امتداد طبيعي للخلاف في مسألة التعليل وارتباطاتها بدليل القياس.

---

(153) السبكي، تاج الدين بن علي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، القاهرة: نشر مكتبة الكليات الأزهرية، 1401هـ/ 1981م، ج3، ص184، والظاهر أن هذا النص اختصار لكلام أبي حامد أورده في المستصفى، إلا أن السبكي ربما أملاه من حفظه للمستصفى في الإبهاج، انظر:
- الغزالي. **المستصفى**. مرجع سابق، ص429-430.

والمصالح التي لم تذكر إلا في باب القياس، وتحديداً في فرع مسالك العلة، أصبحت تحظى بحيِّز لا يستهان به ضمن الكتب الأصولية بالشرح والبيان، والاستدلال، وفق منهج علمي رصين.

والمطلع على قواعد الأحكام في مصالح الأنام، وكذا الفوائد في اختصار المقاصد، للعز بن عبد السلام، يلحظ تلك التقسيمات المنهجية البديعة والترتيبات المتسلسلة الرفيعة، التي لم تسبق بالسلوك على منوالها لا من حيث الموضوعات أو من حيث الاستدلال.

أما من حيث منهج التقسيم الموضوعي، فإن هناك تماسكاً قوياً بين كل موضوع فصل وما يليه، لاحظ -مثلاً- ترابط الفصول الآتية:

فصل: في تفاوت رتب الأعمال بتفاوت رتب المصالح[154].

فصل: فيما تتميز به الصغائر من الكبائر.

فصل: فيمن ارتكب كبيرة في ظنه وليست بكبيرة.

فصل: في حكم الإصرار على الصغائر.

فصل: في بيان المفاسد ظناً أنها من المصالح.

فصل: في انقسام المفاسد إلى العاجل والآجل.

وأما من حيث التقسيم الاستدلالي، فهو الآخر أحسن فيه العز عملاً، ومثال هذا الصنيع قولُهُ في فصل "في انقسام المصالح في العاجل والآجل"[155]:

المصالح ثلاثة أقسام:

أحدهما: واجب التحصيل

القسم الثاني: مندوبة التحصيل

---

(154) ابن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. مرجع سابق، ج1، ص24.
(155) المرجع السابق، ج1، ص34.

الثالث: مباحة التحصيل

في المصالح ثلاثة أضرب:

أحدها: أخروية، وهي متوقعة التحصيل

الضرب الثاني: مصالح دنيوية، وهي قسمان.

الضرب الثالث: ما يكون له مصلحتان: إحداهما عاجلة، والأخرى آجلة.

كما اهتم ابن عبد السلام بالتمثيل بالتطبيقات الفقهية على قواعده المقصدية، ومثال ذلك ما حصل في مسألة "اجتماع المصالح المجردة عن المفاسد"، فقد أورد ثلاثة وعشرين مثالاً من التطبيقات الفروعية تمهد لصحة دعواه في القاعدة.

أما تلميذه القرافي، فبعد استيفائه النظر في مسألة التعليل[156] وما يتعلق بها، وبحثها في ارتباط مع المصلحة والحكمة، فإنه يلخص موقفه من المصلحة المرسلة التي اتهم المالكية بالغلو في الاجتهاد بناء عليها، يقول: "تقدم أن المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق؛ لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك، ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة أن الصحابة -رضوان الله عليهم- عملوا أموراً لمطلق لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو: كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير... وذلك كثير جداً لمطلق المصلحة"[157].

ويرد على الجويني والغزالي خصوم المالكية في إعمال المصلحة قائلاً: "وإمام الحرمين قد عمل في كتابه المسمى بـ"الغياثي"[158] أموراً جوَّزها

---

(156) القرافي، شهاب الدين أبو العباس. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه رؤوف عزت، بيروت: دار الفكر، 1393هـ/ 1973م، ص389-416.

(157) المرجع السابق، ص446.

(158) وهو كتاب «غياث الأمم في التياث الظلم»، حققه مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم أحمد، طبعته دار الدعوة بالإسكندرية.

وأفتى بها، والمالكية بعيدون عنها وجسر عليها، وقالها للمصلحة المطلقة، وكذلك الغزالي في شفاء الغليل، مع أن الاثنين شديدا الإنكار علينا في المصلحة المرسلة"[159].

أما منهج أبي الربيع الطوفي في النظر الأصولي، فإن تقديمه للمصلحة على النص والإجماع قد يبدو لأول وهلة قد خرج عن كل معتاد علمي وعُرْفٍ أصولي، بل خرق إجماع الأصوليين في هذا الأمر، وقد خصص للاستدلال على مذهبه هذا فصلاً طويلاً ضمن شرحه للحديث المذكور، مع إيراده لاعتراضات علمية وتفنيدها بما يستجيب لصحة رأيه. فقال: "وإنما يدل تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه، وجوه:

أحدها: أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذن محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه.

الوجه الثاني: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه، لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى، وقد قال عز وجل: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عِمرَان: 103] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 159].

الوجه الثالث: أنه قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا، منها معارضة ابن مسعود للنص والإجماع في التيمم، بمصلحة الاحتياط في العبادة"[160].

ويظهر أن الطوفي قد أفصح بتعبير واضح عن مقصده العلمي من تقديم المصلحة على النصوص والإجماع، من خلال قوله السابق "وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدَّمُ السنة على القرآن بطريق

(159) القرافي. **شرح تنقيح الفصول**. مرجع سابق، ص446-447.
(160) زيد. **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**. مرجع سابق، ص227-231.

البيان"[161]. وقد اعتمد في هذا النص على التصريح المبين والمثال المقيس في كشف المراد:

فالتصريح المبين: من خلال قوله "... بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما"[162]. أي أن ذلك التقديم المفترض للمصلحة لا يعدو كونه تخصيصاً لعموم المنصوصات، وبياناً لمجملها فقط، بالقدر الذي يحفظ عمومها ويضمن مجملها، ويمنحها الأولوية في الاعتبار والحجية، وليس بقدر تجاوزها أو تعطيلها؛ لأن ذلك تعدّ وافتئات عليها.

والمثال المقيس: يزيد به الطوفي من بيان مراده من معنى تقديم المصلحة المعنية على النصوص حسب قوله، وعدّ قوله هذا فرعاً يقاس على أصل البيان المعتبر في السنة للقرآن، وجعله مثالاً يحتذى به، "كما تُقدَّم السنة على القرآن بطريق البيان". فتقديم السنة على القرآن إنما يكون بطريق البيان لمجمله فحسب لا لإلغائه وتعطيله، فكذلك تقديم المصلحة على النص والإِجماع من هذا الجنس ومثله.

إلا أن الطوفي لم يبين طبيعة النصوص المقصودة في كلامه؛ هل النصوص القطعية الدلالة أم الظنية فيها؟، وهل القطعية أم الظنية الثبوت؟ وكان ذلك من أهم أسباب الإِشكالات التي ظهرت مع كلام ابن نجيم بخصوص المصلحة والنص، وهذا ما دفع الشيخ القرضاوي إلى التعليق على كلام الطوفي قائلاً: "وكلام الطوفي مردود عليه، وهو مما انفرد به، وأنكره عليه العلماء، على أنه لم يحدد المراد بالنص الذي تخصصه المصلحة، هل هو مطلق النص من الكتاب والسنة؟ وإن كان ظنياً، أو المراد النص القطعي في ثبوته ودلالته؟ والأول هو اللائق بأن يصدر من عالم أصولي، والثاني لا دليل عليه في كلامه"[163].

---

(161) المرجع السابق، ص228

(162) المرجع السابق، ص228

(163) القرضاوي، يوسف. **المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة. ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير**، القاهرة: مكتبة وهبة، 2001م، ص358.

أما الاعتراضات[164] التي أوردها فعددها خمسة، محاولاً بها سد كل ثغرة يمكن للمخالف أن يتسلل منها لهدم مذهبه، وهو بهذا يكون قد تجاوز النظر المصلحي الذي جاء به الإمام مالك حسب قوله: "واعلم أن هذه الطريقة التي ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهو التعويل على النصوص والإجماع، في العادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات، وباقي الأحكام..."[165].

وأهم ما يحسب في هذه المرحلة للإمام تاج الدين السبكي هو جعله المقاصد الشرعية أحد أهم الشروط العلمية المنهجية في عملية الاجتهاد الفقهي، وهي سبق نوعي من حيث التصريح في النظر الأصولي يقول: "واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء:

- التأليف في العلوم التي يتهذب بها الذهن: كالعربية، وأصول الفقه، وما يُحتاج إليه من العلوم العقلية.

_ الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف أن الدليل الذي ينظر فيه مخالف لها، أو موافق.

_ أن يكون له منة الممارسة والتبع **لمقاصد الشريعة** ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشارع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرح به"[166].

4. دلالة الغاية

إن العناية بفهم أسرار الشريعة، ومقاصدها، كانت خاصية هذه المرحلة بامتياز، وقد ظهر ذلك على مستوى المراجعات العلمية، والنقدية في

---

(164) زيد. **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، مرجع سابق، انظر ص 231-234.

(165) المرجع السابق، ص235.

(166) السبكي. **الإبهاج**. مرجع سابق، ج1، ص8.

الدراسات الأصولية، وقد غاب هذا الجانب العظيم من فهم النص الشرعي مدة غير يسيرة، ليصبح بعد ذلك محدِّداً أساسياً في تحديد الخطاب الأصولي وتوجيهِهِ، حتى تم حسبانه أحد الشروط الضرورية في مباشرة العمل الاجتهادي والاستنباطي، كما تبين مع التاج السبكي.

ولا شك، أن أهمية هذا البعد عند أصوليي هذه المرحلة، تتشخص في التأكيد على أن الأغراض الأساسية من وضع تآليفهم يصب في العمل على إيلاء هذا الجانب ما يستحقه من إعمال ضمن النظر الاجتهادي، فهذا العز بن عبد السلام يصرح لنا بأهم مقاصد كتابه قواعد الأحكام، حيث يقول: "الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات، والمعاملات، وسائر التصرفات لسعي العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات؛ ليكون العباد على خير منها، وبيان ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه، ولا سبيل لهم إليه، والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح"[167].

والإمام القرافي هو الآخر يُلمِّح إلى غايته الكبرى من تدوين كتاب شرح تنقيح الفصول، حيث يعين فيه قارئ كتبه وخاصة الذخيرة، ويبين له فيه بعض المقاصد العلمية التي لا يمكن أن يعرضها إلا من جهته، إضافة إلى اطلاعه على قواعد فقهية ومقصدية جليلة، كما عبر عن ذلك في مقدمة الفروق، يقول رحمه الله: "فلما كثر المشتغلون به رأيت أن أضع له شرحاً يكون عوناً لهم على فهمه وتحصيله، وأبين فيه مقاصد لا تكاد تُعلَم إلا من جهتي؛ لأني لم أنقلها عن غيري وفيها غموض، وأوشح ذلك -إن شاء الله- تعالى بقواعد جليلة وفوائد جميلة؛ ابتغاء لثواب الله، عزَّ وجلَّ وجهُهُ الكريمُ"[168].

ويقول في مقدمة فروقه: "ثم أوجد الله تعالى في نفسي أن تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب وزيد في تلخيصها، وبيانها والكشف عن أسرارها

---

(167) السلمي. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج1، ص10-11.
(168) القرافي. **التنقيح**. مرجع سابق، ص2.

وحكمها، لكان ذلك أظهر لبهجتها ورونقها، وتكيفت نفس الواقف عليها بها مجتمعة أكثر مما إذا رآها مفرقة"[169].

أما الإمام ابن قيم الجوزية فقد قصد إلى معرفة الصواب من الخطأ في مسائل علم الكلام والتعليل، والحق من الباطل في مسائل القضاء والقدر، فرأى أنهما أمران يرتفعان إلى مرتبة الضرورة، الأمر الذي دعاه إلى تأليف كتابه "شفاء العليل"، والبحث في مسألة الحِكَم في الشريعة وعللها، يقول: "ولما كانت معرفة الصواب في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل واقعة في مرتبة الضرورة، اجتهدت في جمع هذا الكتاب وتهذيبه وتحريره وتقريره، فجاء فريداً في معناه، بديعاً في مغزاه، وسميته شفاء العليل في مسائل القضاء القدر والحكمة والتعليل"[170].

سادساً: مرحلة النقد المنهجي

يُعَدُّ العقد الأخير من القرن الثامن البداية الحقيقية لهذه المرحلة؛ إذْ يمثل أبو إسحاق الشاطبي القطب المحوري فيها بامتياز، وقد يتساءل جماعةٌ عن سبب غياب الإنتاج الأصولي لأبي إسحاق الشاطبي عن المرحلة المقصدية من تاريخ النقد الأصولي.

والجواب: إنه تساؤل وجيه، وله ما يسوغه بالنظر إلى الإضافة النوعية لأبي إسحاق في هذا المجال، وصحيح أنه من الأولى إدراج درسه الأصولي ضمن المرحلة السابقة، إلا أن هذا الاختيار التصنيفي أملته جملة اعتبارات:

1. أن النظر المقصدي في علم الأصول له امتدادات تاريخية قبل الإمام الشاطبي، إنما يحسب له توسعه المتميز وإضافاته العلمية فيه.

2. أن تميز أبي إسحاق في مجال النظر المقصدي لم يتركز في جانبه الموضوعي وحَسْب، وإنما يتوضح في جانبه المنهجي الذي لا يقل أهمية وقيمة ضمن خصوصيات الخطاب النقدي الأصولي عموماً.

---

(169) القرافي. **الفروق**. مرجع سابق، ج1، ص71.
(170) ابن قيم الجوزية. **شفاء العليل**، مرجع سابق، 12.

3. أن أبا إسحاق انفرد في خطابه النقدي الأصولي العام بتميز خاص في الجانب المنهجي، من الأولى والأفضل تخصيصه بالاعتبار المستقل، وهو الجانب الذي أهمله الباحثون حين انشغالهم بالبعد المقصدي وحسب للفكر الأصولي عند الإمام.

فما هي الخصائص المنهجية التي شكلت انفراداً نوعياً في النقد الأصولي عند الشاطبي؟

وما هي الجوانب المحددَّة للنقد المنهجي عنده؟

وما هي المسالك المنهجية التي اعتمدها في نقده الأصولي؟

وما هي أهم الثغرات المنهجية التي انتبه إليها في الدراسات الأصولية التي سبقته؟

هذه الأسئلة وغيرها ستبحث فيها الأبواب والفصول المقبلة بحول الله.

نتائج الباب الأول

نظرية النقد الأصولي: المنهج والتاريخ

يمكن تلخيص المحصِّلة العلمية للباب الأول: "نظرية النقد الأصولي: المنهج والتاريخ" في النتائج الآتية:

الأولى: مصطلح النقد الأصولي مصطلح جديد على علم الأصول لم يعرف عند الأصوليين، كما عرفت بعض المصطلحات القريبة من دلالات النقد: كالجدل، والخلاف، والنظر.

الثانية: مفهوم منهج النقد الأصولي هو: تلك الأسس العلمية والطرق الاستدلالية المعتمدة في دراسة المباحث الأصولية والمسالك المنهجية المستثمرة في تحقيق الآراء الأصولية، وتقويمها وفق أساليب معينة وتصور محدَّد للموضوع

الثالثة: الدراسة العلمية لمناهج النقد الأصولي ينبغي أن تمر عبر مُحدَّدات أساسية تشكل المستويات الكبرى للنقد العلمي، وهي: مُحدِّد طريقة التصنيف والتأليف، ومُحدِّد أساس المرجعية، ومُحدِّد مسلك الاستدلال، ومُحدِّد منهج الدراسة، ثم مُحدِّد بُعْدِ الغاية.

الرابعة: للنقد الأصولي أهمية كبرى في تطور الخطاب الأصولي ونضجه، بل إن ولادة علم الأصول المتأثرة بالخلاف والنظر زادت من حضور البعد النقدي في المعرفة الأصولية على مدى تاريخها.

الخامسة: ممارسة العمل النقدي في علم الأصول درجة متقدمة من الدراسة العلمية، ولايمكن للأصولي مباشرة الفعل النقدي إلا بعد بلوغه درجة عليا في علم الأصول.

السادسة: ظهور النقد في علم الأصول أسهمت فيه مجموعة دوافع وبواعث، منها:

تاريخية: وتظهر في التلازم التاريخي بين المعرفة الأصولية والنقد الأصولي.

وأخرى علمية: وتبدو في بعد الإِصلاح والتجديد في علم الأصول، وتصحيح الآراء والمواقف، بالنظر إلى قيمة علم الأصول وشرفه في حفظ الخطاب الشرعي.

وأخرى مذهبية: وتتمثل في الحوار العلمي والتناظر المعرفي بين المذاهب في إثبات الأصول، وتأسيس القواعد الخاصة بكل مذهب أصولي.

السابعة: البداية الفعلية لتأسيس النقد الأصولي تعود تحديداً إلى المراسلات العلمية والنقدية التي دارت بين كل من الإمام مالك والإمام الليث بن سعد.

الثامنة: النقد الأصولي مر عبر ست مراحل كبرى:

مرحلة النقد التأسيسي: وهي التي تؤرخ للمراسلات النقدية المتبادلة بين الإمام مالك والإمام الليث بن سعد.

مرحلة النقد التقعيدي: وهي مرحلة ظهور الرسالة الأصولية للإمام الشافعي.

مرحلة النقد البياني: وهي المرحلة التي انصبت جل تآليفها الأصولية على بيان مشكلات الرسالة.

مرحلة النقد التنقيحي: وهي المرحلة التي تبدأ مع الإمام الغزالي وتنتهي مع أبي الحسن الأبياري.

مرحلة النقد المقصدي: وهي المرحلة التي استهلها العز بن عبد السلام وانتهت مع تاج الدين السبكي.

مرحلة النقد المنهجي: وهي مرحلة الإمام الشاطبي، ولم يدرج ضمن السابقة لتميزه بالنظر المنهجي أكثر من تميزه بالجانب المقصدي.

التاسعة: البداية الجدلية والخلافية لظهور علم الأصول استلزمت معها تطور النقد الأصولي، واختلاف مراحله باختلاف مراحل الدراسات الأصولية.

العاشرة: النقد الأصولي لدى الإمام الشاطبي اتسم بخاصيته المنهجية أكثر من الخاصية المقصدية كما هو معروف في الدراسات العلمية والأبحاث التاريخية لعلم الأصول؛ لأن أبا إسحاق أبدع في منهجي البحث والنقد الأصوليين، بما في ذلك تنظيم النظر المقصدي، أكثر من إبداعه في معالجة مسائل المقاصد.