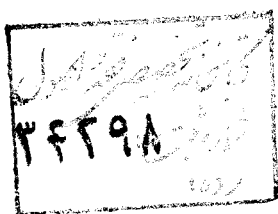


٢١

التجديد في أصول الفقه



رسالة دكتوراه

إعداد الباحثة
جميلة بوخاتم

إشراف
الأستاذ الدكتور
علي جمعة
مفتي الديار المصرية

الناشر: دار الفاروق للاستثمارات الثقافية (ش.م.م)

العنوان: ١٢ ش الدقي - الجيزة - مصر

تليفون: ٣٧٦٢٢٨٣٠ / ٠٢ - ٣٧٦٢٢٨٣١ / ٠٢ - ٧٦٢٢٨٣٢ / ٠٢ - ٠٠٢ -

٣٧٤٩١٣٨٨ - ٠٢ / ٣٧٤٨٠٧٢٩

فاكس: ٣٣٣٨٢٠٧٤ / ٠٢

فهرسة أثناء النشر / إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشؤون الفنية.

بوخاتم، جميلة.

التجديد في أصول الفقه / تأليف: جميلة بوخاتم؛ ط ١ - الجيزة: دار الفاروق للاستثمارات الثقافية (ش.م.م)، أطروحة (دكتوراه في الفقه) - جامعة القاهرة [٢٠١٠] ٤٤٨ ص؛ ٢٤ سم. / ٣٢

تدمك: 2-596-455-977-978

رقم الإيداع: ١٣٩٦٤ / ٢٠١٠

١ - الفقه الاسلامي.

أ - العنوان

ديوي: ٢٥٠

الطبعة العربية الأولى: ٢٠١٠

www.daralfarouk.com.eg

www.darelfarouk.com.eg

حقوق الطبع والنشر محفوظة لدار الفاروق للاستثمارات الثقافية (ش.م.م) ولا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي نحو أو بأية طريقة سواء أكانت إلكترونية أم ميكانيكية أم بالتصوير أم بالتسجيل أم بخلاف ذلك ومن يخالف ذلك يعرض نفسه للمسائلة القانونية مع حفظ حقوقنا المدنية والجنائية كافة.

الإهداء

إلى الحبيب المصطفى محمد ﷺ

آملة أن يكون هذا العمل المتواضع خطوة على طريق

التجديد الإسلامي المنشود

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المبدئ المعيد، الخالق البارئ المصور، الذي له في كل يوم شأن، المعروف بإتقان صنائعه المؤتلفة. لا يذل من لاذ بعزه، ولا يقل من عاذ بحرزه. هو الغاية المقصودة من غير استثناء ولا شرط إلا شرط القبول. وهو الموصوف بالصفات القدسية، وهو مستحقها بالمنقول والمعقول. والصلاة والسلام على الحبيب المصطفى محمد ﷺ المبعوث رحمة للعالمين، الذي جدد الله برسالاته الخاتمة الشرائع السابقة، بعدما أصابها البلى، وجعل من أتباعه مجددين يبعثون في كل جيل.

أما بعد: فإن المتأمل في تاريخ الحضارات يجد أن كل واحدة منها قد اتخذت لها محوراً تنطلق منه، وإليه تعود وتجعله معياراً للتقويم. وكذا الشأن بالنسبة للحضارة الإسلامية، فإن النص الشرعي مدلولاً عليه بالقرآن الكريم، والسنة المطهرة، يمثل المحور الذي منه المنطلق، وإليه المآل، وهو المعيار المحتكم إليه في تقويم سلوك الأفراد والجماعات داخل الأمة وفق المنهج الإلهي. وإن أثر النص ليبدو جلياً في تشكيل ملامح الحضارة الإسلامية، وفي تحديد طبيعة علومها التي وضعت لخدمة النص الشرعي^(١). وإدراكاً لدور علوم الشريعة في حفظ الدين والتمكين له، فقد تفانى المتقدمون في خدمتها حتى بلغت مرحلة النضج والاكتمال. وأثمرت قرائهم ثروة هائلة توارثتها الأجيال اللاحقة، مما ضمن للأمة الإسلامية تميزها الحضاري عصوراً طويلة.

ويعد أصول الفقه من أهم العلوم التي أبدعها العقل المسلم، بهدف ضبط عملية الاجتهاد الفقهي، ووضع الأدوات المعرفية اللازمة لاستنباط الحكم الشرعي، وضمان تنزيله على الواقع الإنساني المتغير، بما يحقق مقاصد الشرع السامية، فكان بحق منهجاً دقيقاً في بيان كيفية التعامل مع النص. ونظراً لارتباط أصول الفقه بالعملية

(١) انظر: سالم يفوت، حضريات المعرفة العربية الإسلامية: التعليل الفقهي، ط١ (بيروت: دار

الطلعية، ١٩٩٠م)، ص ٦، عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ط٢

(القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص ٣٠.

الاجتهادية، فإنه تحول في عصور التقليد إلى علم نظري بحث، تكاد تنعدم الحاجة إليه؛ لاكتفاء المفتين والقضاة بأقوال الأئمة السابقين. كما أن جنوح منهج التأليف الأصولي لدى المتأخرين نحو الاختصار وتعقيد العبارة، جعل أصول الفقه من العلوم العالية الصعبة، وحال دون حدوث الملكة الأصولية للدارسين له.

ووعياً بأهمية أصول الفقه في استئناف المسار الاجتهادي، فقد بادر رواد حركة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث إلى الدعوة إلى تجديد علم الأصول، وذلك ضمن دعوتهم إلى تجديد العلوم بصفة عامة؛ من أجل تحقيق نهضة شاملة تخرج الأمة من مأزقها الفكري وأزماتها الحضارية^(١). ومع بداية السبعينيات، برزت قضية التجديد في أصول الفقه من خلال دعوة مجلة المسلم المعاصر إلى الاجتهاد في علم الأصول؛ وذلك باعتباره منهجاً للفكر، يمكن أن يساهم في إنجاح مشروع إسلامية المعرفة. حيث جاء في عددها الافتتاحي: «تهتم المجلة بعرض تراث الفقه الإسلامي عرضاً جديداً، ومقارنة أفكاره ومبادئه بالأفكار والمبادئ القانونية المعاصرة، وتأصيل المبادئ القانونية الإسلامية وتنظيرها. ولكنها لا تقف عند هذا الحد، ذلك أنها مجلة الاجتهاد بمعناه المعروف في أصول الفقه. تنطلق من ضرورة الاجتهاد، وتتخذ طريقاً فكرياً. ولا تكتفي بالبحث في ضرورة فتح باب الاجتهاد في فروع الفقه، بل تتعداه إلى بحوث الاجتهاد في أصول الفقه، وتنطلق في طريق الاجتهاد، باحثاً عن المنهج والآفاق الجديدة التي يستأنف منها الفكر الإسلامي سيره الذي تجمد، في الوقت الذي انطلقت فيه حضارة الثورة الصناعية الأولى حتى وصلت بنا إلى عصر الذرة والفضاء، والثورة الصناعية الثانية»^(٢).

(١) انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، د. ط (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٦٤ هـ)، ص ١٥٥، محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ط ١ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣ م)، ج ٣، ص ٢١٢ - ٢١٣، عبد المتعال الصعيدي، في ميدان الاجتهاد، ط ١ (القاهرة: جمعية الثقافة الإسلامية، د.ت)، ص ٤، نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف، ط ١ (طنطا: المطبعة العمومية، ١٩٢٣ م)، ص ١٣٤، دراسات إسلامية، ط ١ (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ص ٣.

(٢) جمال الدين عطية، «كلمة التحرير»، العدد الافتتاحي (شوال ١٣٩٤ هـ/نوفمبر ١٩٧٤ م)، ص ٧.

ومن الملاحظ أن الدعوة إلى تجديد أصول الفقه، قد لقيت قبولاً عاماً في مرحلتها الأولى؛ لأن مفهوم التجديد كان يعني - حينذاك - إحياء العلم الموروث، باعتماد منهجية جديدة في التأليف تتناسب ومقاصد الكتاب التعليمي. بيد أن الطرح الذي تبنته مجلة المسلم المعاصر، أثار ضجة في الأوساط العلمية؛ لتعلق دعوة التجديد بمضمون العلم ذاته. ومن هنا، اكتسبت قضية التجديد في أصول الفقه طابعاً إشكالياً، حيث ظهرت عدة تساؤلات حول المعنى المراد بتجديد العلم الموروث، والأهداف التي ينشدها، والمجالات المقترحة لإحداث التجديد من خلالها، وكذا الوسائل التي يجب اعتمادها في التنفيذ. وبناء على أهمية هذه التساؤلات، ودور الأجوبة عنها في عرض قضية تجديد أصول الفقه بطريقة علمية هادئة، اخترت هذا الموضوع، لبحثه في دراسة أكاديمية شاملة لمختلف جوانبه.

أسباب اختيار الموضوع؛

بدأ اهتمامي بقضية تجديد أصول الفقه في بداية التسعينيات، بعد اطلاعي على المناقشات التي نشرتها مجلة المسلم المعاصر - في عدديها الأول والثاني - حول إمكان الاجتهاد في علم الأصول. ثم ازداد فضولي بعد قراءة كتاب: «تجديد الفكر الإسلامي» للدكتور حسن الترابي. عندها راودتني الفكرة في تناول الموضوع من خلال رسالتي للدكتوراه، إلا أنني صرفت النظر عن هذه الفكرة؛ لقلة المادة العلمية المتوافرة لدي آنذاك. لكن لقائي بالعالم الجليل: الدكتور علي جمعة - حفظه الله - أحيأ الفكرة من جديد، وفتح آفاقاً واسعة لدراسة الموضوع؛ حيث أطلعني على بحثه الرصدي لدعوى التجديد في أصول الفقه، واقترح أن يكون قاعدة انطلاق لتناول القضية في شتى جوانبها. كما زودني بعدة بحوث ألفت في مؤتمرات دولية، وأخرى نشرت في مجلات علمية متخصصة. وهكذا بدأت رحلتي مع التجديد في أصول الفقه، الذي تضافرت عدة أسباب شجعتني على المضي فيه، منها:

- ١ - قناعتي بأن تجديد علوم الشريعة ينبغي أن يكون أحد فروض الوقت، ومن أولويات العقل الفقهي المعاصر من أجل استئناف المسار الاجتهادي، الذي يعد أصول الفقه أدواته الرئيسية.

٢- الغموض الذي أحاط بموضوع التجديد في أصول الفقه، والشبهات التي أثيرت حوله؛ نظرًا لكونه أحد المفاهيم المشتركة بين تيارات ثقافية وفكرية مختلفة المشارب والنزعات.

٣- الحاجة العلمية لدراسة دعاوى التجديد وفق منهج تحليلي ونقدي، من أجل بناء تصور شامل لتجديد يُحسِّن استثمار الموروث، ويضيف إليه كل ما يجعله أكثر فاعلية وقدرة على مواجهة المحدثات.

أهمية الموضوع وأهدافه :

تكتسي هذه الدراسة أهمية علمية وعملية، تتجلى في الآتي:

١- جمع أدبيات إشكالية التجديد في أصول الفقه ضمن مؤلف واحد، ينطلق من تقويم لواقع العلم الموروث، ويكشف عن بواعث الدعوة إلى التجديد ومراميها، يضع أسس العملية التجديدية وضوابطها، كما يحدد بدقة مجالاتها، إضافة إلى عرض دعاوى التجديد وفق رؤية نقدية، تستبعد المنقوض منها، وتستلهم المزايا؛ بغية الوصول إلى تصور عميق وشامل للتجديد في أصول الفقه.

٢- محاولة الوصل بين العلم الموروث ومراجعات الفكر الأصولي، التي من شأنها إثراء العلم وترشيد مساره، مما يضمن استمرار فاعليته كأداة منهجية قادرة على مواجهة المحدثات.

٣- تحقيق إضافة نوعية في مجال الدراسات الأصولية المعاصرة، من حيث الموضوع محل البحث، وكذا منهج التناول.

٤- تقديم مقترح للتجديد في أصول الفقه يقوم على بيان الهدف، وتحديد الوسيلة، ورسم الخطوات الإجرائية للتنفيذ.

وتتفيا هذه الدراسة تحقيق الأهداف الآتية:

أ- بيان مدى حاجة علم الأصول الموروث إلى التجديد من خلال تقويم واقع العلم.

- ب- تكوين رؤية علمية واضحة حول واقع الدعوة إلى التجديد في أصول الفقه.
- ج- الكشف عن مدى إسهام الدعاوى التجديدية في تحقيق مرادها.
- د- محاولة وضع خطة تنفيذية لتجديد أصول الفقه، تمكن من بناء العقلية الأصولية القادرة على الجمع بين فهم التراث، وإدراك الواقع، وكيفية الوصل بينهما.

خطة البحث:

لقد اقتضت طبيعة الموضوع جعل البحث في مقدمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة، مرتبة وفق الآتي:

المقدمة: تكلمت فيها عن أسباب اختياري للموضوع، وبينت أهميته وأهدافه. كما عرضت الخطة التي سلكتها في إنجاز البحث، والمنهج الذي استخدمته في الدراسة. وفي الأخير ألمحت إلى بعض الصعوبات التي واجهتني أثناء إعداد هذه الرسالة.

الباب الأول: مدخل إلى التجديد في أصول الفقه

ويشتمل على تمهيد، وثلاثة فصول:

التمهيد: تناولت فيه مفهوم التجديد في التصور الإسلامي، وميزته عن المصطلحات ذات الصلة. كما أوضحت الفرق بين التجديد الإسلامي، والتجديد الغربي.

الفصل الأول: أصول الفقه ومناهج التأليف فيه

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بأصول الفقه

ويندرج تحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة أصول الفقه ومصادر استمداده

المطلب الثاني: الخصائص العلمية لأصول الفقه

المطلب الثالث: الهدف من وضعه، وأهمية دراسته

المطلب الرابع: مكانته في التراث الفكري الإنساني

المبحث الثاني: مناهج التأليف في أصول الفقه

ويندرج تحته خمسة مطالب:

المطلب الأول: منهج المتكلمين

المطلب الثاني: منهج الفقهاء

المطلب الثالث: منهج المتأخرين

المطلب الرابع: منهج تخريج الفروع على الأصول

المطلب الخامس: المنهج المقاصدي

الفصل الثاني: أزمة العلم الموروث

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: مظاهر الأزمة

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: واقع التأليف

المطلب الثاني: واقع التدريس

المبحث الثاني: أسباب الأزمة

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: الأسباب المباشرة

المطلب الثاني: الأسباب غير المباشرة

الفصل الثالث: الدعوة إلى تجديد أصول الفقه

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: موقف العلماء من الدعوة إلى التجديد

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: موقف الاتجاه المتحفظ من التجديد ومبرراته

المطلب الثاني: موقف الاتجاه الداعي إلى التجديد ودوافعه

المبحث الثاني: أسس التجديد وضوابطه

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: أسس التجديد

المطلب الثاني: ضوابط التجديد

الباب الثاني: التجديد من حيث الشكل

ويشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول: تجديد الأسلوب وطريقة العرض

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المنهجية الحديثة في التأليف الأصولي

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثاني: تقنين أصول الفقه

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثالث: الصياغة التفعيلية لأصول الفقه

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

الفصل الثاني: إعادة قراءة التراث الأصولي

ويشتمل على ستة مباحث:

المبحث الأول: استخدام المنهج الفينومينولوجي في التفسير

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثاني: استخدام الإبستمولوجيا الارتقائية في التفسير

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثالث: إعادة تقويم التراث الأصولي في السياق السياسي والاجتماعي

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الرابع: تحليل آليات تأصيل العلم وتجزئتها

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الخامس: استخدام المناهج الفلسفية واللغوية الحديثة في التفسير

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث السادس: استخدام المنهج التاريخي العلمي في التفسير

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

الفصل الثالث: التجديد من خلال مسألة أو مبحث

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: الإتيان بأقوال جديدة في المسائل الأصولية

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثاني: توصيف اجتهادات الرسول ﷺ ومدى الاعتماد عليها في التشريع

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثالث: اعتماد القرآن الكريم مصدراً وحيداً للتشريع

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الرابع: تفعيل الإجماع الأصولي

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

الفصل الرابع: تجديد منهج التطبيق

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: الاقتصار على القيم الأخلاقية

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثاني: استبعاد مصادر التشريع الإسلامي

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثالث: اعتماد أصول جديدة لتطبيق الشريعة

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الرابع: التنظير لمنهج التطبيق

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

الباب الثالث: التجديد من حيث المضمون

ويشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول: تطوير البحث الأصولي وتوليد العلوم

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: الدعوة إلى استقلالية علم المقاصد

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثاني: الدعوة إلى تطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

الفصل الثاني: إعادة هيكلة علم الأصول

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: مشروع تجديد أصول الفقه عند حسن الترابي

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثاني: مشروع تجديد أصول الفقه عند جمال الدين عطية

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الثالث: مشروع تجديد أصول الفقه عند طه جابر العلواني

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

المبحث الرابع: مشروع تجديد أصول الفقه عند علي جمعة محمد

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

المطلب الثاني: النقد

الفصل الثالث: التجديد في الفكر الأصولي الشيعي (محمد باقر الصدر نموذجاً)

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: تحليل مضمون الدعوة

المبحث الثاني: النقد

الفصل الرابع: مقترح التجديد في أصول الفقه

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: التجديد هدفاً ووسيلة

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: هدف التجديد

المطلب الثاني: وسيلة التجديد

المبحث الثاني: الخطة التنفيذية

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: تجديد أصول الفقه شكلاً

المطلب الثاني: تجديد أصول الفقه مضموناً

الخاتمة: ضمنيتها أهم النتائج التي خلصت إليها، وجملة من التوصيات.

منهج البحث :

استخدمت الدراسة في تناول مباحثها ثلاثة مناهج رئيسية:

أولاً: المنهج الوصفي: اعتمدت عليه في تقويم واقع العلم الموروث، من خلال التعريف الشامل بأصول الفقه، ورصد مظاهر أزمتها وأسبابها؛ باعتبارها الخلفية التي أدت إلى طرح قضية التجديد في أصول الفقه.

ثانياً: المنهج التحليلي: استندت منه في دراسة واقع دعاوى التجديد، ويظهر ذلك في تحديد مفهوم التجديد لدى كل دعوة محل البحث، والباحث على هذه الدعوة، والهدف المراد تحقيقه منها، ثم العرض التفصيلي لمضمون الدعوة التجديدية.

ثالثاً: المنهج النقدي: استخدمته في تقويم دعاوى التجديد - شكلاً ومضموناً - مع التركيز على إبراز فوائد كل دعوة ومآلاتها، ومدى الاستفادة منها في إحداث التجديد المنشود.

ولقد راعيت في بحثي جملة من الأمور:

- ١- الرجوع إلى المصادر الأصلية في البحث ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.
- ٢- التزام الأمانة العلمية في نقل النصوص، ونسبة الأقوال إلى أصحابها.
- ٣- بيان مواضع الآيات القرآنية الكريمة في المصحف الشريف.
- ٤- تخريج الأحاديث النبوية الواردة في ثنايا الرسالة من كتب الحديث المشهورة.

٥- إعداد فهارس علمية وفق الترتيب الآتي:

أ- فهرس الآيات القرآنية.

ب- فهرس الأحاديث النبوية.

ج- فهرس المصادر والمراجع.

د- فهرس الموضوعات.

صعوبات البحث

صادفتني أثناء إعداد هذه الرسالة بعض الصعوبات، تتمثل في الآتي:

١- طبيعة الدراسة، من حيث إنها أول محاولة تتناول قضية التجديد في أصول الفقه بالتأصيل، والتحليل، والنقد؛ مما تطلب جهداً كبيراً واستغرق وقتاً طويلاً في جمع المادة العلمية المتناثرة والتأليف بينها.

٢- ارتباط بعض الأفكار التي طرحتها دعاوى التجديد بعلوم مختلفة، الأمر الذي تطلب جهداً في فهم الدعوى التجديدية، والتعرف على فوائدها واستشراف مآلاتها.

٣- ندرة الدراسات الأكاديمية النقدية - المتعلقة بعلوم الشريعة - التي يمكن الاستفادة من تجربتها.

٤- الأجواء المشبعة بالتوتر والإحباط التي أحاطت بإعداد هذه الرسالة العلمية، خاصة في مرحلتها الأخيرة.

وأخيراً، لا أدعي في بحثي هذا أنني قد وفيت بالمراد، ولكنني اجتهدت على قدر طاقتي لعلّي أوافق الصواب. وأسأل الله تبارك وتعالى، فهو سبحانه خير مسئول وأكرم مأمول، أن يتقبل عملي، وأن يكسوه ثوب الإخلاص، وأن يلهمني الرشd والسداد في عاجل أمري وآجله. إنه وليي، وهو حسبي ونعم الوكيل.

تمهيد

يعد التجديد أحد المفاهيم التي تجاذبتها شتى التيارات والمذاهب الفكرية. ونظراً للخصوصية التي يتميز بها نسق معرفي عن آخر، فإن العمل التجديدي عادة ما يكون مختلفاً؛ منطلقاً وغاية. من هنا تأتي أهمية التعرف على التجديد في التصور الإسلامي، من خلال تأصيل هذا المفهوم، والوقوف على معناه الاصطلاحي، ثم بيان ما يفرقه عن غيره من المصطلحات المشابهة. إضافة إلى إبراز أوجه الاختلاف بين التجديد الإسلامي، والتجديد الغربي.

أولاً: مفهوم التجديد في التصور الإسلامي

يتطلب تأصيل مصطلح التجديد في التصور الإسلامي، الرجوع إلى معناه اللغوي، واستعمالاته في نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة. وذلك على النحو الآتي:

١- التجديد لغة: كلمة التجديد مأخوذة من الفعل «جدد»، يقال: جدد الشيء، أي صار جديداً، وجدده صيّرهُ جديداً، وكذلك أجده واستجده. والجديد نقيض الخلق، والجدة مصدر الجديد، وهي نقيض البلى. يقال: «بلي بيت فلان ثم أجده بيتاً من شعر». ويقال لمن لبس ثوباً جديداً «أبل وأجد وأحمد الكاسي». والأصل في هذا المعنى: القطع، يقال: جددت الشيء، فهو مجدود وجديد، أي مقطوع. ومن هذا قولهم ثوب جديد، وهو في معنى مجدود، أي كأن ناسجه قطعه الآن. وأما فيما لا يقبل القطع، فقد استعمل التجديد بمعنى الإعادة، مثل: تجديد الوضوء أي إعادته، وتجديد العهد أي تكراره تأكيداً^(١).

٢- التجديد في الاستعمال القرآني: لم يرد في القرآن الكريم اسم «التجديد» ولا الفعل «جدد»، لكن جاءت كلمة «جديد» في عدة مواضع بما يفيد معنى البعث، والإحياء، والإعادة. ومن أمثلة ذلك، قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا عِظَمًا وَرَفْنَا أَوْ لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾^(١١) ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾^(١٢) ﴿أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى

(١) انظر: الجوهرى، الصحاح، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ابن منظور،

لسان العرب، د. ط. (بيروت: دار صادر، ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م)، مادة «جدد».

هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٥١﴾ (الإسراء: ٤٩-٥١). فقد دلت هذه الآية على أن تجديد الخلق يعني: بعثه، وإحياءه، وإعادة^(١). كما تكرر هذا المعنى في الآيات التالية: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكَ عَلَى رَسُولٍ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِذَا مَرَّ قَوْمٌ مِّنْكُمْ عَلَىٰ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿٧﴾﴾ (سبأ: ٧) ﴿وَقَالُوا أَأِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ ﴿١٠﴾﴾ (السجدة: ١٠) ﴿أَفَعِيبَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾﴾ (ق: ١٥)، فقد جاءت هذه الآيات في معرض الرد على منكري البعث، وبيّنت أن الله ﷻ لم يعجز عن خلق الناس أول مرة، فكيف يعجز عن إحيائهم مرة ثانية^(٢).

٣- مفهوم التجديد في السنة النبوية: ورد استعمال الفعل من كلمة «تجديد» في بعض الأحاديث النبوية، منها:

أ- روى الطبراني عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله تعالى أن يجدد الإيمان في قلوبكم)^(٣). يشير هذا الحديث إلى أن الإيمان بعد دخوله القلب واستقراره فيه، لا يستمر على حال واحدة، بل يعتريه الضعف والنقصان مثلما يطرأ على الثوب البلى. غير أنه يرجى بالتوجه إلى الله ﷻ بالدعاء أن يتجدد الإيمان؛ فيعود كما كان في أمره الأول، وربما أفضل من ذلك.

ب- روى أحمد بن حنبل عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (جددوا إيمانكم، قيل يا رسول الله: وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله)^(٤). يفيد هذا الحديث أن تجديد الإيمان يتحقق بالإكثار من قول

(١) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط ٣ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ج ١٠، ص ٢٧٤.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، ج ١٧، ص ٨.

(٣) رواه الحاكم في المستدرک، ٤/١، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، ٥٢/١ عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه.

(٤) رواه أحمد في المسند، ٣٥٩/٢، والحاكم في المستدرک، ٢٨٥/٤، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، ٥٢/١، كلهم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

لا إله إلا الله؛ لأنها كلمة التوحيد الدالة على الإيمان. وكلما استحضرها الإنسان قولاً وفعلًا، أعاد تأكيد ما دخل قلبه أول مرة.

ج- روى أحمد بن حنبل عن الحسين بن علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (ما من مسلم ولا مسلمة يصاب بمصيبة فيذكرها وإن طال عهدها - وفي رواية قدم عهدها - فيحدث لذلك استرجاعًا، إلا جدد الله له عند ذلك، فأعطاه مثل أجرها يوم أصيب بها) ^(١). نلمح في هذا الحديث الإشارة إلى معنى التكرار والإعادة، الذي يفيد تجديد الثواب كلما أعيد الاسترجاع.

د- روى أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها) ^(٢). اختلف شراح الحديث في بيان المعنى المراد بتجديد الدين، فمنهم من حمّله على إحياء العمل بالكتاب والسنة، فقال: «هو إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاها» ^(٣). وهناك من جعله مرادفًا لإحياء علوم الدين، فقال: «هو إحياء ما اندرس من أحكام الشريعة وما ذهب من معالم السنن، وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة» ^(٤). يؤيد هذا المعنى أن حديث التجديد جاء في بعض طرقه بلفظ «تعليم الدين» ^(٥). بيد أن من العلماء من ذهب

(١) رواه أحمد في المسند، ٢٠١/١، ورواه بألفاظ قريبة ونفس المعنى الطبراني في الكبير، ٣٣١/٣، وفي الأوسط، ٥ / ١٦١، والحاكم في المستدرک، ٦٨٨/١، ولكن الحاكم رواه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٢) رواه أبو داود في سننه، ١٠٩/٤، والطبراني في الأوسط، ٣٢٤/٦، والحاكم في المستدرک، ٥٦٧/٤ كلهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، د. ط. (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٩٦٩م)، ١١، ص ٣٨٦.

(٤) عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، د. ط. (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، ١٠/١.

(٥) انظر: ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس بمعالي محمد بن إدريس، د. ط. (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٠١هـ)، ص ٤٨.

إلى أن الإحياء يشمل جميع أوجه البر. يقول ابن حجر العسقلاني: «فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا تنحصر في نوع من الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد، إلا أن يدعى ذلك في عمر بن عبد العزيز، فإنه كان القائم بالأمر على رأس المائة الأولى، باتصافه بجميع صفات الخير وتقدمه فيها، ومن ثم ذكر أحمد أنهم كانوا يحملون عليه الحديث. وأما من بعده فالشافعي، وإن اتصف بالصفات الجميلة والفضائل الجمة، لكنه لم يكن القائم بشأن الجهاد والحكم بالعدل»^(١).

٤- التجديد اصطلاحاً: لم يرد في التراث الإسلامي تعريف دقيق للتجديد، لكن بالنظر فيما نقل إلينا من أقوال العلماء، بصدد شرحهم للمعنى المراد بـ: «تجديد الدين» في الحديث السابق ذكره، وكذا في معرض كلامهم عن المجددين، نجد أنهم استعملوا التجديد كمرادف للإحياء والإعادة، مع اختلافهم في الوسيلة التي تتحقق بها هذه العملية^(٢).

وقد حرص بعض المعاصرين على وضع مفهوم للتجديد في التصور الإسلامي، يجلي حقيقته ويميزه عن غيره، مُستلهمًا في ذلك المعنى اللغوي للتجديد، وما نقل من أقوال المتقدمين. يقول جمال سلطان: «التجديد في مجال الفكر أو في مجال الأشياء على السواء أن تعيد الفكرة أو الشيء الذي بلي أو قدم، أو تراكمت عليه من السمات والمظاهر ما طمس جوهره، أن تعيده إلى الحالة الأولى يوم كان أول الأمر. فتجديد الشيء أن تعيده جديداً، وكذلك الفكر والدين»^(٣).

أما محمد عمارة، فقد حرص على إبراز الجهد العقلي الذي تتطلبه عملية التجديد؛ حيث يقول: «التجديد يعني إزالة ما طرأ على الأصول، والكليات، والقسمات

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، د. ط. (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م)، ج ١٣، ص ٢٥٩.

(٢) انظر: محمد سعيد بسطامي، مفهوم تجديد الدين، ط ١ (الكويت: دار الدعوة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ص ١٨-٢٠.

(٣) تجديد الفكر الإسلامي، ط ١ (الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ)، ص ١٣.

الأساسية، مما يتعارض مع روحها ومقاصدها. الأمر الذي يكشف عن نقاء هذه الأصول، ويعيدها بالعقلانية والاجتهاد، كي تفعل فعلها في مستحدثات الأمور وما يستجد في واقع الحياة. ففيه عودة لحقيقة الذات، واستلهاً لعوامل الثبات وقسماته. مع إضافات تعالج الجديد في إطار الأصول الثابتة^(١).

ويؤكد هذا المعنى سيف الدين عبد الفتاح، بقوله: «تشير الدلالة اللغوية لهذه الكلمة أن مفهوم التجديد بوزنه اللغوي - التفعيل - إنما يعبر عن حالة من التواصل والاستمرارية، وبذل الجهد والطاقة. ومن ثم فهو جهد عقلي يهدف إلى تحقيق الارتباط بين شيئين ضعفت الصلة بينهما. وعلى هذا، فإن طبيعة الشريعة الإسلامية من حيث كونها نصوصاً ثابتة تحكم واقعاً متغيراً باستمرار، كونها رسالة صالحة لكل زمان ومكان، تستلزم بذل الجهد الدائم، لوصل الواقع المتغير بالأصل الثابت»^(٢).

يستخلص مما تقدم أن المفهوم العام لمصطلح التجديد في مجال الفكر - وفق الرؤية الإسلامية - يتضمن ثلاث صور ذهنية مترابطة:

الأولى: أن الفكر المراد تجديده قائم ومكتمل البناء، وقد حقق الغرض منه.

الثانية: ظهور عوارض أدت إلى تعطيل وظيفة ذلك الفكر، أو تقليص مجال الاستفادة منه.

الثالثة: إحياء الفكر القديم؛ ببذل الجهد في إزالة ما طرأ عليه من معوقات، مع الاحتفاظ بأصوله.

وقد أشار يوسف القرضاوي إلى هذا المعنى: عندما أكد أن التجديد لا يتغيا أبداً التخلص من القديم، أو محاولة هدمه، بل إنه يحرص على الاحتفاظ بجوهره، وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسين عليه.

(١) تجديد الفكر الإسلامي، د. ط (القاهرة: دار الهلال، د. ت)، ص ١١.

(٢) التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، ط ١ (القاهرة: مكتبة النهضة

ولإيضاح معنى التجديد في المعنويات، ضرب مثلاً له في الماديات، بين من خلاله أن التجديد يقتضي جملة أمور:

أ- الاحتفاظ بجوهر البناء القديم، والإبقاء على طابعه وخصائصه، بل إبرازه والعناية به.

ب- ترميم ما بلي منه، وتقوية ما ضعف من أركانه.

ج- إدخال تحسينات عليه لا تغير من صفته، ولا تبدل من طبيعته^(١).

وهذا ما عبر عنه بقوله: «التجديد جمع بين القديم النافع والجديد الصالح، وانفتاح على العالم دون الذوبان فيه»^(٢).

ثانياً: تمييز التجديد عن المصطلحات ذات الصلة

توجد مصطلحات ذات علاقة وثيقة بعملية التجديد، مثل: التجدد، والإحياء، والاجتهاد؛ مما جعل بعض الباحثين يستعملها باعتبارها مرادفة للتجديد، في حين فرق آخرون بينهما.

١- الفرق بين التجديد والتجدد:

يرى بعض المعاصرين أن معنى التجدد يختلف عن التجديد: من حيث إنه يستعمل للدلالة على مجموع التحولات والتطورات - إيجابية كانت أم سلبية - التي تطرأ تلقائياً على المنظومات الفكرية، نتيجة تغير الأحوال الاجتماعية، وتبدل السياقات والتراكمات التاريخية. أما التجديد فهو خطة واعية - فردية أو جماعية - لوضع التجدد ضمن منظور معقول ومنسق بما يحقق فاعليته^(٣).

(١) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ط١ (القاهرة: دار الصحو، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م)، ص ٢٧-٢٨.

(٢) لقاءات وحوارات حول قضايا الإسلام والعصر، ط١ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٢م)، ص ٨٥.

(٣) انظر: برهان غليون، «فلسفة التجدد الإسلامي»، الاجتهاد، العددان ١٠، ١١ (شتاء وربيع العام ١٤١١هـ / ١٩٩١م): ص ٣٢٧-٣٢٨.

وكذا في مجال العلوم، فإن التجدد يستعمل للتمييز بين مرحلتين - سابقة ولاحقة - في تكامل العلم. ويكون ذلك بظهور مسائل جديدة خلال حركة العلم وتطورات التاريخة، مما يجعل كل مرحلة فيه جديدة بالنسبة للدورة السابقة، وقديمة بالقياس إلى الدورة اللاحقة. أما التجديد، فإنه يتحقق بتحديث أهم الأضلاع المعرفية للعلم دون تغيير موضوعه؛ لأن ذلك يستلزم ظهور علم جديد^(١).

٢- الفرق بين التجديد والإحياء:

استعمل كثير من المحدثين لفظ «الإحياء» باعتباره مرادفاً للتجديد^(٢). وهذا ما سار عليه رواد الدعوة إلى إعادة عرض أصول الفقه وفق المنهجية الحديثة في التأليف. ويظهر ذلك في قول عبد الوهاب خلاف: «وهذا كتابي في علم أصول الفقه، قصدت به إحياء هذا العلم وإلقاء الضوء على بحوثه»^(٣). ويعد هذا المنحى امتداداً لما درج عليه المتقدمون، كأبي حامد الغزالي في كتابه: «إحياء علوم الدين».

لكن هناك من فرق بين التجديد والإحياء؛ من حيث إن العمل التجديدي يتطلب جهداً أعمق وأدق مما يحتاجه العمل الإحيائي؛ إذ لا يمثل هذا الأخير سوى مرحلة تمهيدية في طريق التجديد. يقول حسن الترابي: «إحياء الدين هو كسب تاريخي ينهض بأمر الدين بعد فترة، بعثاً لشعاب الإيمان الميتة في النفوس بتطاول الآماد وقسوة القلوب، من خلال التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظاً للفكر الخامل والعلم الضائع؛ بنشر أصول الشريعة وعلوم التراث. فحركة الإحياء بعثاً للروح ويقظة للعلم، ونهضة للعمل، تتصوب نحو الدين لترتفع به نحو كمالات الدين، فتقاربه بأتم ما يوفق إليه الله تعالى. وأما التطوير - فيما أقصد - فهو كسب تاريخي أعظم مما يبلغه مجرد إحياء الدين بالبعث والإيقاظ والإثارة؛ لأنه يكيف أصول الدين التاريخية لتطور جديد في ظروف الحياة، وينهض بالدين، فهو كسب

(١) انظر: أحمد قراملكي، «التجديد في علم الكلام»، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٤ (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م): ص ١٢٤، ١٣٩.

(٢) انظر: زكي الميلاد، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، ط ١ (بيروت: دار الصفوة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ص ٥٥.

(٣) علم أصول الفقه، ط ٢ (الجزائر: الزهراء للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م)، ص ٨.

يثيري معانيه ويؤكد وقعه بوجه جديد. ويستصحب هذا التجديد جهداً نفسياً، وفكرياً، وعملياً زائداً، تتولد عنه مواقف إيمان وفقه وعمل، مصوبة نحو ابتلاءات ظرفية جديدة، ناشئة عن انفعال وجداني، واجتهاد عقلي واقعي...»^(١).

ومما يؤيد هذه التفرقة بالنسبة لأصول الفقه، أن نشر الكتب القديمة، وتحقيقها، وكذا التأليف الرامي إلى تيسير العلم كلها جهود اندرجت في إطار إحياء التراث الإسلامي. أما الدعوة إلى التجديد في أصول الفقه - كما سيأتي معنا - فإنها تعرض وجهة نظر أعمق في التعامل مع العلم الموروث، يستعيد بها فاعليته كأداة منهجية قادرة على مواجهة المحدثات.

٢- الفرق بين التجديد والاجتهاد:

إن للتجديد علاقة وثيقة بالاجتهاد الفقهي بمعناه الاصطلاحي، وهو: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط»^(٢). ويبدو ذلك جلياً عند جلال الدين السيوطي في أرجوزته المسماة: «تحفة المهتدين بأخبار المجددين» التي جاء فيها: «منا عليها عالماً يجدد دين الهدى لأنه مجتهد»^(٣). وكذا في قوله: «لكن الذي ينبغي أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلاً واحداً مشأراً إليه في كل فن من هذه الفنون وهو المجتهد»^(٤).

وقد برز التجديد - في الفكر الإسلامي الحديث - كمعنى مستقل عن الاجتهاد الفقهي لدى رفاة الطهطاوي؛ وذلك بصدد بيانه لمراتب الاجتهاد والتجديد، إذ يقول: «ولا شك أن مرتبة التجديد كمرتبة الاجتهاد متفاوتة»^(٥). كما أشار إلى أن المجدد للدين قد يكون من المجتهدين، أو من المقلدين عملاً بعموم الحديث^(٦).

(١) الدين والتجديد، د. ط. (تونس: دار الراية، د.ت)، ص ١٩.

(٢) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط ٢ (الغردقة: دار الصفوة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ج ٦، ص ١٩٧.

(٣) انظر: العظيم آبادي، عون المعبود، ج ١١، ص ٣٩٢.

(٤) الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، د. ط. (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت)، ص ٧٩.

(٥) القول السديد في الاجتهاد والتجديد، ط ١ (القاهرة: مطبعة وادي النيل، ١٢٨٧هـ)، ص ١٢.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٧.

لكن الملاحظ أن بعض المحدثين جعل التجديد مرادفاً للاجتهاد بمفهومه العام «الاجتهاد المفتوح»؛ من حيث هو جهد عقلي في اكتناه حقائق التشريع الإسلامي، أو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية^(١). وبالنظر إلى التجديد كعملية مرتبطة بعلم معين نجد أنها لا تتحقق إلا باجتهاد في ذلك العلم، مما يجعل التجديد في النهاية نتاجاً للاجتهاد.

ثالثاً: الفرق بين التجديد الإسلامي والتجديد الغربي

يمثل التجديد باعتباره قضية فكرية، أحد المفاهيم التي تنازعها شتى التيارات والمذاهب على اختلاف مشاربها وتنوع روافدها؛ إذ لا تكاد فلسفة تخلو من بحث لفكرة التجديد، سواء أكان تحت هذا المسمى أم غيره، كالحداثة، والتطوير، والمعاصرة، والتغيير...^(٢).

وانطلاقاً من أن المصطلحات يمكن أن تتحد اسماً وتفترق مضموناً من نسق معرفي لآخر؛ نتيجة اختلاف الملابس التي أحاطت بالسياق الحضاري الذي نشأ فيه كل نسق؛ مما يؤدي بالضرورة إلى اختلاف في الأهداف والغايات. من هنا تأتي أهمية إبراز الفرق بين التجديد في التصور الإسلامي، والتجديد في المفهوم الغربي. حيث ينتمي الأول إلى نسق معرفي هو محصلة التفاعل بين كتاب الوحي وكتاب الكون بكل امتداداته، مما يجعل الدين منطلقاً وغاية في العملية التجديدية. أما الثاني، فيحكمه نسق معرفي تشكل من خلال خبرة تاريخية، اصطفت بذلك الصراع الحاد بين الكنيسة الكاثوليكية، وسلطة المعرفة والعلم والعقل. مما دفع بهذا الطرف - باسم التجديد - إلى مواجهة ممارسات الكنيسة؛ وذلك بالبحث عن سلطة مرجعية

(١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، ط ٢ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٨م)، ص ٢٠٦-٢٠٧، عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، د. ط (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م)، ص ٩، عمر عبيد حسنة، رؤية في التغيير، ط ١ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ص ٣٦-٣٧.

(٢) انظر: سيف الدين عبد الفتاح وآخرون، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ط ١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ج ٢، ص ٣١٠.

لا تتجاوز الكنيسة فحسب، بل جميع الأطروحات الدينية، وهو ما أفصحت عنه فلسفة التنوير التي تأسس عليها الإحياء الأوربي، والنهضة الأوربية الحديثة^(١).

لقد ظهر مصطلح التجديد في الفكر الغربي كمرادف للعصرانية، وهي وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة، يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة. ويطلق هذا المصطلح بصفة خاصة على حركة داخل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ظهرت في أواخر القرن (١٩م). كما يستخدم لوصف النزعات التحررية المشابهة في البروتستانتية، وكذا اليهودية^(٢).

وتعود نشأة هذه الحركة التجديدية إلى ثلاثة عوامل رئيسية:

- ١- أن التقدم العلمي الهائل أعطى تصوراً جديداً للكون، مخالفاً لما تضمنه اللاهوت المسيحي. الأمر الذي دفع ببعض رجال الدين إلى محاولة التوفيق بين المعارف الحديثة وعقائد الدين، على ضوء العلم وما تضمنه من فلسفات جديدة.
- ٢- أن التوسع الكبير الذي شهدته الدراسات الدينية المقارنة، أدى إلى ظهور نظريات وفلسفات عن أصل الدين وتطوره. فتدعمت بذلك الدعوة إلى نقد الكتاب المقدس، وتعديل ما تضمنه من تعاليم^(٣).
- ٣- أن إخضاع التوراة والإنجيل لمنهج النقد التاريخي، كشف عن تناقضات في رواياتها، واختلاف في أسلوبها، مما أثار تساؤلات عما إذا كانت - حقيقة - كُتِباً مقدسة، موحاة من الله، أم إنها من وضع البشر.

(١) انظر: محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، ط١ (القاهرة: دار الشروق،

١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ص ٢٢٣-٢٢٤، زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات

المستوردة: الحداثة والأصولية، ط١ (القاهرة: دار الأنصار ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ص ١٥-

١٧، سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم، ج٢، ص ٣٥٧.

(٢) انظر: مفهوم تجديد الدين، ص ٩٦-٩٧.

(٣) انظر: جون راندال، تكوين العقل الحديث، نقلاً عن مفهوم تجديد الدين، ص ١٠٥-١٠٦.

وقد شارك في هذه الدراسات بعض اللاهوتيين، وسلموا بنتائجها التي كانت باعثاً لهم على ضرورة إحداث تغيير جذري في التعاليم الدينية.

وبناء على ما تقدم، يمكن القول أن الفرق الجوهرية بين التجديد الإسلامي والتجديد الغربي، يكمن في المعيار الذي به تقوم الأفكار والظواهر، ففي حين تشكل أصول الدين وثوابته، محور انطلاق التجديد الإسلامي، وغايته التي يسعى لتحقيقها في واقع نسبي متغير؛ مما يجعل التجديد يحمل معنى الاستمرار، نجد التجديد في الرؤية الغربية يحمل معنى الهدم، والانحياز لكل جديد أيّاً كان مضمونه؛ وذلك لأنه محاولة للتكيف مع المتغيرات في إطار نسبية القيم، حيث لا يلتفت إلى علاقة الثابت بالمتغير؛ إذ جميع القيم يعترها التحول والتبدل.

ومنشأ هذا الاختلاف بين الرؤيتين، أن النسق المعرفي الغربي - في تطوره الأخير - قام على إسقاط فكرة الإله من دائرة الاعتبار العلمية؛ مما أدى إلى نفي وجود مصدر معرفي مستقل عن المصدر المعرفي البشري، المبني على الواقع المشاهد أو المحسوس. أما النسق المعرفي الإسلامي، فقد ظل دائماً يتحرك من نقطة ثابتة «الوحي» يعود إليها، ويتفاعل معها لتشييد عمارته الحضارية^(١).

الباب الأول

مدخل إلى التجديد في أصول الفقه

الفصل الأول : أصول الفقه ومناهج التأليف فيه

الفصل الثاني : أزمة العلم الموروث

الفصل الثالث : الدعوة إلى تجديد أصول الفقه

الفصل الأول: أصول الفقه ومناهج التأليف فيه

المبحث الأول: التعريف بأصول الفقه

إن من المقدمات الأساسية التي ينبغي أن تنطلق منها الدعوة إلى تجديد أصول الفقه: هو تصورهما العميق والدقيق للمبادئ التي يقوم عليها هذا العلم، وبها يتميز عن غيره. ويمكن إجمال مبادئ أصول الفقه في بيان حقيقته ومصادر استمداده، وخصائصه العلمية، والهدف من وضعه وأهميته دراسته. إضافة إلى إبراز مكانته في التراث الفكري الإنساني. وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: حقيقة أصول الفقه ومصادر استمداده

أولاً: حقيقة أصول الفقه: يعرف أصول الفقه بمعناه اللقبى بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»^(١). أو هو «علم بقواعد يتوصل بها إلى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها»^(٢). وقد تظن المعاصرون إلى الطبيعة المنهجية لعلم الأصول، فحرص بعضهم على إبراز هذا الجانب في تعريفه، فقال: «هو المنهج العلمي الذي لا بد منه للتعرف على المصادر الشرعية للأحكام، ثم لاستنباط الأحكام الفقهية منها، على الوجه الصحيح»^(٣).

أما موضوعه: فهو الأدلة الإجمالية من حيث ما يثبت بها من الأحكام الكلية^(٤). مما يعني أن الأصولي لا يبحث في الأدلة من حيث ثبوتها، كتواتر القرآن وكونه معجزاً... وإذا تعرض لذلك، فليس مقصوداً بالذات، بل هو من قبيل المقدمات. ورغم الارتباط الوثيق بين الفقه وأصوله، إلا أن اختلاف الموضوع، قد أدى إلى استقلال

(١) البيضاوي، منهج الوصول إلى علم الأصول، د.ط (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت)، ص ١.

(٢) اللكنوي الأنصاري، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ط ١ (مصر: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٢هـ. تصوير: بيروت، ط ٢، دار الكتب العلمية)، ج ١، ص ١٤.

(٣) محمد سعيد رمضان البوطي، مباحث الكتاب والسنة، د.ط (سوريا: مطبعة جامعة دمشق، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٩.

(٤) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق: أبو مصعب البدري، ط ١ (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص ٢٢.

العلمين على مستوى الوظيفة؛ فانحصرت مهمة الأصولي في البحث عن القواعد الكلية والأدلة الإجمالية، من حيث دلالتها على الأحكام. بينما اقتضت مهمة الفقيه على البحث في الأدلة الجزئية، باستخدام القواعد الأصولية، للتوصل إلى الأحكام الشرعية العملية من الأدلة الجزئية المتعلقة بمسألة بخصوصها والدالة على حكم معين^(١). وهذا الاختلاف في الوظيفة، لا يحيل الجمع بينهما في شخص واحد.

ويمكن رسم الهيكل العام لمضمون أصول الفقه من خلال التقسيم الذي أورده الغزالي للمباحث الأصولية، حيث حصرها في أربعة أقطاب هي: الثمرة، والمثمر، وطرق الاستثمار، والمستثمر. وأدرج تحتها شتى المسائل والموضوعات المتعلقة بها.

يقول الغزالي: «اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، لم يخف عليك أن المقصود معرفته كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام، فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة لها صفة وحقيقة في نفسها، ولها ثمرة، ومستثمر، وطرق الاستثمار. والثمرة هي: الأحكام، أعني الوجوب، والندب، والكراهة، والإباحة، والحسن والقبح، والقضاء والأداء، والصحة والفساد، وغيرها. والمثمر هي: الأدلة، وهي ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع فقط. وطرق الاستثمار، وهي وجوه دلالة الأدلة. وهي أربعة: إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومتها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها. والمستثمر هو المجتهد، ولا بد من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه، فإذا جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب: القطب الأول: في الأحكام، والقطب الثاني: في الأدلة، والقطب الثالث: في طرق الاستثمار، والقطب الرابع: في المستثمر»^(٢). وقد دافع عن سلامة تبويبه، وأفرد لذلك مبحثاً بعنوان: «بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة في علم أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة».

(١) انظر: ابن النجار الفتوح، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد،

د. ط. (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٣١٨هـ/١٩٩٧م)، ج ١، ص ٣٦، ٤٢، علي حسب الله،

أصول التشريع الإسلامي، د. ط. (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، ص ٥.

(٢) المستصفي من علم الأصول، ط ١ (مصر: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٢هـ. تصوير: بيروت،

ط ٢، دار الكتب العلمية)، ج ١، ص ٨.

وفيما يلي بيان موجز للمادة الأصولية كما أوردها الغزالي في المستصفى:

مقدمة في مدارك العقول:

١- الحد: حيث تناول البحث في القوانين، ثم في الامتحانات للقوانين (حد الحد، وحد العلم، وحد الواجب).

٢- البرهان: حيث تناول البحث في السوابق (دلالة الألفاظ على المعاني، والنظر في المعاني المجردة، وأحكام المعاني المؤلفة) ثم في المقاصد (صورة البرهان، ومادته) ثم في اللواحق.

وتعد هذه المقدمة من علم المنطق، لكنها صالحة لكل علم وليست قاصرة على أصول الفقه.

القطب الأول: الثمرة أو الحكم

١- حقيقته: حيث يبحث الحسن والقبيح، والإباحة الأصلية.

٢- أقسام الأحكام: حيث يبحث في الواجب، والمحذور، والمباح، والمندوب، والمكروه.

٣- أركان الحكم: حيث يبحث في الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، ونفس الحكم.

٤- سبب الحكم: حيث يبحث في الأسباب، والصحة والبطلان والفساد، والأداء والقضاء والإعادة، والعزيمة والرخصة.

القطب الثاني: أدلة الأحكام

١- الكتاب: حيث يعالج مختلف الموضوعات الأصولية المتعلقة بالقرآن الكريم. بما في ذلك الناسخ والمنسوخ.

٢- السنة.

٣- الإجماع.

- ٤- العقل كدليل على نفي الحكم، والاستصحاب.
- كما تناول ضمن هذا القطب، ما عده أصولاً موهومة، وهي:
 - ١- شرع من قبلنا.
 - ٢- قول الصحابي.
 - ٣- الاستحسان.
 - ٤- الاستصلاح.

القطب الثالث: كيفية استثمار الأحكام

- مقدمة: تناول فيها مبدأ اللغات، والأسماء اللغوية، والأسماء العرفية، والأسماء الشرعية، والكلام المفيد، وطريق فهم المراد من الخطاب، والحقيقة والمجاز.
- ١- النظر في الصيغة وكيفية الاستدلال بالصيغة: حيث يبحث في المجل والمبين، والظاهر والمؤول، والأمر والنهي، والعام والخاص.
 - ٢- ما يقتبس من الألفاظ الفحوى والمفهوم: حيث يبحث في الاقتضاء والإشارة، وفهم التعليل، وفهم غير المنطوق والمفهوم.
 - ٣- كيفية الاستثمار من الألفاظ المعنى والمعقول: حيث يبحث في إثبات القياس، وطريق إثبات علة الأصل، وقياس الشبه، وأركان القياس وشروطها.

القطب الرابع: حكم المستثمر

- ١- الاجتهاد.
- ٢- التقليد والاستفتاء.
- ٣- الترجيح.

إن هذه الأقطاب الأربعة التي تكلم عنها الغزالي، هي في الحقيقة جواب عن أسئلة شغلت الفكر الأصولي، فأجلاها في صورة بناء معرفي ذي طبيعة مركبة من الشرع والعقل، هو أصول الفقه الذي وصفه الغزالي في قوله: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه

العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»^(١).

وعن طريق أصول الفقه استطاع العلماء حل إشكالية أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وأنه لا تخلو واقعة عن حكم من أحكام الله تعالى، متلقى من قاعدة الشرع. ويحسن التنبيه إلى أن القول بتناهي النصوص إنما هو باعتبار الظاهر؛ لأن فهم النصوص، وكيفية تطبيقها، وحسن استثمارها لا ينفد ما دام هناك عقل مبدع يتفاعل مع النص ويعيش الواقع. يقول الجويني: «فهي إذن - أي النصوص - متناهية الأصول غير متناهية الجدوى والفوائد. وهذا قد يحسبه الفطن المبتدئ متناقضاً»^(٢).

ثانياً: مصادر استمداد علم الأصول: يتميز أصول الفقه بتعدد روافده العلمية؛ حيث استلهم قواعده ومسائله من ثلاثة علوم أساسية: علم الكلام، اللغة العربية، الفقه. يقول الجويني: «فأصول الفقه مستمدة من الكلام، والعربية، والفقه. والكلام نعني به معرفة العالم، وأقسامه، وحقائقه، ومحدثه، والعلم بمحدثه وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه، وما يجوز في حقه، والعلم بالنبوت، وتميزها بالمعجزات عن دعاوى المبطلين، وأحكام النبوت، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع. ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حد، وهو يستمد من الإحاطة بالميز بين العلم وما عداه من الاعتقادات، والعلم بالفرق بين البراهين والشبهات، ودرك مسالك النظر. ومن مواد أصول الفقه: العربية، فإنها تتعلق طرف صالح منه بالكلام على مقتضى الألفاظ، ولن يكون المرء على ثقة من هذا الطرف حتى يكون محققاً مستقلاً باللغة العربية. ومن مواد الأصول، الفقه؛ فإنه مدلول الأصول، ولا يتصور درك الدليل دون درك المدلول، ثم يكفي الأصولي بأمثلة من الفقه يتمثل بها في كل باب من أصول الفقه»^(٣).

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٣.

(٢) البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، ط ٣ (المنصورة: دار الوفاء،

١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج ٢، ص ٤٨٥ - ٤٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٧ - ٧٨، ف ١ - ٤.

وقد استفاد علم الأصول من مصطلح الحديث وعلم الجرح والتعديل في التعرف على الأخبار وطرقها وترجيحاتها. كما تأثر بالمنطق الأرسطي، الذي بدأ الأصوليون في القرن (٤هـ) باستخدام طرائقه ومصطلحاته في الاستدلال، وترتيب المقدمات للوصول إلى نتائج. يقول عبد الوهاب أبو سليمان: «تأثر الأصوليون تأثراً واضحاً بطريقة علماء المنطق والفلسفة في إيجاد معان مضبوطة محددة للمصطلحات العلمية الخاصة بعلم الأصول بما يسمى بالتعريفات «الحدود»، ووضعها في قوالب، واختصاصها بمقاييس المنطق، الأمر الذي لم يكن معهوداً في مؤلفات الأصوليين قبل هذا القرن، إذ كان يكتفى فيها بالوصف أو الاعتماد على الإدراك الشائع لمعانيها»^(١).

لكن استمداد أصول الفقه من عدة علوم، لم يفقده خصوصيته واستقلالته، ولم يحوله إلى علم بياني - كما توهم بعضهم - تفني عنه معرفة العلوم المستمد منها. يقول بدر الدين الزركشي: «فإن قيل: هل أصول الفقه إلا نبذ جمعت من علوم متفرقة؟ نبذة من النحو، كالكلام في معاني الحروف التي يحتاج الفقيه إليها، والكلام في الاستثناء، وعود الضمير للبعض، وعطف الخاص على العام ونحوه، ونبذة من علم الكلام، كالكلام في الحسن والقبح، وكون الحكم قديماً، والكلام في إثبات النسخ على الأفعال ونحوه. ونبذة من اللغة، كالكلام في موضوع الأمر والنهي، وصيغ العموم، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، ونبذة من علم الحديث كالكلام في الأخبار، فالعارف بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه في شيء من ذلك، وغير العارف بها لا يغنيه أصول الفقه في الإحاطة بها، فلم يبق من أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع، والقياس، والتعارض، والاجتهاد، وبعض الكلام في الإجماع من أصول الدين أيضاً، وبعض الكلام في القياس والتعارض مما يستقل به الفقيه، ففائدة أصول الفقه بالذات - حينئذ - قليلة.

فالجواب: منع ذلك، فإن الأصوليين دققوا النظر في أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة، ولا اللغويون، فإن كلام العرب يتسع، والنظر فيه يتشعب. فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي

(١) الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية، ط١ (بيروت: دار الشروق، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)،

الفصل الأول: أصول الفقه ومناهج التأليف فيه

باستقراء زائد على استقراء اللغوي. مثاله: دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، و«لا تفعل» على التحريم، وكون «كل وأخواتها» للعموم ونحوه. مما نص هذا السؤال على كونه من اللغة، لو فتشت لم تجد فيها شيئاً من ذلك غالباً، وكذلك في كتب النحاة في الاستثناء من أن الإخراج قبل الحكم أو بعده، أو غير ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها من كلام العرب باستقراء خاص، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، وسيمر معك في هذا الكتاب العجب العجيب»^(١).

ونجد هذا المعنى مؤكداً في قول الجويني: «وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رياناً من النحو واللغة، ولكن لما كان هذا النوع فتناً مجموعاً ينتحى ويقصد، لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه، وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن، واعتنوا في فتنهم بما أغضله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان، وظهور مقصد الشرع...»^(٢).

وقد بحث العلماء - قديماً وحديثاً - مسألة تداخل العلوم وتفاعلها، وأقروا بمشروعيتها. يقول طه عبد الرحمن: «لم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقروا بمشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية. وقد يساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض، وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر»^(٣).

إن معنى الاستمداد بالنسبة لأصول الفقه يظهر في أمرين:

١- تأصيل مسائل أصول الفقه من العلوم المستمد منها؛ لأن مسائل الدلالات، وقضايا السنة، والإجماع، وحجية القراءات الشاذة ونحوها، تحتاج لفهمها واختيار الحكم المناسب بشأنها، إلى دراسة أصول تلك المسائل في علوم الاستمداد والإدراك العميق لأساسها؛ لكي لا يخرج الأصولي عن الفهم

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ط ٢، ج ١، ص ١٣-١٤.

(٢) البرهان، ج ١، ص ١٣٠، ف ٧٩.

(٣) تجديد المنهج في تقويم التراث، ط ١ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م)، ص ٩٠.

الصحيح، أو المنظومة المتكاملة للرؤية التفصيلية لتلك المسائل في العلوم الأصلية. يقول عبد القادر العروسي: «ومعرفة أصل المسألة، ومنشأ الخلاف ذو فائدة جلية لمن أراد معرفة حقائق الأشياء؛ لأن طالب العلم ما لم يحط علماً بأصل المسألة، وأصل ما تولدت عنه يبقى في حيرة ولبس»^(١).

٢- أهمية العلوم المستمد منها لدارس الأصول حيث إنها تبني الخلفية والبيئة التي تتحرك ضمنها مسائل الأصول، حتى في المساحة التي لم تكن أصلاً مباشراً لمسألة بعينها. إن دراسة تلك العلوم بصورة كلية شاملة تبني الذهن الأصولي، وتعين مأخذه الصافي وتؤكد خلفيته العلمية.

ويبدو أن هذا المعنى ليس مختصاً بأصول الفقه؛ لأن العلماء ما جعلوا الاستمداد من المبادئ العشرة، إلا تحقيقاً لهاتين الفائدتين: بناء الخلفية، وتأسيس المسائل لكل علم.

المطلب الثاني: الخصائص العلمية لأصول الفقه

بالتأمل في علم الأصول وتحليل مباحثه، يمكن استخلاص جملة من الخصائص العلمية:

أولاً: الطبيعة المنهجية: يتسم أصول الفقه بأنه ذو طبيعة منهجية، تميزه عن غيره من العلوم النصية أو الموضوعية؛ حيث يعنى ببيان مصادر الأحكام وحجيتها، ومراتبها في الاستدلال. كما يرسم مناهج الاستنباط، ويبحث في الاجتهاد وشروطه. فهو - مثلاً وصف - بمثابة «قانون كلي يرجع إليه المجتهدون عند استنباط الأحكام، وميزان يحتكمون إليه للتمييز بين الصواب والخطأ في فتاواهم»^(٢).

هذه الحقيقة لم تغب عن نظر الفارابي - أول مصنف للعلوم في الفكر الإسلامي - الذي جعل من أصول الفقه «صناعة بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضح الشريعة بتحديد على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد

(١) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ط ١ (جدة: دار حافظ، ١٤١٠هـ)، ص ٧.

(٢) انظر: فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، د ط (القاهرة: المكتبة العلامة،

والتقدير»^(١). وقد نبه إلى هذا بعض المحدثين، كمصطفى عبد الرزاق في كتابه: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، وكذا علي سامي النشار في كتابه: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام».

كما أشار فهمي محمد علوان إلى هذه الخصيصة في قوله: «غلب على علم الأصول الطابع المنهجي، فأصبح يقوم بدور المنطق بالنسبة إلى علم الفقه، والعلاقة بينهما هي علاقة النظرية بالتطبيق. فإذا كان علم المنطق يدرس عملية التفكير مهما كان مجالها. ويحدد النظام العام الذي يجب أن تتبعه لكي يكون التفكير سليماً، فإن علم الأصول يعلمنا كيف ننهج في الاستدلال، بوصفه عملية تفكير لكي يكون الاستدلال صحيحاً، وكيف نستنبط الأحكام من مصادرها»^(٢).

ثانياً: النزعة العقلية: يمثل أصول الفقه أنموذجاً من البناء المعرفي ذا طبيعة مركبة من الشرع والعقل، تعبر عن وجود حوار للعقل مع النص. ومما يؤكد النزعة العقلية لعلم الأصول، صلته الوثيقة بالعلوم العقلية، كالمنطق، والجدل. مما جعل مصطفى عبد الرزاق يؤكد على أهمية دراسة الاجتهاد بالرأي - بالنسبة للباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية - لأنه أول ما ثبت من النظر العقلي عند المسلمين، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو أصول الفقه. وقد حاول إبراز مدى عقلانية هذا العلم، بعرض حجج عقلية وتاريخية، ثم انتهى إلى الدعوة بضم أصول الفقه إلى الفلسفة الإسلامية^(٣).

ثالثاً: النزعة العملية: إن الطبيعة العقلية لأصول الفقه، لم تجعل منه علماً نظرياً بحتاً لا صلة له بالواقع. ومما يؤكد هذا أن العلماء تكلموا في الأحكام الشرعية عن مستويات ثلاثة:

(١) إحصاء العلوم، د. ط. (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٨م)، ص ١٠٧.

(٢) القيم الضرورية ومقاصد الشريعة، ط ١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م)،

ص ٧.

(٣) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط ٣ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،

١٩٦٦م). ص ٢٧.

- أ- مستوى الفقه: وهو معرفة الحكم الشرعي فقط.
- ب- مستوى الفتوى: وهو معرفة الحكم الشرعي والواقع المطبق فيه، من غير تأثير فيه.
- ج- مستوى القضاء: وهو معرفة الحكم الشرعي والواقع المطبق فيه، مع القدرة على التغيير فيه^(١).

ونظراً لصلة علم الأصول بالواقع، كانت النزعة العملية إحدى خصائصه البارزة. يقول فهمي محمد علوان: «نجد أن علماء أصول الفقه قد تميزوا بخاصية تختلف عن الفلاسفة وعلماء الكلام والصوفية، وهي الميل تجاه الفكر العلمي، وربما كان هذا الاتجاه هو السبب المباشر لعداء الفقهاء لكل من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، الذين يميلون نحو الأفكار النظرية المجردة والجدل اللفظي. أما علماء أصول الفقه، فيتجهون نحو الواقع المباشر... لأنه علم تشريعي يتطلب البساطة في الفكر ومخاطبة الذوق الفطري، أو الحس المشترك بقواعد هذا التشريع»^(٢).

ومن المظاهر التي تبرز النزعة العملية لأصول الفقه مبحث القياس، خاصة مسالك العلة ودورها في إرساء قواعد المنهج التجريبي. يقول محمد سليمان داود: «إن نظرية القياس الأصولي هي المناهج التجريبية الحديثة التي يفتخر بها الفلاسفة المحدثون في أوروبا أمثال: فرنسيس بيكون، وجون استيوارت ميل. هدف الأصوليون المسلمون من وضعها حل مسائل عملية ملحة في الشريعة الإسلامية، تقوم على التجربة العملية، أي على ما هو واقع فعلاً في الأعيان، وليس ما هو مقدر في الأذهان»^(٣).

كما أشار إلى هذا المعنى محمد إقبال في قوله: «إن هذه الثورة العقلية على الفلسفة اليونانية، لتتجلى في كل ميدان من ميادين الفكر، لكن تبدو على أوضح ما يكون من التحديد وأوفاه في نقد المسلمين للمنطق اليوناني. وقد كان هذا أمراً طبيعياً:

(١) انظر: صديق حسن خان، الحثي في آداب المفتي، طبع الهند على مطبعة الحجر، د.ت: القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ص ٣٠.

(٢) القيم الضرورية ومقاصد الشريعة، ص ٥٩.

(٣) نظرية القياس الأصولي، منهج تجريبي إسلامي: دراسة مقارنة، د.ط (القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٤م)، ص ٢٢٨.

لأن عدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحتة، معناه التماس طريقة لإفادة العلم على وجه أقرب إلى اليقين. وهكذا قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظري المجرد. فالزعم بأن أوربا هي التي استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ^(١). ومن هنا، فلا غرابة أن بعض العلماء قد شدد النكير على من يدرس علم الأصول، دون أن يعمل قواعده في الاجتهاد. يقول السيوطي: «يا مقلد، ويا من يزعم أن الاجتهاد قد انقطع وما بقي مجتهد، لا حاجة لك في الاشتغال بأصول الفقه، ولا فائدة في أصول الفقه إلا لمن يصير به مجتهداً، فإذا عرفه ولم يفك تقييداً، فإنه لم يصنع شيئاً، بل أتعب نفسه وركب على نفسه الحجة في المسائل، وإن كان يقرؤه لتحصيل الوظائف وليقال...، فهذا من الويال»^(٢).

المطلب الثالث: الهدف من وضعه وأهميته دراسته

أولاً: الهدف من وضع علم الأصول:

بالتأمل في الأسباب التي دفعت الشافعي إلى تدوين أصول الفقه، وبمراعاة الاختلافات التي كانت تعج بها الحياة الفكرية والسياسية. يمكن القول أن الهدف من وضع أصول الفقه، يتلخص في أمرين:

- ١- حماية النص الشرعي: تمثل القواعد الأصولية ضوابط للعقل في تعامله مع النقل. لذا، فإن الأمر الأول الذي تغيا الشافعي تحقيقه بوضع أصول الفقه، هو حماية النص الشرعي من الانحراف - فهماً وتطبيقاً - عن مقصد الشارع. وقد أشار إلى هذا المعنى عبد المجيد الصغير في قوله: «إن اجتماعيات المعرفة في الإسلام تفرض علينا القول بأن سبب نشأة علم الأصول مع الشافعي، ليس راجعاً إلى مجرد فساد ملكة اللسان أو نسيان أسباب النزول، بقدر ما هو راجع بالأولى إلى هدف أساسي وملح، وهو إنقاذ النص المؤسس للشرعية في الإسلام من محاولات الاستغلال والتوظيف التي ظهرت باسم المصلحة

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، تحقيق: خليل الميس،

ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص ١٥٣.

أو لأي اعتبار ذاتي آخر، غالباً ما يكون مصدره المالك لقوة السيف والرقاب، والراغب في المزيد وفي التبرير لكل ذلك...»^(١).

ومن هنا، عد علم الأصول المنهج الضابط لحركة الاجتهاد الفقهي، فهماً للنصوص وتزيلاً للأحكام الشرعية على الواقع المعيش. يقول تاج الدين السبكي: «فقد خطا الإمام الشافعي بكتابه هذا - يقصد الرسالة - خطوات واسعة بالفقه من حيث وضع القواعد للمجتهد، والزامه الأخذ بها أو بنظائرها حتى لا يأتي اجتهاده متناقضاً... ولا يخفى ما يترتب على وضع هذه المبادئ من انتظام سير الفقه، وتوحيد مجاريه، وعدم الاضطراب في التفريع»^(٢).

٢- تضيق دائرة الاختلاف: إن احتدام الخلاف بين مدرستي الحديث والرأي، يعد أحد الأسباب الرئيسية التي دفعت الشافعي إلى وضع أصول الفقه. ومن ثم فإن سعيه إلى معالجة ذلك الواقع، برسم منهج يمكن الاحتكام إليه في تضيق الفجوة بين المختلفين، يمثل غاية رام الشافعي تحقيقها. يقول عبد الوهاب أبو سليمان: «وكان طبيعياً أن يجول بخاطر الإمام الشافعي موضوعات معينة، متمثلة فيما كان مثار اختلاف ونزاع بين المدرستين، حمله فيما بعد عندما واثته الفرصة على تدوينها، لتثبيت وترسيخ أصول الاستنباط الصحيحة الراجحة، ونفي الدخيل العقيم، ومناقشة المختلف منها»^(٣).

ثانياً: أهمية دراسة علم الأصول:

ترتبط أهمية دراستنا لعلم الأصول بتحقيق عدة أهداف، يمكن إجمالها في الآتي:

أ- التعرف على أدلة الأحكام ومراتبها، والقواعد التي تحكم عملية الاستنباط الفقهي.

(١) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة

علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط١ (بيروت: دار المنتخب، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ص ١٩١.

(٢) طبقات الشافعي الكبرى، تحقيق: محمود الطنجاني، وعبد الفتاح الحلو، د.ط(مصر:

مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٤م)، ص ٢٢٩.

(٣) الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية، ص ٦٩.

- ب- تحصيل القدرة على فهم آراء المجتهدين والوقوف على مناهجهم، مما يساعد على المقارنة بين الآراء والترجيح أو التخريج عليها.
- ج- بناء الملكة الاجتهادية التي تؤهل صاحبها لاستنباط الأحكام الشرعية، لما يستجد من الأمور في شتى مجالات الحياة.
- د- أنه وسيلة لحفظ الدين، وصون أدلته وحججه عن تشكيك المخالفين، وتضليل الملحد^(١).

المطلب الرابع: مكانة أصول الفقه في التراث الفكري الإنساني

إن لأصول الفقه مكانة متميزة في التراث الفكري الإنساني -باعتباره ثروة منهجية - تؤكد أصالة العقل المسلم، ودوره في إرساء أسس الحضارة الإنسانية^(٢). وقد نبه إلى هذه المكانة بعض المعاصرين، ممن حاول إبراز جوانب من علم الأصول، أثرت الفكر القانوني والفلسفي، وأسهمت في بناء المنهج التجريبي.

أولاً: الجانب القانوني

رغم أن القانون يعد ظاهرة ملازمة لقيام المجتمعات البشرية، فإن ما يعرف في الفكر القانوني الغربي بـ: «أصول القانون» تأخر إلى منتصف القرن (١٦م). وقد أشار بعض الحقوقيين إلى أن فقهاء المسلمين امتازوا على الرومان وغيرهم من الأمم التي تفوقت في القانون، بوضع علم أقرب ما يكون لعلم أصول القانون، هو: علم أصول الفقه. بحثوا فيه مصادر الشريعة الإسلامية، وكيفية استنباط الأحكام التفصيلية من هذه المصادر. وهذا العلم يميز الفقه الإسلامي عن أي فقه آخر^(٣).

(١) انظر: جلال الدين عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ط٢ (القاهرة: مطبعة الجبلاوي، ١٤١١هـ/١٩٩٠م)، ص ٦٠.

(٢) انظر: محمد مهران، وحسن عبد الحميد، فلسفة العلوم ومناهج البحث، د.ط (القاهرة: مكتبة السيد رأفت، ١٩٧٨م)، ص ٥٦، مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين

علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، ط٢ (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ص ٣٠.

(٣) عبد الرزاق السنهوري، وحشمت أبو ستيت، أصول القانون د.ط (القاهرة: لجنة التأليف

والترجمة، ١٩٥٠م)، ص ١١.

ويقول محمد حميد الله: «علم أصول الفقه هو أول محاولة في العالم استهدفت إنشاء علم للقانون متميز عن القوانين التفصيلية الخاصة بهذا السلوك أو ذاك. علم يمكن تطبيقه في دراسة قانون أي بلد، وفي أي عصر. لقد وجدت على الدوام وفي كل المجتمعات قوانين وأعراف... ولكن هذه القوانين كلها لم تكن مؤسسة كالفقه الإسلامي على علم أصول الفقه. هذا العلم الذي ابتكره المسلمون لأول مرة، والذي لا نجد له نظيراً لا عند اليونان والرومان في الغرب، ولا عند البابليين والصين والهند وإيران، ومصر في الشرق، ولا في أي مكان آخر»^(١).

ثانياً: الجانب الفلسفي

يرى بعض الباحثين أن علم الأصول هو عنوان إبداع فكري، وفلسفة إسلامية أصيلة. فقد عد مصطفى عبد الرازق رسالة الشافعي دليلاً على نشأة التفكير الفلسفي الأصيل، ودعا إلى أن يكون أصول الفقه من العلوم التي تدرس ضمن مساقات الفلسفة الإسلامية. حيث يقول: «وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة، ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لهما، فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة»^(٢).

ويبين سامي النشار أهمية الفكرة التي دعا إليها أستاذه، فيقول: «وأما هذه الرؤية، فهي محاولة عميقة تختلف عن كل المحاولات السابقة في أنها تلتزم منشأ التفكير الفلسفي في كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية. ويعنيها كل العناية من هذه الرؤية، أنها وجهت أنظار الباحثين إلى ناحية جديدة في الفكر الإسلامي. وهي: علم الكلام، وعلم أصول الفقه»^(٣). أما الجابري فيرى أن القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي،

(١) مقدمة تحقيق المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، د. ط (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٦٤م)، ج ٢، ص ٧٣٢.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٣.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط ١ (مصر: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م)، ص ٧٥.

عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين العقل الفرنسي خاصة، والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة^(١).

ثالثاً: دور أصول الفقه في بناء المنهج التجريبي

يعد المنهج التجريبي أحد الركائز الأساسية التي بنيت عليها الحضارة الإسلامية، والدعامة التي أقيمت عليها النهضة الأوروبية. وتؤكد بعض الدراسات الحديثة أن قواعد هذا المنهج، قد انبثقت عن الفكر الأصولي، الذي كان سابقاً إلى ضبط الطرائق الموصلة إلى معرفة العلة، من خلال ما أطلق عليه مسالك العلة التي استفاد منها العلماء المسلمون في مجال العلوم الطبيعية والتطبيقية. تقول فوقية حسين محمود: «إن رجال الأصول، هم الذين خبروا مسالك تحصيل المعارف قبل غيرهم من علماء المسلمين، وهم الذين عرفوا قيمة الموجود الجزئي الخارجي، من خلال ممارستهم استخراج الأحكام، وعنهم أخذ الباحثون في الموجودات من أجل معرفتهم في ذاتها، كالأطباء، والكيميائيين، وغيرهم»^(٢).

ويرى جلال محمد موسى أن المنهج قد تكون عند الأصوليين، ومنهم انتقل إلى العلماء التطبيقيين. ومما يدل على ذلك أن ابن الهيثم في رسالته عن الضوء، يقرن لفظ الاعتبار (التجربة) بلفظ السبر، ويعني به الإبطال. وقد أخذه عن الأصوليين في اعتبارهم السبر والتقسيم مسلماً عقلياً لاكتشاف العلة^(٣).

ويقول محمد سليمان داود: «إن ابتكار الأصوليين المسلمين في فجر الإسلام لمسالك العلة من المناسبة، والشبه، والاطراد، والدوران، والسبر والتقسيم، وتنقيح المناط،

(١) تكوين العقل العربي، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠م)، ص ١٠٠.
(٢) مدخل إلى الفلسفة، طبعة بالأوفست، (١٩٨٣م)، ص ٢٣٦. نقلاً عن: سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ط ١ (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ١٨٥.

(٣) مناهج البحث العلمي عند العرب في العلوم الطبيعية والكونية، ص ٢٧٥. نقلاً عن أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ص ٢٩٣.

هي ما اكتشفه الفلاسفة الأوروبيون المحدثون لتلك المسالك من بعدهم بعشر قرون فيما أطلقوا عليه المناهج التجريبية الحديثة، والتي قام عليها العلم الحديث»^(١).

وقد فند محمد عبده مزاعم الذين ينسبون استحداث المنهج التجريبي للباحثين الأوروبيين، بقوله: «قالوا: إن باكون (فرنسيس بيكون) هو أول من جعل التجربة والمشاهدة قاعدة للعلوم العصرية، أو أقامها مقام الرواية عن الأساتذة والتمسك بآراء المصنفين، وأطلق العلم من رق التقليد، وذلك حق في أوروبا. وأما عند العرب، فقد وضعت هذه القاعدة عندهم لبناء العلم عليها، في أواخر القرن الثاني من الهجرة. أول شيء تميز به فلاسفة العرب عن سواهم من فلاسفة الأمم، هو بناء معارفهم على المشاهدات والتجريبات، وأن لا يكتفوا بمجرد المقدمات العقلية في العلوم ما لم تؤيدها التجربة، حتى لقد نقل جوستاف لوبيون عن أحد فلاسفة الأوروبيين أن القاعدة عند العرب هي: جرب وشاهد ولاحظ تكن عارفًا، وعند الأوروبيين إلى ما بعد القرن العاشر من التاريخ المسيحي: اقرأ في الكتب وكرر ما يقول الأستاذ تكن عالمًا. فليُنظر المصريون وغيرهم من الشرقيين كيف انقلب الحال، وماذا أعقبت من سوء المآل»^(٢).

(١) نظرية القياس الأصولي، ص ٢٢٨.

(٢) انظر: محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج٤، ص ٣٢٤.

المبحث الثاني: مناهج التأليف في أصول الفقه

بدأ تدوين علم أصول الفقه على يد الإمام الشافعي في رسالته التي ضمنها جميع الإشكالات الأصولية القائمة -آنذاك - بين أهل الرأي وأهل الأثر، والتي أدت إلى تباعد الفريقين واحتدام الصراع بينهما. وقد حرص الشافعي على إبراز أصول الفقه كعلم مستقل عن الفقه، يتميز بقواعده الكلية المجردة، وبراهينه القائمة على الاستدلال العقلي، فيكون بذلك قد وضع منهجاً في التأليف الأصولي، سار على وفقه بعض المصنفين، في حين اختلط بعضهم مناهج أخرى. ويمكن حصر مناهج التأليف الأصولي فيما يأتي:

المطلب الأول: منهج المتكلمين

يعد الشافعي مبتكر هذا المنهج؛ ولذا فإنه يطلق عليه أيضاً منهج الشافعية نسبة لواقعه. وقد سلكه الشافعية، والمالكية، والحنابلة، والشيعة (الإمامية والزيدية)، والإباضية. كما استهوى هذا المنهج أغلب علماء الكلام؛ لكونه يتمشى مع ميولهم العقلية، وطرقهم النظرية والاستدلالية، ووجدوا فيه مجالاً لإشباع اتجاهاتهم العلمية. فأبدعوا في تطوير علم الأصول وأكثروا من التأليف فيه، حتى شاعت نسبة المنهج إليهم^(١).

ويتميز منهج المتكلمين بالجنوح إلى الاستدلال العقلي، وعدم التعصب للمذاهب، والتقليل من الفروع الفقهية، إلا ما ذكر منها على سبيل التمثيل^(٢). ورغم إسهام هذا المنهج في إثراء أصول الفقه، وإمداده بمباحث متنوعة من علم الكلام، واللغة، والمنطق. فإنه أُوخذ عليه الاستطراد في أمور نظرية لا مدخل لها في عملية الاستنباط. يقول أبو زهرة: «وكثر في هذا المنهاج الفروض النظرية والمناحي الفلسفية والمنطقية، فنجدهم قد تكلموا في أصل اللغات، وأثاروا بحوثاً نظرية ككلامهم في التحسين والتقبيح العقلي مع اتفاقهم جميعاً على أن الأحكام في غير العبادات معللة معقولة

(١) انظر: عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ٤٤٦.

(٢) انظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة،

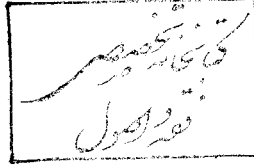
المعنى، ويختلفون كذلك في شكر المنعم، واجب بالسمع أو بالعقل، مع اتفاقهم على أنه واجب. وهكذا يختلفون في مسائل نظرية لا يترتب عليها عمل، ولا تسن طريقاً للاستنباط، ومن ذلك اختلافهم في جواز تكليف المعدوم، بل إنهم لم يمتنعوا عن أن يخوضوا في مسائل هي من صميم علم الكلام، ولا صلة لها بالفقه إلا من ناحية أن الكلام فيها كلام في أصل الدين، ومن ذلك كلامهم في عصمة الأنبياء قبل النبوة، فقد عقدوا فصلاً تكلموا فيه عن عصمة الأنبياء قبل النبوة^(١). وتتجه مدرسة المتكلمين في عموم منهجها إلى ترتيب موضوعات الأصول على النحو الآتي:

• المقدمات المنطقية واللغوية.

• الأحكام.

• الأدلة.

• الاجتهاد والتقليد.



من أهم الكتب المؤلفة وفق منهج المتكلمين:

١- التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد، للقاضي أبي بكر الباقلاني.

٢- العهد، للقاضي عبد الجبار.

٣- المعتمد، لأبي الحسين البصري.

٤- البرهان، لإمام الحرمين الجويني.

٥- المستصفى، لأبي حامد الغزالي.

وقد لخص الكتب الثلاثة الأخيرة، فخر الدين الرازي في «المحصول»، وسيف الدين الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام». ثم توالى الاختصارات على هذين الكتابين. حيث لخص المحصول، تاج الدين الأرموي في «الحاصل»، وسراج الدين الأرموي في «التحصيل». كما لخص التحصيل والحاصل، الإمام البيضاوي في «منهاج

الوصول في علم الأصول». أما كتاب الإحكام في أصول الأحكام، فقد اختصره ابن الحاجب في «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل».

المطلب الثاني: منهج الفقهاء

اشتهر علماء الحنفية باتباع هذا المنهج الذي ينطلق من تقرير القواعد الأصولية، على مقتضى ما نقل عن أئمتهم من فروع فقهية^(١). وقد لاحظ ابن خلدون ظاهرة ارتباط الأصول بالفقه في كتابات أصوليي الحنفية، حيث يقول: «إن كتابة الفقهاء الأحناف في أصول الفقه أمس بالفقه، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها، والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية... ولفقهاء الحنفية اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن»^(٢).

اتسمت طريقة الحنفية في التأليف الأصولي بالطابع العملي، مما جعل مصنفاتهم دراسة تطبيقية للفروع الفقهية المنقولة عن أئمة المذهب. ويبدو أن هذا التركيز الفقهي كان وراء خلو كتبهم من المصطلحات المنطقية والمباحث الكلامية^(٣). ورغم ارتباط منهج الحنفية بخدمة مذهبهم، والدفاع عن مسلك أئمتهم في الاجتهاد، فإن هذا المنحى في التأليف الأصولي لا يخلو من فائدة - كما يرى بعض المحدثين - تتجلى في المظاهر الآتية:

أ- إن أصول الاجتهاد المستنبطة هي ثمرة تفكير فقهي. ومن ثم، فهي قواعد مستقلة يمكن عن طريق مقارنتها بغيرها من القواعد التوصل إلى أقومها.

ب- إن تطبيق القضايا الكلية على جزئياتها، يجعلها أكثر وضوحاً مما لو عرضت مجردة.

ج- إن تناول الأصول وفق منهج الحنفية يعد دراسة فقهية كلية مقارنة، تتم فيها الموازنة بين الأصول التي ضبط بها استنباط الجزئيات.

(١) انظر: مصطفى شبلي، أصول الفقه الإسلامي، ط٢ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٨م)، ص ٤.

(٢) المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، ط١ (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٨م)، ص ٤٥٥.

(٣) انظر: عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ٤٥٥.

د- ضبط جزيئات المذهب بالكليات الأصول التي استنبطت بواسطتها. مما يمكن من معرفة طريقة التخريج أو التفريع على الأحكام المروية عن الأئمة لما يستجد من الوقائع، وبذلك ينمو المذهب ويتسع^(١).

وتتجه مدرسة الحنفية في عموم منهجها إلى ترتيب مباحث علم الأصول بالكيفية الآتية:

- تعريف علم الأصول.
- ذكر الأدلة إجمالاً.
- القرآن الكريم.
- القواعد اللغوية وطرق الاستنباط.
- السنة المطهرة.
- بقية الأدلة الشرعية.
- مباحث الاجتهاد.
- التعارض والترجيح.
- مباحث الحكم.

من أهم المصنفات وفق منهج الفقهاء:

- ١- أصول الجصاص، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص.
- ٢- تقويم الأدلة، لأبي زيد عبد الله بن عمر الديبوسي.
- ٣- كنز الوصول إلى معرفة الأصول، لفخر الإسلام علي بن أحمد البزدوي. وشرحه كشف الأسرار، لعبد العزيز بن أحمد البخاري.
- ٤- أصول السرخسي، لأبي بكر بن أحمد السرخسي.

٥- منار الأنوار، لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي. ولهذا الكتاب شروح وحواش كثيرة، منها: شرح عز الدين بن عبد العزيز، وحاشية مصطفى بن بير عزمي زاده، وحاشية رضي الدين الحلبي.

المطلب الثالث: منهج المتأخرين

سلك هذا المنهج أصوليون من مختلف المذاهب الفقهية، وذلك في محاولة للتقريب بين المنهجين السابقين، ولتفادي النقائص الموجودة في كل منهما. اتسم منهج المتأخرين بتقرير القواعد الأصولية المجردة التي يسندها الدليل لتكون موازين للاستنباط، وحكمة على كل اجتهاد، مع الالتفات إلى الفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة، وبيان أصولها، وتطبيق القواعد عليها. كما أنه يعد خطوة متقدمة على طريق التأليف الأصولي، من حيث تطعيمه بعنصر المقارنة^(١).

لكن يعاب على هذا المنهج المبالغة في الإيجاز الذي أفضى إلى تعقيد العلم، مما جعل فهمه أمراً غاية في الصعوبة. يقول محمد الخضري في وصف هذه الحالة: «وهذه الكتب التي عنيت بأن تجمع كل شيء استعملت الإيجاز في عباراتها حتى خرجت إلى حد الإلغاز والإعجاز، وتكاد لا تكون عربية المعنى، وأدخلها في ذلك كتاب التحرير لابن الهمام، لأنك إذا جردته من شروحه، وحاولت أن تفهم مراد قائله فكأنما تحاول فتح المعميات...»^(٢). ويقول أيضاً: «لم يكن الاختصار بدعة من بدع هذا الدور، بل كان موجوداً في الدور الرابع، فإن تلاميذ الأئمة قد اختصروا كلامهم، ونحو في هذا الاختصار نحو حذف ما لا تكثر الحاجة إليه من المسائل، وترتيب ما أملاه الأئمة غير مرتب، وسار على أثرهم في ذلك فطاحل العلماء. أما في أواخر هذا الدور - أي دور التقليد المحض - فإن الاختصار اتجه إلى وجهة غريبة، وهي الاجتهاد في جمع الكثير من المسائل في القليل من الألفاظ. ولما كانت السليقة العربية عندهم ضعيفة تحول الكلام إلى ما يشبه الألغاز، فكأن المؤلف لم يكتب ليفهم، بل ليجمع...»^(٣).

(١) انظر: عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص ١٨، سعيد الخن، دراسة تاريخية

للفقه وأصوله، ط ١ (دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٢٠٩.

(٢) أصول الفقه، د. ط (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، ص ١١.

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي، ط ٨ (القاهرة: دار الفكر، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ص ٣١٧.

من أهم الكتب التي ألفت وفق منهج المتأخرين:

١- بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام، لمظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي. وقد جمع فيه بين أصول البزدوي، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي.

٢- التنقيح، لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود. جمع فيه المؤلف بين أصول البزدوي، والمحصول، ومنتهى السؤل والأمل. وقد جاءت عليه شروح كثيرة، أشهرها: التلويح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني.

٣- جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي.

٤- التحرير، للكمال بن الهمام الحنفي. وقد شرحه محمد بن محمد بن أمير الحاج في التقرير والتحبير.

المطلب الرابع: منهج تخريج الفروع على الأصول

اتجه بعض العلماء ممن أحاطوا بالفقه وأصوله إلى التصنيف في أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في الفروع الفقهية. وذلك بهدف إخراج علم الأصول من البحث النظري إلى الواقع العملي، وقد كان السبب وراء ظهور منهج تخريج الفروع على الأصول، هو الاختلاف الدائرين المتقاربان والمتكلمين في بعض القواعد الأصولية التي أثبتوها واعتمدوا عليها في استنباط الأحكام، وما ترتب عن كل ذلك من اختلاف في الفروع الفقهية^(١).

من أهم الكتب المؤلفة في تخريج الفروع على الأصول:

١- تخريج الفروع على الأصول، لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني. كتب لبيان مآخذ الخلافات الواقعة بين الأئمة، وأن مرجعها إلى اختلاف في الأصول التي تبني عليها الأحكام. وقد اقتصر المؤلف في عرضه للأصول المختلف فيها على مذهبي الشافعي وأبي حنيفة، ولم يذكر غيرهما إلا نادراً.

(١) انظر: محمد حسن هيتو، مقدمة تحقيق التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي

٢- مفتاح الأصول إلى بناء الفروع على الأصول، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني. تناول فيه المسائل الأصولية التي وقع فيها الخلاف، وعرض لأثرها في فقه المذاهب الثلاثة: الحنفي، والمالكي، والشافعي.

٣- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لجمال الدين أبي محمد عبد الرحيم ابن الحسن الإسنوي. أورد فيه تفرعات على الأدلة، والقواعد الأصولية الخاصة بفقهاء الشافعية. ومن ثم فقد اقتصر في عرض الخلافات على آرائهم. مع ذكر آراء بعض فقهاء المذاهب الأخرى - أحياناً - دون بيان ما يتفرع عليها.

٤- القواعد والفوائد الأصولية، لأبي الحسن علاء الدين بن محمد بن عباس البعلبي، المعروف بابن اللحام. يتميز هذا الكتاب بأنه مزج القواعد الأصولية بالفروع. ورغم أن المؤلف يذكر المذاهب المختلفة في تقريره للقواعد الأصولية، فإنه عند التفريع والبناء على الخلاف، يقتصر على آراء المذهب الحنبلي، وقلماء يورد تفرعات المذاهب الأخرى.

ومما يلاحظ أن الكتب المؤلفة في تخريج الفروع على الأصول قليلة العدد، إذا ما قورنت بما كتب من شروح على ابن الحاجب وغيره. وكان من الممكن لو وسع هذا المنهج في دراسة الأصول، وأحسن استثماره أن يسهم في إثراء علم الأصول بالجانب التطبيقي.

المطلب الخامس: المنهج المقاصدي

سلك الشاطبي منهجاً جديداً في التأليف الأصولي، يقوم على عرض قضايا علم الأصول الموروث وفق رؤية مبنية على مقاصد الشريعة. ويتجلى هذا بوضوح في تناول مباحث الحكم الشرعي، وما يتعلق بها من حيث تصورها والحكم بها أو عليها، وكذا الأدلة الإجمالية. وتظهر أهمية المنهج المقاصدي في التأليف الأصولي، كونه محاولة لتأسيس الاستدلال على أصول قطعية ثبتت بالاستقراء؛ انطلاقاً من أن معنى أصول الفقه لدى الشاطبي، هي استقراء كليات الأدلة الشرعية. حيث يقول: «أصول الفقه

إنما معناها استقرار كليات الأدلة، حتى تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطالب سهولة اللمس^(١). وقد عد كثير من المعاصرين^(٢) صنيع الشاطبي في «الموافقات» فتحاً جديداً في أصول الفقه؛ لأنه وضع المنهج الأصولي في صورته المتكاملة، التي جمع فيها بين ركنين أساسيين لعملية الاستنباط الفقهي، وهما: علم لسان العرب، وعلم أسرار الشريعة ومقاصدها.

يقول عبد الله دراز: «أما الركن الأول، فقد كان وصفاً غريزياً في الصحابة والتابعين من العرب الخالص، فلم يكونوا بحاجة لقواعد تضبط لهم، كما أنهم اكتسبوا الاتصاف بالركن الثاني من طول صحبتهم لرسول الله ﷺ ومعرفتهم الأسباب التي يترتب عليها التشريع، وأما من جاء بعدهم ممن لم يحرز هذين الوصفين، فلا بد له من قواعد تضبط له طريق استعمال العرب في لسانها، وأخرى تضبط له مقاصد الشارع في تشريعه للأحكام، وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة بين مقل ومكثر، وسموه أصول الفقه، ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً، فلم يتكلموا على مقاصد الشريعة، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس عند تقسيمهم العلة بحسب مقاصد الشارع، وبحسب الإفضاء إليها. وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيا الله ﷻ أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري. لتدارك هذا النقص وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفرع المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل»^(٣).

إن كلام عبد الله دراز لا يعني بحال أن الشاطبي هو أول من تناول بحث المقاصد؛ إذ سبقه في الحديث عنها إمام الحرمين الجويني في مواضع متعددة من

(١) انظر: أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: محمد رشيد رضا، د. ط (بيروت: دار المعرفة، د. ت)، ج ٢، ص ٣٨.

(٢) انظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط ١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م)، ص ٢٧٤-٢٧٦.

(٣) الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، ط ٦ (القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى، د. ت)، ج ١، ص ٥.

«البرهان»، وكذا تلميذه الغزالي في «شفاء الغليل» في سياق كلامه عن مسلك المناسبة، وأيضاً في «المستصفى» حيث أجلى بوضوح فكرته حول مقاصد الشريعة. غير أن معالم المنحى التجديدي للشاطبي، تبرز في الصور الآتية:

- ١- التوسع الكبير في تناول موضوع المقاصد، مقارنة بما كان عليه الحال في المصنفات الأصولية السابقة.
- ٢- الربط بين المباحث الأصولية في العلم الموروث، ومقاصد الشريعة على نحو غير مسبق.
- ٣- بحث منهج الاستقراء المعنوي، باعتباره طريقاً للتوصل إلى أصول قطعية.

الفصل الثاني: أزمة العلم الموروث

المبحث الأول: مظاهر الأزمة

انطلاقاً من معرفتنا بالوظيفة الأساسية التي وضع أصول الفقه من أجل أدائها، وفي ضوء الأهداف المنشودة من دراسته. يحق لنا أن نتساءل عن مدى تمثل هذا الوعي في واقع العلم الموروث، من خلال مراجعة متأنية لمدوناته، وتقويم لمنهجية تدريسه، وهذا بقصد الكشف عن مظاهر أزمة العلم وأسبابها.

المطلب الأول: واقع التأليف

بالنظر في أهم المصنفات الأصولية، يمكن الوقوف على بعض الإشكالات المنهجية، تتمثل فيما يأتي:

أولاً: غياب الجانب الإجرائي

المراد بالإجرائية في أصول الفقه: كيفية تشغيل القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية. ويمثلها الركن الثاني من تعريف أصول الفقه - لدى مدرسة الرازي - والمعبر عنها ب: «كيفية الاستفادة». وإذا أدركنا أن دراسة قواعد العلم دون بيان كيفية إعمالها، يدخله في العبثية واللاجدوى. فإن الناظر في مباحث أصول الفقه، يجد هذه العملية أشبه ما تكون بالحلقة المفقودة داخل النسق الأصولي، وإن كان وجودها كممارسات اجتهادية أمراً مؤكداً.

وقد نبه العلماء - قديماً وحديثاً - على أهمية بيان الجانب الإجرائي في علم الأصول؛ حيث يقول أبو الوليد بن رشد: «إن المعارف والعلوم ثلاثة أصناف: إما معرفة غايتها الاعتقاد، وإما معرفة غايتها العمل، وهذه منها جزئية وكلية. فالجزئية كالعلم بأحكام الصلاة، والكلية كالعلم بالأصول التي تبنى عليها هذه الفروع من الكتاب والسنة والإجماع... فأما أجزاء هذه الصناعة، فأربعة أجزاء: فالجزء الأول يتضمن النظر في الأحكام، والثاني: يتضمن النظر في أصول الأحكام، والثالث في الأدلة المستعملة في استنباط حكم عن أصل، وكيفية استعمالها. والرابع: يتضمن النظر في شروط المجتهد. وأنت تعلم مما تقدم من قولنا في غرض هذه الصناعة،

وفي أي جنس من أجناس العلوم هي داخلة، أن النظر الخاص بها إنما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب؛ لأن الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التي غايتها العمل... والنظر الصناعي يقتضي أن يفرد القول في هذا الجزء الثالث، إذ هو مباین بالجنس لتلك الأجزاء الأخرى، ويقتصر من تلك على أحد أمرين: إما أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها، وهو ما يراه مثلاً أهل السنة، وإما أن يرسم ويعدد الاختلاف الواقع فيها، وتعطى الأحوال والقوانين التي بها تستنبط الأحكام بحسب رأي في تلك الأصول، وبالجملّة كيف لزوم بعض تلك الآراء فيها عن بعض ومناسبتها للفروع، حتى يقال مثلاً: كيف يكون الاستنباط على رأي الظاهرية، وعلى رأي القائلين بالقياس؟ وبالجملّة بحسب رأي من الآراء المشهورة. وهذا الوجه هو الأنفع في هذه الصناعة، وبهذا النظر يكون لهذا الجنس من المعارف صناعة تامة وكلية وكافية في نظر الجميع من أهل الاجتهاد»^(١).

يؤكد هذا المعنى علي جمعة بقوله: «إن كيفية استثمار الأحكام من الأدلة، وكيفية التفريع والتخريج أمور شبه غائبة، بل إنها تكاد تكون غير مسجلة بشكل كامل، وكأنها كانت أموراً شفوية يتلقاها التلميذ من شيخه، ولا يخرج ما تحت أيدينا في هذا الصدد عن ضرب الأمثلة حتى في أكبر نماذجه وهو كتاب: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي. إن جمع آلات الاجتهاد ليس هو ما ينقصنا، فاجتماعها في شخص ربما كان موجوداً بالفعل، فهي قضية ليست بالمستحيلة ولا النادرة، ولكن ما ينقصنا حقاً هو كيفية الاجتهاد»^(٢).

ثانياً: الاستطراد في عرض مسائل علوم الاستمداد

إن المتأمل في محتوى رسالة الإمام الشافعي، يرى أن علوم الاستمداد عنده ثلاثة: اللغة، والحديث، والفقه. ومع بداية القرن (٤هـ) ظهرت روافد جديدة ساهمت في تعميق أصول الفقه وإثرائه، حيث كان لدخول كبار المتكلمين مجال التأليف الأصولي

(١) مختصر المستصفي (الضروري في أصول الفقه)، تحقيق: جمال الدين العلوي، ط ١ (فاس:

دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ف ٢، ٥، ٦.

(٢) آليات الاجتهاد، د. ط (القاهرة: دار النهار، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ٦٩.

دور مهم في إحداث نقلة نوعية في بنية العلم؛ تجلت في اصطباغه بطريقة المناطقة والفلاسفة في وضع المفاهيم بإزاء المصطلحات الأصولية، فيما يسمى بالتعريفات وإخضاعها لمقاييس المنطق، خلافاً لما كان عليه الأمر - من قبل - في الاكتفاء بالوصف، أو الاعتماد على الإدراك الشائع لمعاني المصطلحات. كما تغلغت بعض المسائل الكلامية في المادة الأصولية^(١).

ورغم أن مسائل علوم الاستمداد ليست غاية بذاتها، فإن بعض الأصوليين استطرد في الكلام عنها. ولا يخفى ما في ذلك من الانحراف بالعلم عن قضاياها الأساسية، فضلاً عما فيه من استنزاف لجهد الدارس فيما لا علاقة له بعملية الاستنباط الفقهي. يصور الإمام الغزالي هذه الحالة بقوله: «اعلم أنه لما رجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام، اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ: المعرفة، والدليل، والحكم، فقالوا: إذا لم يكن بد من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة، فلا بد أيضاً من معرفة الدليل، ومعرفة المعرفة - أعني العلم - ثم العلم المطلوب لا يمكن الوصول إليه إلا بالنظر، فلا بد من معرفة النظر، فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجر بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكره من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحد هذا العلم، وخطأ له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصبغة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول فذكروا فيه معاني الحروف، ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد الدبوسي - رحمه الله تعالى - وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفرع فقد أكثروا فيه»^(٢).

وقد حاول الغزالي تجاوز هذا العيب المنهجي في التأليف الأصولي، فقصر كلامه في المستصفى على المفيد والمثمر من الأدلة والحجج، وأوجز الكلام حول ما أورده

(١) انظر: عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ١٦٤.

(٢) المستصفى، ج ١، ص ٩.

الأصوليون من موضوعات لا يترتب عنها أثر فقهي. حيث يقول: «وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع من شيء منه؛ لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكننا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائده على العموم من جملة العلوم، من تعريف مدارك العقول وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات على وجه يتبين فيه حقيقة العلم، والنظر، والدليل، وأقسامها، وحججها، تبييناً بليغاً تخلو عنه مصنفات علم الكلام»^(١).

ومع ذلك، فإن مختصر المستصفي لم يستحسن إدراج الغزالي للمقدمة المنطقية في علم الأصول، إذ يقول: «وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك، ونحن نترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها»^(٢).

أما الشاطبي، فقد أكد على ضرورة تنقية أصول الفقه من جميع المسائل التي لا تخدم القضية الفقهية. حيث جاء في مقدمته الرابعة: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه، لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له، ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه، ويبنى عليها من مسائله، وليس كذلك، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبغي عليه فقه، فليس بأصل له، وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون، وأدخلوها فيه كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة، هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ١٠.

(٢) أبو الوليد ابن رشد، مختصر المستصفي، ص ٩.

كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل، كما أنه لا ينبغي أن يعد منها ما ليس منها مما تم البحث فيه في علمه وإن انبنى عليه الفقه، كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم، والفعل، والحروف، والكلام عن الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق وشبه ذلك»^(١).

يفهم من موقف الشاطبي، أنه يقر التداخل الإجرائي الذي يثمر فقهاً، ويستبعد التداخل الابتدائي الذي لا جدوى منه. يقول طه عبد الرحمن: «وبإيراد هذين القيدتين: الدخول في النسبة إلى علم الأصول، وإفادة الفقه، يكون الشاطبي قد دفع عن هذا العلم ما يطلق عليه التداخل الابتدائي، وجلب له التداخل الإجرائي الذي يمكن وحده من إضفاء الوحدة والتناسق على هذا العلم»^(٢).

ثالثاً: عرض المسائل بصورتها الخلافية

وضع أصول الفقه ليكون أداة للاجتهاد ومعياراً يحتكم إليه عند الاختلاف. غير أنه بدا في أغلب المصنفات الأصولية، وكأنه وسيلة للإقناع والإفحام. مما أضفى على مسائل العلم نزعة الجدل والاختلاف التي كثيراً ما تترك الدارس حيران، وقد تكافأت لديه الأدلة. وممن تفتن إلى هذا الإشكال، الإمام الشوكاني الذي حاول تضيق دائرة الاختلاف حول المسائل الأصولية، حيث يقول: «إن علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يلجأ إليه عند تحرير المسائل، وتقرير الدلائل في غالب الأحكام، وكانت مسائله المقررة، وقواعده المحررة تؤخذ مسلمة عند كثير من الناظرين كما تراه في مباحث الباحثين، وتصانيف المصنفين، فإن أحدهم إذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول أذعن له المنازعون وإن كانوا من الفحول؛ لاعتقادهم أن مسائل هذا الفن قواعد مسلمة على الحق التحقيق بالقبول، مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول تقتصر عن القدح في شيء منها أيدي الفحول، وإن تبالغت في الطول. وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقعاً في الرأي، رافعاً أعظم راية، وهو يظن أنه لم يعمل بغير علم الرواية، حملني ذلك بعد

(١) الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق: حسنين مخلوف، ط ١ (القاهرة: دار الفكر، د.ت).

ج ١، ص ١٧.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٩٤.

سؤال جماعة لي من أهل العلم على هذا التصنيف في هذا العلم الشريف، قاصداً به إيضاح راجحه من مرجوحه، وبيان سقيمه من صحيحه، موضعاً لما يصلح منه للرد إليه، وما لا يصلح للتعويل عليه، ليكون العالم على بصيرة في علمه، يتضح له بها الصواب، ولا يبقى بينه وبين درك الحق التحقيق بالقبول الحجاب»^(١).

رابعاً: ضمور البعد المقاصدي في النسق الأصولي

ارتبط الفقه الإسلامي منذ نشأته بمقاصد التشريع، لكن الملاحظ أن إبراز هذا المعنى قد تأخر عرضه على مستوى الفكر الأصولي، حيث لم تظهر مباحث المقاصد إلا في منتصف القرن (٤هـ) على يد الإمام الجويني، بصدد كلامه في تقاسيم العلل^(٢). كما أن تناول المقاصد ظل خافتاً في كتب المتقدمين الذين اعتادوا إدراج هذه الموضوعات ضمن مسلك المناسبة من باب القياس أو مع المصالح المرسلة.

يقول محمد الخضري: «ومن الغريب أنه على كثرة ما كتب في أصول الفقه، لم يعن أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع، وهي التي تكون أساساً لدليل القياس؛ لأن هذا الدليل روحه العلل المعتبرة شرعاً. وهذه العلل منها ما نص الشارع على اعتباره، ومنها ما ثبت عنده اعتباره في تشريعه. ومع أن هذه القواعد ينبغي أن يبذل الجهد في توضيحها وتقديرها حتى تكون نبراساً للمجتهدين، والاشتغال بها خير من قتل الوقت في الخلاف والجدل في كثير من المسائل التي لا يترتب عليها ولا على الخلاف فيها حكم شرعي، ولعلمهم تركوا ذلك للفقهاء مع أن هذه القواعد بعلم أصول الفقه الصق»^(٣).

وبعد الإمام الشاطبي أول من أبرز مقاصد الشريعة - كمبحث مستقل - ضمن الهيكل العام لأصول الفقه. حيث أقامها في قلب كتابه «الموافقات» الذي جعله خمسة أقسام: المقدمات، ومباحث الأحكام، ومقاصد الشريعة، والأدلة الشرعية، وأحكام الاجتهاد والتقليد. ونظراً لسريان روح المقاصد في جميع هذه الأقسام، فقد اتجه الشاطبي - في بداية الأمر - إلى تسمية الكتاب ب: «تعريف بأسرار التكليف» إلا أنه

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص ١٦.

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٠٢ - ٦١٤.

(٣) أصول الفقه، ص ١٢.

عدل عن ذلك إلى العنوان الثاني؛ لرؤيا ذكرها له أحد الشيوخ من ذوي الحظوة لديه والاحترام^(١).

وقد أدى ضعف الاهتمام بتطوير البعد المقاصدي في النسق الأصولي إلى ظهور جملة من الإشكالات، يمكن تلخيصها في الآتي:

١- عجز الأصول عن تضيق دائرة الاختلاف الفقهي: ويظهر هذا الإشكال في غياب المعيار المحتكم إليه عند الاجتهاد بالرأي، مما أبعد أصول الفقه عن هدف أساس رام الشافعي تحقيقه من تدوين هذا العلم، الذي صور الطاهر ابن عاشور حال الملتجئين إليه بقوله: «إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضرورية والمشاهدات والأصول الموضوعة، فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج»^(٢).

وفي نفس السياق يثمن فهمي علوان مشروع الشاطبي، القائم على اعتبار المقاصد معياراً لتوحيد المختلفين، فيقول: «أدرك الشاطبي أن الاختلاف بين المذاهب منشؤه سوء فهم مقاصد الشارع أو عدم فهمها على الإطلاق. ولا بد من وضع منهج يمكن من خلاله جمع المختلفين، وهذا ليس بالأمر الهين، ولذلك اعتبره الشاطبي سراً توصل إليه وعقد العزم من أجل ذلك... ولقد اهتم الشافعي بوضع القواعد والأسس التي يمكن أن يقوم عليها الاجتهاد بالرأي، ولكنه لم يضع معياراً للاجتهاد بالرأي. ومن هنا زادت الاختلافات بين أنصار المذاهب الفقهية، وأصبح أصول الفقه وكأنه علم جدلي، وكان على الشاطبي أن يضع معياراً للاجتهاد بالرأي، فكان هذا المعيار هو مقاصد الشارع. بهذا نرى أن فكرة المقاصد أحدثت تطوراً هاماً في علم أصول الفقه، فبعد أن وضعت القواعد لجمع المختلفين بدأت تتطرق نحو التطور»^(٣).

(١) انظر: الموافقات، ج ١، ص ٢٤.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، ط ١ (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥م)، ص ٣.

(٣) القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، ص ٤٨.

٢- غلبة منطق الفهم اللغوي للنص: ويتجلى ذلك في تركيز الأصوليين على بحث القواعد اللغوية، باعتبارها وسائل لفهم النص، واستنباط الحكم الشرعي منه. يقول الطاهر بن عاشور في نقده لأصول الفقه الموروث: «إن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكن تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لفظية، يمكن العارف بها من انتزاع الفرع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها، باعتقاد اشتغال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع... قصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها واقتراحها حتى يقرب فهم المتضلع فيها من أفهام اللسان العربي...»^(١).

٣- ابتعاد علم الأصول عن الواقع: وبيان ذلك أن ضمور مباحث المقاصد داخل النسق الأصولي، وعدم التركيز على تطويرها، في مقابل الاشتغال بمسائل نظرية لا تورث عملاً، قد أدى إلى انحسار أصول الفقه عن الواقع. يؤكد هذا المعنى أحمد الريسوني في قوله: «فتشأة المقاصد في نوع من العزلة ثم ضمورها أدى إلى أن علم أصول الفقه لم يعد في النهاية علماً مقاصدياً. بمعنى أن مقاصده الحقيقية التي كان يجب أن يتجه إليها، وهي أن يضبط حياة المسلمين وفكرهم وتشريعهم ليكون عملياً، هذه الصفات بدأت تضر وتختفي في علم أصول الفقه، ليصبح شيئاً فشيئاً علماً نظرياً...»^(٢).

خامساً: الفصل بين النظري والتطبيقي

تتسم المؤلفات الأصولية بالطابع النظري، حيث يتم عرض الأدلة والقواعد - في الغالب الأعم - بشكل تجريدي يتناسب مع طبيعة العلم المنهجية. غير أن الاختصار على هذا التناول للمباحث الأصولية، دون تقديم القدر الكافي من الأمثلة التطبيقية،

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٦.

(٢) «حوار حول مقاصد الشريعة»، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨ (٢٠٠١ م): ص ٦٦.

يشعر الدارس وكأن العلم منبت عن الواقع. الأمر الذي أخل بمواصفات الكتاب التعليمي النموذجي، وما يتطلبه من الاهتمام بالجانب التطبيقي، لتوضيح وترسيخ مفهوم الدليل أو القاعدة الأصولية، وبيان الكيفية التي تم بها الاستثمار.

ويظهر هذا الإشكال بوضوح مع الأدلة الشرعية ذات الاتصال المباشر بالواقع، كالقياس - مثلاً - الذي تغلب على مباحثه الدراسة النظرية. يقول علي جمعة: «القياس كما أنه ضوابط وقواعد فإنه كذلك خبرات عملية. وإذا كانت قواعده وضوابطه تلقينها فيما نقل إلينا من كتب الأصول. فإن الخبرات العملية التي كانت تتلقى بالتدريب والشفهية لم تنقل إلينا فيما أعتقد، وإن كنا لا نعدم العديد من الإشارات إليها في ثلثي الموسوعات الفقهية وخاصة المقارنة... فالقياس على المستوى التطبيقي مفتقد تمامًا بافتقاد كثير من الحلقات. ولذا فلا بد من وضع القياس في صورة إجراءات محددة تشمل كافة خطواته من تحليل الأصل وسبره، ابتغاء الوصول إلى علته حتى تنزيل حكمه على الفرع»^(١). ورغم أن تدارك هذا النقص كان ممكنًا عن طريق الاستفادة من منهج تخريج الفروع على الأصول، فإن هذا الأمر لم يلتفت إليه إلا في السنوات الأخيرة. حيث أدرجت أغلب الجامعات الإسلامية مادة «تخريج الفروع على الأصول» ضمن مقررات الدراسات العليا؛ بهدف التقريب بين الفقه وأصوله.

سادسًا: البعد عن الواقع

شهد واقعنا المعاصر تغيرات كثيرة، نتج عنها قضايا جديدة لم يتطرق إليها الفقه الموروث، الذي أسس على علم محدود بطبائع الأشياء، وحقائق الكون، وقوانين الاجتماع، مما كان متاحًا للمسلمين زمن نشأة الفقه وازدهاره^(٢). وقد استحدثت علوم ومناهج للتعامل مع الواقع الجديد، الذي استأثرت بدراسته العلوم الإنسانية والاجتماعية. وبما أن وظيفة المجتهد هي استنباط الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع،

(١) آليات الاجتهاد، ص ١٠٤.

(٢) انظر: حسن الترابي، تجديد أصول الفقه الإسلامي، ط ١ (جدة: الدار السعودية للنشر

والتوزيع، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٩.

فإن تحصيل آليات معرفة محل الحكم، يعد شرطاً ضرورياً في العملية الاجتهادية. حتى تتحقق الموافقة الدقيقة بين الحكم ومحلّه.

لكن المتأمل في النسق الأصولي، يلمس أنه منهج فهم أكثر منه منهج تنزيل على الواقع، بما ينسجم وشمولية الإسلام، وانفتاح الفقه على جوانب الحياة المختلفة. يقول عمر عبيد حسنة في معرض تناوله للتحديات التي تواجه المجتهد المعاصر: «أما هذا الشرط، وهو معرفة الواقع، فأكتفي فيه بإشارات بسيطة، في كثير من الأحيان، هي أقرب للملاحظات والمشاهدات منها للمناهج والدراسات، اللهم إلا الجانب القليل من مباحث الاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، أو ما يمكن أن نسميه بالمصادر التبعية. ذلك أن النظر الاجتهادي في هذه المصادر، اعتبره بعضهم ملحقاً إلى حد بعيد بالقياس، لبيان المراد الإلهي أكثر منه تعلقاً بمعرفة واقع الناس محل التنزيل. أما مكونات الإنسان، وعوامل تشكيل شخصيته وبناء علاقته الاجتماعية والقوانين التي تحكمه، فلم يكن له النصيب المطلوب، إلا من بعض البوارق التي لم يكتب لها الاستمرار»^(١).

يفهم مما تقدم أن الارتقاء بعملية الاجتهاد الفقهي صوب آفاق جديدة، تستوعب مستجدات العصر، وتتفاعل مع القضايا العامة، مسألة متوقفة على إيجاد أدوات جديدة تضاف إلى أصول الفقه الموروث، وبدون ذلك يتعذر على المجتهد التوصل إلى الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع.

سابعاً: توقف نمو العلم

إن الصورة النمطية التي اصطبغ بها التأليف الأصولي لدى أكثر المتأخرين، في تعاملهم مع أصول الفقه من خلال الشروح، والحواشي، والتقريرات، والمختصرات، حملت بعض المحدثين من ذوي النزعة التجديدية على وصف العلم بالجمود. يقول محمد الطاهر بن عاشور: «وضع علم الأصول في القرن الثاني، واتسع في الثالث والرابع ثم توقف عند ذلك الحد، لاقتصار المؤلفين فيه على النقل، لا بانتزاع جديد، أو نقد سديد، أو بحث على تلك الأصول ولو للتأييد»^(٢).

(١) تأملات في الواقع الإسلامي، ط ١ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ص ٢١.

(٢) أليس الصبح بقريب، د. ط. (تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع، د. ت.)، ص ١٧٣.

أما حسن حنفي فيرى أن عصر التقليد شهد ندرة في التصنيف الأصولي المتميز على غرار البحر المحيط للزركشي، والموافقات للشاطبي، وإرشاد الفحول للشوكاني. وتوقف التأليف الأصولي لدى المحدثين، حيث تحول إلى كتب تعليمية تكرر أقوال القدامى دون إضافة تذكر، حتى ظهرت محاولة الباحث التجديدية (مناهج التفسير: محاولة في علم أصول الفقه) التي أعيد بها - في ظنه - بناء العلم كنظرية في الشعور^(١).

المطلب الثاني: واقع التدريس

يطرح واقع التدريس أصول الفقه في الجامعات الإسلامية عدة إشكالات، تقف عائقاً دون الاستفادة من العلم على النحو الذي يجعله محققاً للغاية من وضعه، والهدف المرجو من دراسته. الأمر الذي يجعل الاهتمام بتطوير تدريس أصول الفقه من الأولويات التي ينبغي التركيز عليها: في تفعيل قضايا العلم، وبناء الملكة الأصولية. وتتلخص أهم الإشكالات المطروحة فيما يأتي:

أولاً: الافتقار إلى الكتاب الأصولي النموذجي

يعد الكتاب التعليمي عنصراً مهماً في نجاح عملية التدريس. ومن ثم يفترض فيه أن يكون وفق معايير علمية دقيقة، تتناسب والغرض من تأليفه. ويبدو أن عدم اختيار الكتاب المناسب، قد أسهم بصورة ما في أزمة أصول الفقه. يقول طه جابر العلواني: «اعتمد في تدريس علم الأصول على كتب المتأخرين كشروح المنهاج للبيضاوي، وجمع الجوامع، ومختصر ابن الحاجب وشروحه، وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، وتوضيح صدر الشريعة. وهذا مما جعل الدراسة الأصولية عسرة، والنتائج العلمية محدودة؛ لأن هذه الكتب قد كتبت بلغة دقيقة وعبارات مركزة لا يتأتى فهمها إلا لمن كان ذا إلمام بعلوم اللغة العربية، والمنطق، وآداب البحث والمناظرة، والتوحيد، وكان ذا مران على القراءة في هذه الكتب، وفهم لأسلوب القوم ولديه من الإلمام بقواعد هذا العلم»^(٢).

(١) انظر: دراسات إسلامية، ط ١ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، ص ٦٨.

(٢) انظر: «أصول الفقه وتطوره»، المسلم المعاصر، العدد ١٥ (رجب ١٣٩٨هـ/سبتمبر ١٩٧٨م)، ص ٥٩.

وبالاعتماد على هذا النوع من المؤلفات أصبحت مهمة الأستاذ، تكاد تنحصر في فك عبارة المتن أو الشرح الذي يدرسه، ومحاولة تقريبه لأذهان الطلبة، وكأن فهم النص مقصد بذاته، وهو كل ما يرجى تحصيله من دراسة أصول الفقه. وقد عاب ابن خلدون - قديماً - هذا الأسلوب التعليمي المعتمد على المختصرات. حيث يقول: «ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم، ويدونونها برنامجاً مختصراً في كل علم، يشتمل على حصر مسائله، وأدلتها باختصار في الألفاظ، وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة عن ذلك الفن، وصار ذلك مخلاً بالبلاغة وعسراً على الفهم، وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطولة في الفنون كالتفسير والبيان، فاختصروها تقريباً للحفظ، كما فعل ابن الحاجب في الفقه وأصول الفقه. وهو فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل، وذلك أن فيه تخليطاً على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه، وهو لم يستعد لقبول بعد، وهو من سوء التعليم»^(١).

ثانياً: اختزال مسائل العلم

بمراجعة محتوى مادة أصول الفقه الموزعة على مختلف مراحل التعليم الجامعي، تبدو مستوفية لجميع المسائل. لكن الملاحظ أنه عادة ما يتم اختزالها، بسبب الالتزام بحجم ساعات محدد. وقد ترتب عن هذا الوضع تخرج الطالب بتصور مبتور ومشوش عن العلم. يصعب تداركه لاحقاً. يصف طه جابر العلواني هذا الإشكال بقوله: «كان للمسلمين نظام للتعليم يعتبر مفخرة من مفاخرهم، وبهذا النظام للتعليم تخرج فطاحل العلماء الذين ما زالت آثارهم تتحدى الزمن، فلما استبدل هذا النظام بنظام التعليم الحديث، وأصبحت هذه العلوم توزع على ساعات ودقائق لا تغني في دراسة هذا العلم كثيراً، اضطر القائمون على مناهج التعليم في كليات ومعاهد الشريعة في مختلف أنحاء بلاد المسلمين إلى اتخاذ أسلوب الاختزال في تعليم علوم الشريعة عامة، وفي علم أصول الفقه خاصة، فاقتطعوا الكثير من مباحث العلم وأهملوها، ثم عمدوا إلى المبحث الواحد فاختزلوا الكثير من مسائله، وما بقي منه يحار المدرس في تعليمه الطلاب، بين عجزه عن إفهامهم والساعات المحددة له لتعليمهم»^(٢).

(١) المقدمة، ص ٥٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٠.

ثالثاً : قصور منهجية التعامل مع كتب التراث

تهتم الجامعات الإسلامية بربط الطالب بكتب التراث الأصولي، وذلك بتدريس أحد المتون أو اختيار بعض مسائله. لكن الملاحظ أن منهجية التعامل مع هذا النوع من المصنفات يشوبه خلل ما، يؤكد معاناة الباحثين في تعاملهم مع المصادر الأصولية أثناء إعداد رسائلهم العلمية. ويعزو فهمي علوان هذا الإشكال إلى تعدد الروافد العلمية التي استمد منها أصول الفقه مادته، إضافة إلى ارتباط فهم الكتاب بما عليه من شروح، وحواشٍ، وتعليقات حيث يقول: «كتب علم الأصول عبارة عن دوائر معارف، فهي تعتمد على اللغة العربية من ناحية قواعدها ومن ناحية آدابها، كما أن المنطق يلعب دوراً كبيراً في ربط المذهب والتعمق في دقائق الأمور، والجدل العلمي المنظم للرد على الخصوم، أما علم الكلام فله دور كبير في اتجاه الفكر الأصولي... والصعوبة هنا لا تتمثل في قراءة هذه الكتب وفهمها فحسب، ولكن أيضاً تتمثل في معرفة اتجاه صاحبها المذهبي. فبالرغم من معرفة إلى أي مذهب كلامي ينتمي المؤلف، وإلى أي مذهب فقهي يكتب، نجد من الصعب فصل الكتاب عن غيره من الكتب الأصولية، فكلها يغلب عليها طابع العرض والشرح والتحليل والإضافة والحذف ومعارضة الخصوم والجدل. ومن هنا كان لا بد من معاشة هذه المراجع فترة طويلة من الزمن، وقراءتها مرات حتى يمكن للباحث أن يصدر حكماً قد يكون قريباً من الصواب»^(١). ومن أجل تحقيق الاستفادة المرجوة من تدريس كتب التراث، لا بد من إعادة النظر في منهجية التعامل معها، وبحث الوسائل الكفيلة التي تمكن من فهمها بطريقة صحيحة.

رابعاً : غياب التدريب عن العملية التعليمية

يمثل التدريب عنصراً مهماً في نجاح العملية التعليمية؛ إذ هو الوسيلة الفعالة لتنمية مهارات الطالب، وتوسيع مداركه، وتهيئته لارتياح آفاق البحث والإبداع. كما يكسبه مرونة فكرية وقدرة على حل ما يعترضه من مشكلات. وقد نبه علماءنا - قديماً - على أهمية التدريب وضرورته لحصول الملكة. يقول الزركشي: «وليس يكفي في حصول الملكة على شيء تعرفه، بل لا بد مع ذلك من الارتياض في مباشرته، فلذلك إنما تصير للفقيه ملكة الاحتجاج، واستنباط المسائل أن يرتاض في أقوال العلماء وما

(١) فهمي علوان، القيم الضرورية، ص ١٤.

أتوا به في كتبهم، وربما أغناه ذلك عن العناية في مسائل كثيرة، وإنما ينتفع بذلك إذا تمكن من معرفة الصحيح من تلك الأقوال من فاسدها، ومما يعينه على ذلك أن تكون له قوة على تحليل ما في الكتب، ورده إلى الحجج، فما وافق منها التأليف الصواب فهو صواب، وما خرج عن ذلك فهو فاسد، وما أشكل أمره توقف فيه»^(١).

ومن الملاحظ أن التدريب على استخدام القواعد الأصولية، في استنباط الأحكام الشرعية، لا وجود له حتى على مستوى الدراسات العليا، التي يغلب عليها الجانب النظري. ويبدو أن هذه حالة عامة تعيشها جميع علوم الشريعة. يصف محمد عثمان شبير هذا الإشكال بقوله: «إن الدراسات الفقهية والشرعية بشكل عام تعاني؛ لأنها تخرج حفظة وحملة فقه في الأعم الغالب ولا تخرج فقهاء. تخرج نقلة يمارسون عملية الشحن والتفريغ والتلقين، ولا تخرج مجتهدين يربون العقل وينمون التفكير. تخرج من لا يستطيعون تجاوز المثال الذي أتى به الأقدمون، أو تنزيل القاعدة على واقع جديد أو توليد حتى مثال معاصر غير القديم. وليست الدراسات العليا في معظمها - والأصل فيها أنها قائمة على البحث والدراسة المقارنة والتقويم والترجيح - بأحسن حالاً؛ لأنها امتداد لعقلية النقل... بعيداً عن الإبداع والتفكير والابتكار»^(٢).

خامساً: عدم الالتزام بأهداف العلم

من مظاهر الخلل في تدريسنا لعلم الأصول، عدم تحري أهدافه المقصودة. وأهمها إنشاء ملكة الاجتهاد؛ مما يحوله إلى أداة معطلة، ويجعل تحصيله من قبيل الترف الفكري. وقد أشار عدنان زرزور إلى هذا الخلل في معرض تقويمه لتدريس علوم الشريعة في الجامعات الإسلامية: حيث يقول: «لماذا نقوم على تدريس هذا العلم، ويشكو كثير منا من قلة الساعات المخصصة له؟ هل ندرسه من أجل تدريب الطالب على الفهم والاستنباط والاجتهاد كما فعل أسلافه من العلماء، وبحيث يتمكن في المستقبل من الإسهام في حركة الاجتهاد؟ أم أننا ندرس هذا العلم من أجل أن نحفظ الطالب وننقل إليه كيف اجتهد الأوائل، وما هي المناهج العقلية واللغوية التي سلكوها لاستنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية؟ وما حدود اختلافهم واتفاقهم قبل

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٦، ص ٢٢٨.

(٢) تكوين الملكة الفقهية، ط ١ (قطر: كتاب الأمة، ١٤٢٠هـ)، ص ٣٩.

هذا على المصادر الفرعية... وهكذا نجد أنفسنا ندور في حلقة مفرغة، ويجد الطالب نفسه في نطاق تاريخ علوم الشريعة لا في علومها، فإذا أضفنا إلى ذلك ما تلقاه في روع الطالب من تأكيد المكانة العالية التي يحتلها المجتهدون الأوائل بحق، وأن أحداً لن يصل إليهم أو ينسج على منوالهم، فإننا نكون بذلك قد أحكمنا الحصار من حول الدارس. وقدقنا به إلى ما وراء القرون تركناه مستصغراً لشأن نفسه، وربما للباحثين والمفكرين من حوله...»^(١).

سادساً: غياب التخطيط العلمي لإعداد المجتهد

انطلاقاً من أن الاجتهاد فرض كفائي يجب أن تضطلع به طائفة في كل عصر، فإن تحقيق ذلك مرتبط بضرورة التخطيط العلمي المدروس، الذي يفترض أن يكون ضمن أهم محاور السياسة التعليمية التي تنتهجها الجامعات الإسلامية. ولما كان أصول الفقه أحد العلوم الأساسية في بناء العقلية الاجتهادية، فإن دراسته لا بد أن تخدم هذه القضية، التي أصبحت تمثل تحدياً صارخاً يواجه الأمة في ظل هذا المفصل الزمني الحاسم الذي تمر به. وطبيعة القضايا المطروحة.

لكن بالنظر في واقع العملية التعليمية، نجد أنها أبعد ما تكون عن إدراك الغاية التي من أجلها تدرس علوم الشريعة، باعتبارها وسائل لتكوين الملكة الاجتهادية. الأمر الذي يدل على وجود خلل منهجي، يرجع - في رأيي - إلى غياب التخطيط العلمي المناسب لإعداد المجتهد. ويذهب علي جمعة إلى أن انفصال دوائر العلوم في ذهن العالم، يمثل أحد أبرز إشكالات الاجتهاد في عصرنا. حيث يقول: «لعل هذه الإشكالية هي أكثر إشكالات الاجتهاد تحدياً وإثارة للغيظ والسخرية من أحوالنا، وأكثرها حاجة إلى الجهود، ومع ذلك فهي أبعدنا عن الأذهان وأطروحات الباحثين. فعلى سبيل المثال كانت شهادة العالمية من الأزهر الشريف قديماً تعني أن حاملها عالم باثني عشر علماً تشمل كافة العلوم الشرعية، واللغوية، مقصوداً وآلة. ومكانة

(١) «منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة»، مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات: الواقع والطموح (عمان ١٦ ربيع الأول ١٤١٥هـ/ ٢٣ آب ١٩٩٤م)، تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج١، ص ١١٩-١٢٠.

حملة هذه العالمية معلومة بغير حاجة إلى إيضاح. ولكن السؤال: ماذا ينقص من جمع علوم الاجتهاد مقصوداً وآلة حتى يجتهد؟ أو ماذا الذي يعوقه؟ لماذا لا يستطيع المتخصص في الفقه الدارس للأصول وقد جمع آلة الاجتهاد المقيد أو المنتسب أن يخرج ويفرع على مذهبه؟ إن جزءاً كبيراً من هذه المشكلة يعود إلى انفصال دوائر العلوم في ذهن العالم بها بحيث يفتقد الرابط بين العلوم بعضها ببعض، والقدرة على تشغيلها جميعاً^(١).

المبحث الثاني: أسباب الأزمة

يرتبط حل الإشكالات المطروحة في أصول الفقه بقدرتنا على التحديد الدقيق لأسبابها الحقيقية. وفي محاولة للكشف عن أسباب أزمة العلم الموروث، اتضح أن بعضها يمتد بجذوره إلى مرحلة مبكرة من تاريخ علم الأصول، ومنها ما هو وليد العصر الحديث. كما أن بعض الأسباب يتصل مباشرة بالمناخ العلمي العام الذي أحاط بأصول الفقه، في حين يعد بعضها الآخر أسباباً غير مباشرة؛ باعتبار تأثيرها على مجال ممارسة الفقيه.

المطلب الأول: الأسباب المباشرة

تتلخص الأسباب المتصلة بالمناخ العلمي العام الذي أحاط بأصول الفقه، فيما يأتي:

أولاً: سيطرة روح التقليد

تبرز أهمية علم الأصول من خلال العملية الاجتهادية التي يمارسها العقل الفقهي؛ ولذا فإن روح التقليد التي اصطبغت بها الحياة الفقهية، قد حالت دون استخدام أصول الفقه باعتباره آلة الاجتهاد. حيث أصبح الفقه في عصر المتأخرين تقليداً محضاً، وانحصرت الجهود في تصنيف المختصرات والشروح، ووضع الحواشي، والتقريرات، والتزم كل عالم مذهباً خاصاً، عكف على دراسته، وحفظ أصوله، وترتيب فروعه، واعتقاد أن الحق فيما جاء به مذهبه دون سواه^(١). بل إن بعضهم قد اشتط؛ فجعل الخروج عن المذاهب الأربعة طريقاً إلى الكفر.

يلق محمد الأمين الشنقيطي على هذا الرأي -واصفاً إياه بالشناعة - فيقول: «يجب على كل مسلم يخاف العرض على ربه يوم القيامة أن يتأمل فيه، ليرى لنفسه المخرج من هذه الورطة العظمى، والطامة الكبرى التي عمت جل بلاد المسلمين من المعمورة وهي ادعاء الاستغناء عن كتاب الله وسنة رسوله، استغناء تاماً في جميع

(١) انظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٦٦، محمد علي السائيس، تاريخ

الفقه الإسلامي، ط١ (دمشق: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ص ٢١٥.

الأحكام من عبادات ومعاملات وحدود بالمذاهب المدونة، فالخارج عن المذاهب الأربعة، ضال مضل، وربما أده ذلك للكفر؛ لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر. والتحقيق الذي لا شك فيه، وهو الذي كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، وعامة علماء المسلمين أنه لا يجوز العدول عن ظاهر كتاب الله وسنة رسوله ﷺ في حال من الأحوال، بوجه من الوجوه حتى يقوم دليل صحيح شرعي، صارف عن الظاهر المحتمل المرجوح^(١).

ويدعوى إغلاق باب الاجتهاد عزف كثيرون - في عصر التقليد - عن دراسة علم الأصول. يقول ابن بدران: «ولم يكن يومئذ أحد من الطلبة يذكر هذا الفن أو يتكلم به بشفتيه، زاعمين أنه يفتح باب الاجتهاد. وذلك الباب قد أوصد منذ قرون متطاولة، حتى كنت أسمع من كثير ممن يدعي العلم يقول: ما ضر الأمة إلا فن الأصول: لأنه يعلم الناظر فيه الأخذ بالدليل»^(٢).

ثانياً: انعدام الجهود الجماعية لتجديد العلم

إن الدعوة إلى الاجتهاد لن تحقق غايتها المنشودة، إلا إذا أقيمت على دراسة تقويمية شاملة لأصول الفقه، تتجه نحو استثمار مواطن قوته، وتجاوز مكامن قصوره، والتعامل معه كأداة للاجتهاد. وهذه مهمة صعبة تتطلب جهوداً علمية. تنوء بحملها طاقات الأفراد. مما يجعل من وضع خطة تنفيذية مدروسة لتجديد العلم ضرورة ملحة، وواجباً كفاً تأثم الجماعة العلمية بالتفريط في تحقيقه. ومن الملاحظ أن غياب هذه الرؤية، قد جعل بعض المحاولات الفردية الرامية إلى تجديد العلم تكاد تكون نسخاً مكررة.

يقول عبد المجيد النجار في سياق تقويمه لمشاريع التحضر: «لكن مشاريع التحضر رغم أنها دعت إلى التأصيل وإلى الاجتهاد... فإنها لم يواكب دعوتها تلك، تأصيل

(١) الإقليد للأسماء والصفات والاجتهاد والتقليد، تحقيق: شريف بن محمد، ط١ (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، ص ٢٠، ٢٥.

(٢) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، ط٢ (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

علمي واسع وعميق وشامل، يركز تلك الدعوة، ويثبت أركانها على أرض الواقع... لقد طرحت الدعوة إلى العودة المباشرة لأصول الوحي، ولكن لم يواكب ذلك تأصيل منهجي لتلك العودة، وحتى علم أصول الفقه الذي أنشئ في أصله للتعامل مع تلك الأصول لم تقع العناية به العناية المطلوبة في هيئته التي ورد عليها، بله أن يؤخذ بالتطوير حتى يستجيب لهذه الأوبة الجديدة إلى الوحي... فالتحضر الإسلامي ما نشأ إلا بالحركة العلمية الواسعة التي واكبت الدعوة الإسلامية، والتحضر الغربي ما نشأ إلا بالحركة العلمية المنهجية التي بدأت من عهد بيكون وتدعمت بديكارت ومن جاء بعده من العلماء الذين آزرُوا بالفكر العلمي الدعوة إلى النهضة الأوروبية^(١).

ثالثاً: شيوع عقلية الوهن

إن فتور الهمم الذي أفرزته عقلية الوهن الحضاري^(٢) يمثل - في نظري - أحد الأسباب المهمة التي أدت إلى التقاعس عن خدمة أصول الفقه بما يحقق الاستفادة منه على النحو المطلوب. فقد امتدت تلك العلة لتشمل حركة الإبداع العلمي في شتى المجالات، بما في ذلك علوم الشريعة. وممن أشار إلى هذا المعنى عمر عبيد حسنة في قوله: «ومن مظاهر الوهن الحضاري، أن الإصابة لم تقتصر على العلوم التجريبية كما يتوهم بعضهم، وإنما نعتقد أن الإصابة في العلوم التجريبية كانت ثمرة الإصابة في العلوم الشرعية نفسها، التي انتهت إلى لون من التقليد والمحاكاة والشرح تارة والاختصار أخرى؛ مما عزل هذه العلوم عن حياة الناس، وجعل منها تجريدات ذهنية بعيدة عن الواقع. وأفقدتها الكثير من أبعادها الرحبة التي لوجودت، فلا بد من أن تثمر في مجال العلوم الأخرى، كما كان الحال في فترات التألق الحضاري والثقافي الإسلامي، حيث جاء الإبداع في مختلف المجالات، كما أن التخلف اليوم يعم مختلف المجالات»^(٣).

(١) مشاريع الإشهاد الحضاري، ط١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م)، ص ٢٨٧.

(٢) انظر: سيف الدين عبد الفتاح، عقلية الوهن: دراسة في أزمة الخليج رؤية نقدية للواقع

العربي في ضوء النظام العالمي الجديد، ط١ (القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩١م)، ص

٣، عمر عبيد حسنة، تأملات في الواقع الإسلامي، ص ٣٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٣.

المطلب الثاني: الأسباب غير المباشرة

يمكن إجمال الأسباب التي أثرت على مجال ممارسة الفقيه، في عاملين أساسيين، هما:

أولاً: الفصام بين السلطة السياسية والعلماء

بصرف النظر عن الملابسات التي أحاطت بموضوع الفصام بين السلطة السياسية والعلمية في التاريخ الإسلامي. فإن أغلب الدراسات التي بحثت أزمة العقل المسلم، جعلت من الفصام الذي حدث بين العلمي والسياسي، أحد الأسباب المهمة التي أثرت على توجيه مسار العقل الفقهي، وما أنتجه من علوم. فقد أدى استئثار الحكام بتنظيم الجانب السياسي والمالي إلى انحسار مسئولية العلماء السياسية والاجتماعية. الأمر الذي هيا لضمور العقل الفقهي ودخوله دائرة التقليد؛ نتيجة استهلاك طاقته في إنتاج تعليمي بحث يدرس للتذكرة.

يقول عبد الحميد أبو سليمان في وصف هذه الحالة: «أدى هذا الفصام النكد إلى عزل القيادة الفكرية عن المسئولية الاجتماعية والممارسة العملية. وهذا بدوره كان العامل الأساس والأهم خلف عجز العقل المسلم وضموره، حتى انزوى في أروقة المساجد بين طيات الكتب النظرية والتاريخية التي تعنى في جوهرها بأسلوب وصفي ومنهج لغوي في معرفة مرامي وغايات نصوص الكتاب والسنة، ومحاولة الحيلولة بين السلطان وأتباعه، وبين استعمال هذه النصوص كوسيلة وأداة لتأصيل انحرافات، وانتهى الأمر بهذه المعركة إلى ما عرف بقفل باب الاجتهاد...»^(١).

ثانياً: استبعاد تطبيق الشريعة

إن مجال الممارسة العملية هو المحك الذي يكتشف فيه الفقيه مدى قدرة أدواته المنهجية على أداء وظيفتها، ويحرك عقله للإجابة عن الإشكالات المستجدة التي يفرضها الواقع المتغير. من هنا أرى أن استبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية، وإحلال القوانين الوضعية مكانها، يعد أحد المعوقات الأساسية التي حالت دون تطور علم

(١) أزمة العقل المسلم، ط ٢ (عين مليلة: دار الهدى، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ص ٤١.

الأصول؛ حيث وجد الفقيه نفسه حبيس هموم الفرد وأسئلته الشرعية. يقول محمد كمال إمام: «أدى غياب الشريعة عن الحياة، وضياع المجال الذي يمكن أن يمارس فيه المجتهد عمله، إلى تباعد الفقه والأصول عن الواقع، وإلى شغل العقل الفقهي بإنتاج تعليمي يتعامل مع المتون، ويبتعد عن الواقع، ويجتر أقوال القدامى في كل موضوع يعالجه، فهو لا يكاد يتدخل إلا لبسط الفكرة أو تبسيط العبارة، فنحن هنا أمام فقه نص منقول، كتب أغلبه للتذكرة بعد أن أصبح الواقع محكوماً بغير التشريع الإسلامي»^(١).

ومما ساعد على توسيع الفجوة بين الفقيه والواقع، أن النظام التعليمي الذي تبنته البلدان الإسلامية في العصر الحديث، يقوم على الفصل الحاد بين العلم الديني والعلم المدني؛ مما أثر سلباً على بناء العقل الفقهي، وتضييق نطاق اتصاله بالواقع، الذي استأثرت العلوم الاجتماعية والإنسانية بدراسته وتطوير أدوات فقهه. ومن ثم لم تدع الحاجة إلى تقويم علم الأصول كمنهج للاجتهاد يتوصل به إلى استنباط الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع.

(١) «أزمة المنهج في الدراسات الفقهية المعاصرة»، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (قسنطينة ٩-١٢ سبتمبر ١٩٨٩م)، تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ص ٥.

الفصل الثالث: الدعوة إلى تجديد أصول الفقه

المبحث الأول: موقف العلماء من الدعوة إلى التجديد

من يتتبع آراء العلماء حول قضية التجديد في أصول الفقه، يجد أنهم قد اتفقوا على أن علم الأصول الموروث يحتاج إلى خدمة، غير أنهم اختلفوا في نوعها ومداها. فمنهم من حصرها في الجانب الشكلي (المتحفظون من التجديد)، ومنهم من عداها إلى المضمون (دعاة التجديد). ولكل موقف مبرراته التي دفعته إلى التمسك بهذا الموقف أو ذاك.

المطلب الأول: موقف الاتجاه المتحفظ ومبرراته

يمثل الاتجاه المتحفظ من التجديد في علم الأصول، أغلب المتخصصين في أصول الفقه، وكذا سائر علوم الشريعة، ممن ينتمون إلى الأزهر الشريف، وغيره من المؤسسات الجامعية في العالم الإسلامي. وتتلخص مبررات هذا الموقف في الآتي:

أولاً: اكتمال بناء العلم، واستقرار قواعده

يرى الاتجاه المتحفظ أن أصول الفقه قد اكتمل بناؤه واستقرت قواعده، ومن ثم فلا زيادة فيه لمستزيد. وكل محاولة يراد بها تطوير هذا العلم لن تتجاوز نطاق الشكل. يقول عبد اللطيف الفرفور: «هذا الذي أقدمه على استحياء، لا أزعج فيه أنني جئت بجديد، وهل في أصول الفقه اليوم بعد كتابات فحول الأقدمين من جديد؟ بل كل ما هو مني في وجيزي هذا التبسيط مع التحقيق للمسائل العلمية والرجوع في النقول إلى أمهات المصادر بقدر الوسع والطاقة، وفوق كل ذي علم عليم... إن التجديد في الكتابة المعاصرة في هذا الفن، ألا وهو أصول الفقه، ينبغي أن يكون في التحقيق العلمي للمسائل، وعرض القضايا الأصولية عرضاً موضوعياً مبسطاً قريب المأخذ، وهو ما سعيت إليه»^(١).

وإلى نفس المعنى يشير عمر مختار القاضي، بصدد عرضه لاتجاهات التجديد في أصول الفقه. حيث يقول: «ونحن لا نميل إلا إلى اتجاه واحد من هذه الاتجاهات،

(١) الوجيز في أصول استنباط الأحكام في الشريعة، ط ١ (بغداد: دار الإمام الأوزاعي،

وهو إعادة عرض أصول الفقه بتقسيمات ومصطلحات عصرية، وذلك بتقريب المصطلحات الأصولية القديمة بالمصطلحات المستعملة اليوم. واستعمال المصطلحات العصرية يقتضي إعادة عرض المادة والتعديل في تقسيماتها دون المساس بجوهر ذلك العلم النفيس»^(١).

أما محمد سعيد رمضان البوطي، فيرى أن تتجه جهود المعاصرين نحو استخراج مكونات العلم وحسن استثماره. حيث يقول: «بعد أن عرفنا أن دراسة المنهج دراسة علمية صحيحة لن تكون إبداعية، ولا حتى تطويرية بحال من الأحوال، نقول: إننا لحسن الحظ لن نحتاج في عصرنا هذا إلى اكتشاف المنهج أو التفتيش عنه، فإن المنهج موجود، وإن عصر الإسلام الذهبي قد شهد تكامل بنيانه على أيدي المسلمين اكتشافاً وتنسيقاً وتدويناً. وذلك في غمرة اهتماماتهم بنشر الإسلام ودخولهم مع الوافدين إليه في سلسلة المناقشات والمحاورات المتعلقة بأصول الدين، ومن خلال سعيهم إلى التوفيق بين مدرستي الحديث في الحجاز والرأي في العراق، حيث دونوا مناهج تفسير النصوص، وأصول الاجتهاد لمعرفة الأحكام. كما رسخوا القوانين المتكفلة بالتوفيق بين الحقائق التي لا يصح تلقيها إلا عقلاً، والتي لا يمكن تلقيها إلا نقلاً. وبتعبير أدق: المطلوب منا اليوم هو التقاط ما تلح الحاجة الشديدة إليه من مجموع فصول ذلك المنهج، وجوانبه الكلية المتكاملة، ثم إبرازه بلغة العصر، وتبسيطه قدر الاستطاعة، ثم طرحه في ساحات الدعوة الإسلامية، ليسير الحوار الإسلامي على ضوئه، وينضبط بهديه»^(٢).

ثانياً: صعوبة تجديد مضمون العلم

إن تجديد أصول الفقه من حيث المضمون يعد - في نظر بعضهم - أمراً بالغ الصعوبة، تقف عقول المعاصرين عاجزة عن القيام به. وهذا ما يبدو في تعليق محمود

(١) إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلامية، ط١ (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ص ٣٤٣.

(٢) «أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة»، ندوة قضايا المنهجية في العلوم السلوكية (الخرطوم ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧م)، تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجامعة الخرطوم، ص ٤.

أبو السعود على دعوة مجلة المسلم المعاصر إلى الاجتهاد في أصول الفقه، حيث يقول: «أنا لا أقول بعدم الاجتهاد في أصول الفقه، كما لا أزعّم أنني من أهل هذا العلم، ولكن يغلب على ظني أن قصارى ما يمكن أن نجتهد فيه هو إعادة تبويبه، أو إعادة صياغته، أو معاودة البحث في أدوات القياس، وغير ذلك من النواحي التنظيمية في العلم، وإنني أعترف أنني فكرت ملياً في هذا الأمر، فإذا به - فعلاً نوع - من التحدي لمقدرتنا الذهنية وتفكيرنا العلمي»^(١).

ثالثاً: التخوف من اتخاذ التجديد ذريعة لهدم الدين

إن الدعوة إلى تجديد العلوم الإسلامية ومنها أصول الفقه، يمكن أن يتخذ ذريعة لهدم أركان الدين والنفلت من أحكامه. ويظهر هذا التخوف في اعتراض محمود الطحان على دعوة مجلة المسلم المعاصر إلى الاجتهاد في علم الأصول. حيث يقول: «إن فئة من المعاصرين قامت بعرض أفكار للتجديد، بعيدة عن المنهج الإسلامي السوي. وقامت بنشر مقالات فيها كثير من المغالطات كما يحلو لها، ودعت في مقالاتها إلى تجديد الفكر الإسلامي، وتجديد أصول الفقه، وتجديد العلوم الإسلامية، لا بطريقة عرض تلك العلوم عرضاً سهلاً، أو إيجاد بعض الأحكام الشرعية لمواجهة بعض المشكلات التي جدت. وإنما انصببت الدعوة إلى تغيير الأفكار الإسلامية، وتغيير أصول العلوم الإسلامية»^(٢).

ويعصور أحمد كمال أبو المجد تخوف الاتجاه المتحفظ من الدعوة إلى التجديد، بقوله: «لا يكاد صوت يرتفع اليوم منادياً بالتجديد في الفكر الإسلامي، شاكياً من الجمود والانغلاق، مناقشاً في ذلك أقوال العلماء من السلف أو من المعاصرين، أو داعياً إلى مراعاة ظروف الزمان والمكان، حتى تتناوشه من كل جانب صيحات المحذرين والمنذرين، يذكرون بالمزالق والمخاوف والمحاذير، ويؤكدون أن الدعوة إلى التجديد مدخل لإسقاط الالتزام بالشريعة، وباب شر ينفذ منه الحريصون على تميميع

(١) انظر: «منهاج هذه المجلة»، المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، ص ١٢٤.

(٢) انظر: «مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعاء التجديد المعاصرين»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد ١ (رجب ١٤٠٤هـ/ أبريل ١٩٨٤م): ص ٢٥.

حقيقة الإسلام وإذابة جوهره في جوهر حضارات وثقافات مناقضة لأصوله ومعارضة لمبادئه. وأنا أدعو إلى ما دعوت إليه من ممارسة الاجتهاد في الفروع والأصول على السواء»^(١).

المطلب الثاني: موقف الاتجاه الداعي إلى التجديد ودوافعه

يضم هذا الاتجاه بعض أساتذة أصول الفقه، ومتخصصين في العلوم الاجتماعية والإنسانية. هؤلاء يرون أن التجديد ينبغي أن يشمل شكل العلم ومضمونه. وقد أوردوا جملة من الدوافع تأييداً لموقفهم، نتلخص في الآتي:

أولاً: عدم كفاية التجديد الشكلي في حل أزمة العلم

إن الاهتمام بالجوانب الشكلية للعلم أمر مطلوب، لكن الاقتصار عليها لا يكفي لتحقيق التجديد المنشود؛ لأن هذا الأخير يستدعي جهوداً علمية، تعالج أوجه القصور على مستوى مضمون العلم الموروث. يقول عدنان محمد زرزور في معرض تقويمه لمنهجية التعامل مع علوم الشريعة في العصر الحاضر: «رغم السلبيات الكثيرة التي ينطوي عليها هذا التعامل - وبخاصة في الجامعات الإسلامية العريقة - أشير إلى أن تطويراً طرأ على هذا التعامل، ولكنه جاء في معظمه شكلياً لا يعدو إعادة إخراج المادة العلمية لأحد هذه العلوم المقررة بأسلوب جديد، وفي بعض الأحيان لا يعدو الأمر - مع محاولة التبيب المضطرب أو غير المنطقي، أو الذي يأتي تقليداً أو محاكاة في الغالب - النقل من ورق أصفر إلى ورق أبيض، بدليل الاحتفاظ حتى بالأمثلة المنتزعة من الحياة اليومية لجيل سابق دون محاولة استبدالها بأمثلة من واقع الحياة من حول الطالب. أما التطوير الموضوعي، فلا أعتقد أنه يستحق الإشارة أو التنويه. إن التطوير المطلوب والمنهجية الإصلاحية لا يكفي فيها التطعيم أو الإضافة لبعض المقررات والبحوث المعاصرة، قلت أم كثرت، بل لا بد من إعادة النظر في محتوى علوم الشريعة، وكيفية أدائها لوظيفتها الاجتماعية، وتفعيل هذا الأداء»^(٢).

(١) حوار لا مواجهة، ط٢ (بيروت: دار الشروق، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص ٤٣.

(٢) انظر: «منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة»، جامعة قطر، حولية

كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، العدد ١٢ (١٤١٥هـ/١٩٩٤م): ص ٩٤.

ثانياً: اندراج أصول الفقه ضمن التراث الفكري الإسلامي

إن علم الأصول -باعتباره منهجاً - من وضع البشر، يصنف ضمن التراث الفكري الإسلامي الذي تشكل داخل التاريخ. ومن ثم فلا مسوغ لإضفاء الصبغة التعبدية عليه. بل إنه - كغيره من العلوم - يخضع للتقويم، والمراجعة المستمرة. يصور عدنان زرزور طغيان النظرة التعبدية للعلوم الشرعية، بقوله: «إن هذا التعامل بقي على سنته القديمة التي درج عليها العالم الإسلامي منذ مئات السنين. وكأن هذه العلوم بتصنيفها المعهود وأبوابها وموضوعاتها المقررة، وربما بكتبها ومراجعتها في كثير من الأحيان، تعبدية لا يجوز أن يطرأ عليها زيادة ولا نقصان. وكأنها - كذلك - تؤدي وظيفتها، وتقضي إلى نتائجها بمجرد القيام على تدريسها، أو إعادة طرحها على أذهان الطلاب على هذا النحو القائم أو الموروث»^(١).

ومن هنا يأتي التأكيد على ضرورة استبعاد النظرة التعبدية للعلوم الإسلامية، حيث يقول: «فإذا تذكرنا أن الكتاب والسنة هما لكل العصور، وتخطب بهما جميع الأجيال. علمنا أن التراث الإسلامي تشكل داخل التاريخ، لأنه يمثل صور الفهم والتنزيل في عصر دون عصر أو في عصر من العصور. ولهذا فإن في وسعنا أن نتحدث عن تاريخية التراث، لا عن تاريخية الإسلام: لأن مصادر الإسلام الأساسية القرآن والسنة لم تتشكل داخل التاريخ لأنها وحي يُوحى، بل إنها هي التي دار حولها التاريخ. وغني عن البيان أن ما تكون داخل التاريخ، يخضع لحركته. ومن ثم فإن جملة علوم الشريعة، وشروح المفسرين، واجتهادات الفقهاء تخضع لهذه الحركة. ولا ترتقي إلى درجة الثبات والخلود، ولا يجوز لنا أن نتعبد بها أقساماً وفروعاً وأسماء واجتهادات ومضامين على النحو الذي تركته الأجيال السابقة. ولا يمكن أن تكون في مستوى النص الإلهي أو النبوي أو أن تسمى نصوصاً، كما ورثنا ذلك تقريباً عن شيوخنا الذين تلقينا عنهم. إن التطوير والتجديد في علوم الشريعة ليس من حقنا فحسب، بل من واجبنا كذلك. لكن إخضاع التراث لهذا التطوير والحركة والرد والقبول، ينبغي أن تكون أسسها ومعاييرها موضع عناية للمشغلين بعلوم الشريعة، وموضع اجتهاداتهم، بل أن تكون موضوعاً خصباً لحوارهم وندواتهم»^(٢).

(١) المرجع نفسه، ص ٩٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

ثالثاً: حاجة الاجتهاد المعاصر إلى منهج أصولي جديد

اعترافاً بمنطق التغير الذي تفرضه حركة الحياة، واختلاف ظروف الزمان والمكان، فإن الفقه الإسلامي لا بد أن يكون موصولاً بالواقع المعيش، متفاعلاً مع تحولاته، قادراً على معالجة مشكلاته المتجددة. وبمراجعة الفقه الموروث، اتضح قصوره عن تحقيق هذه المهمة في واقعنا المعاصر الذي نسجت ملامحه متغيرات وأحداث ومستجدات غير مسبوقة. الأمر الذي يستوجب توليد فقه جديد، قادر على التكيف مع هذا الواقع المتغير بتحدياته المختلفة. غير أن تحقيق ذلك متوقف على إعادة النظر في أصول الفقه الموروث، وتجديده بطريقة توفر للاجتهاد الفقهي المعاصر آلياته.

يبين حسن الترابي الحاجة الملحة إلى إيجاد منهج أصولي، تؤسس عليه النهضة الإسلامية، بقوله: «وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى المنهج الأصولي، الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية حاجة ملحة. لكن نتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي، الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل وبطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي»^(١).

رابعاً: الحاجة إلى بناء نظام معرفي إسلامي

إيماناً بأن علوم الشريعة يمكن أن تسهم في ترشيد مسيرة الفكر الإنساني وإثرائه؛ لانطلاقها من أسس أحسنها رب العباد. تأتي الدعوة إلى تجديد هذه العلوم ومنها أصول الفقه، باعتباره منهج الفكر عند العلماء المسلمين. وفي عصرنا الحاضر نجد أن النظام المعرفي الذي تنطلق منه العلوم الاجتماعية والإنسانية يستبعد الوحي، ويعتمد الوجود مصدرًا وحيداً للمعرفة. مما ولد أزمة داخل هذه العلوم، جعلتها كثيراً ما تقف عاجزة عن فهم الإنسان والمجتمع، وإحداث التغيرات المرجوة. ولما كان من آفاق حركة الاجتهاد المعاصر، بناء علوم اجتماعية وإنسانية وفق التصور الإسلامي. كان لا بد من إعادة النظر في أصول الفقه الموروث، بطريقة تتيح الاستفادة منه في بناء النظام المعرفي الإسلامي الذي ستنبثق منه تلك العلوم.

يقول طه جابر العلواني: «أنا كمسلم أعتبر الوحي مصدرًا أساسيًا، وشريكًا لا يمكن الاستغناء عنه مع الوجود، فالوحي مع الوجود هما مصدرًا معرفتي. فكما لا أستطيع أن أتخلى عن الوجود كمصدر للمعرفة، فأنا لا أستطيع أن أتخلى عن الوحي كمصدر للمعرفة. فالوجود والوحي يكمل كل منهما الآخر، للوصول إلى المعرفة المطلوبة، والمعالجات العلمية المناسبة للظواهر الإنسانية والاجتماعية... وما دمت قد قبلت الوحي كمصدر للمعرفة مع الوجود، فلا بد لي من البحث عن منهج أستطيع أن أتعامل مع الوحي من خلاله. وهذا المنهج إما أن يكون موجودًا أو يكون معدومًا. فإن كان موجودًا فلا بد من اختباره، ومعرفة تاريخه وتطوره وحقائقه وقضاياها؛ للحكم عليه بالصلاحية كلاً أو جزءاً أو عدم الصلاحية. وأذاً نكون ملزمين بابتكار منهج جديد للتعامل مع الوحي... فإذا قلنا إن لدينا الوحي كمصدر للمعرفة، وعندنا الوجود كمصدر للمعرفة، فإن هؤلاء الناس رغم أنهم بعقولهم وحدها استطاعوا أن يصلوا من الكون وحده إلى معالجات، وإلى قضايا نافعة في معالجة كثير من الظواهر الإنسانية والاجتماعية، فإنهم ما زالوا يشعرون أن لديهم قصوراً في بعض المساحات، وأعتقد أن هذه المساحة يغطيها الوحي، وأن المنهج الأصولي فيه ما يساعد على فهم الوحي بشكل جيد، وأن المنهج التجريبي المطبق يمكن أن يستفيد منه الأصولي، أو من أدواته خاصة. إن تكامل المنهج الأصولي مع المنهج العلمي قضية تحتاج إلى دراسات معمقة، ولو توصلنا إلى هذا وأوجدنا نوعاً من التكامل بين المنهج الأصولي في مجال الوحي، والمنهج العلمي التجريبي، فربما يؤدي هذا إلى إصلاح وتغطية المساحات الخالية، مما لم تتعرض له العلوم الإنسانية والاجتماعية، وإلى إصلاح قضيتنا الفقهية التي نعاني منها»^(١).

بعد التعرف على موقف الاتجاه المتحفظ من الدعوة إلى تجديد مضمون علم الأصول. أرى أن هناك ظروفًا وملابسات حملته على التمسك بأصول الفقه الموروث، والإنكار على دعاة التجديد. وتتمثل تلك البواعث فيما يأتي:

(١) انظر: «إسلامية المعرفة»، ندوة إسلامية المعرفة (ستراسبورغ ١٩-٢١ يولية ١٩٨٨م).

١- الارتباط بالنموذج المعرفي السائد:

إن الصورة الذهنية التي رسخت في العقول، من أن أصول الفقه قد اكتمل بناؤه واستقرت قواعده، وظهر كنسق فكري مغلق، ثابت الأركان محدد المحتوى -منذ بداية القرن (٥٥هـ) - تجعل أي محاولة تقويمية للعلم، والحكم عليه بالقصور عن الوفاء بحاجات الاجتهاد المعاصر. عملاً جريئاً لما فيه من خرق للتوجه العلمي السائد الذي ارتبطت به العقول وألفته. ومن المعلوم أن أي دعوة إلى توجه علمي جديد - في أي مجال معرفي - عادة ما تواجه بالرفض والإنكار.

وقد وصف مؤرخ العلم «توماس كوهن» بوضوح، أنواع وأسباب المقاومة التي يبديها المشتغلون بالبحث العلمي في أي مجال، عندما يطلب منهم التحول عن ارتباطهم الطويل بالتوجه العلمي السائد تقليدياً (the paradigm) الذي أثبتت الأدلة عجزه عن تفسير الحقائق، إلى توجه علمي جديد قادر على القيام بتلك المهمة؛ وذلك لأنه من الصعوبة بمكان أن يتحول الباحثون-كبشر- عن أطر تصورية أنفقوا العمر في تحصيلها واستيعاب أبعادها وارتبطت مكانتهم العلمية بها، لكي يشرعوا من جديد في محاولة فهم واستيعاب أطر تصورية جديدة، لم تحصل على الاعتراف الكامل من الجماعة العلمية^(١).

٢- هيمنة روح التقليد:

رغم الدعوة إلى استئناف مسيرة الاجتهاد، والعمل على استعادة الأمة لمقوماتها الحضارية التي تمكنها من أداء رسالتها في صناعة التاريخ، إلا أن روح التقليد ما زالت مهيمنة على أكثر العقول. ومن هنا فلا غرابة أن يتحفظ من التوسع في الدعوة إلى تجديد أصول الفقه. وقد عبر حسن الترابي عن هذه الحالة الفكرية بقوله: «يحبذ هؤلاء التثبيت بالقديم منهجاً عاصماً من الخلاف بين المسلمين أو الفوضى في نهضتهم الاجتماعية. هؤلاء أقرب في كل شأنهم أن يكونوا مقلدين، وأبعد من أن يكون تعصبيهم للمنهج القديم من حيث هو ضابط للاجتهاد: لأنهم في الغالب يقلدون في الفروع أيضاً، وقليلاً ما يعترفون بما يستدعي مراجعة لرأي قديم

(1) thomas. Kuhn. the structure of scientific revolution. 2nd ed (Chicago: Chicago

أو استحداثاً لرأي جديد، وذلك إما فرط تقدير لسعة نظر الفقهاء السابقين في إدراك أفضية الحياة والإحاطة بأطوارها المستقبلية، أو قلة استبانة لتحديات أقدار الله المادية... إنه إعجاب بمحفوظ لا حاجة لاستعماله مجدداً. ومن ثم لا احتمال لاكتشاف قصور في جدواه العلمية، ولا وجه لتبرير نقده وتقويمه أو تجديده»^(١).

٢- الشبهات المثارة حول مصطلح التجديد:

رغم أن التجديد مصطلح إسلامي أصيل، غير أن شيوعه في تاريخنا الحديث ضمن ثنائيات عصر النهضة، واحتلاله من قبل العلمانيين العرب، جعله محل شبهة يثير الريبة والتوجس لدى عامة المسلمين وخاصتهم. يقول جمال سلطان: «كان مصطلح التجديد قد شاع في أوائل هذه المرحلة للحديث عن مفكري الإسلام، الذين يقتربون بنسقتهم الفكري من القيم الغربية، والفكر الغربي، والمنهجية العلمانية الغربية. وقد بلغ العناد مداه في هذا الشأن إلى الحد الذي تبنى فيه العلمانيون العرب كل دعوة تصادم أصلاً دينياً، أو معلوماً من الدين بالضرورة، وتولوا الدفاع عنها وعن صاحبها، وإضفاء وصف المجدد عليه: مما أساء في النهاية إلى المصطلح الجديد نفسه، وحمله ميراً نفسياً بالغ السوء لدى جماهير المسلمين ومتقفي الإسلام، فضلاً عن العلماء والدعاة. فقد أصبح مصطلح التجديد يثير القلق والريبة والتوجس في نفوس المسلمين؛ لأن التيارات العلمانية استطاعت احتلاله وتعبئته بمضامين وتوجهات جعلته رمزاً على تجاوز الشريعة وتخريب الدين. ولم يكن التجديد في ذاته كمعنى أو مصطلح ليحمل ذلك المعنى المريب أو المنحرف، لولا العبث العلماني فيه، ومحاولة استثماره كمعنى جديد وطريف ليمثل بديلاً عن المصطلح الشرعي «الاجتهاد» بدلاً من أن يكون مرادفاً له أو وجهاً من وجوهه»^(٢).

٤- عدم امتلاك الوعي الكافي بمتغيرات الواقع ومتطلباته:

إن تحصيل الوعي الكافي بمتغيرات الواقع ومتطلباته، لن يتحقق إلا بفقه دقيق لهذا الواقع في أحد مجالاته أو مستوياته، خاصة تلك التي بلغت حداً من التعقيد

(١) تجديد الأصول الفقهية للإسلام، محاولة لتنظيم مادة أصول الأحكام الشرعية ودعوة

لتطوير فقه أصولي معاصر. بحث غير منشور. ص ١٥-١٦.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، (الرياض: دار الوطن، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٨.

والتشابه، فأنشئت لها علوم ومناهج مستقلة لدراساتها. لكن الملاحظ أن معرفة الفقيه بالواقع - في عصرنا الحاضر - لا تتجاوز ثقافة الداعية. الأمر الذي يستبعد معه طرح السؤال عن مدى وفاء المنهج الأصولي بمتطلبات الواقع الجديد، الذي ارتبطت مشكلاته الكبرى بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

٥- الافتقار إلى نموذج يؤكد جدية الدعوة إلى التجديد:

إن دعاة التجديد لم يقدموا أنموذجاً عملياً يؤكد جدية دعواهم، مما حمل الاتجاه المتحفظ على وصفها بالفموض والتعميم. يقول محمد سعيد بسطامي: «وحتى لا يضيع الفكر في متاهات من التعميمات، فإن الخطوة الأولى لتلمس الحقيقة في هذا الموضوع الخطير، تبدأ بتحديد المقصود بالاجتهاد في أصول الفقه... فإذا كان المقصود هو استحداث قواعد جديدة لم تكن معروفة من قبل، فأين هذه القواعد الجديدة المستحدثة؟ بدلاً من إثارة الضجيج وضرب الطبول عن إمكان الاجتهاد أو عدم إمكانه، فمن كانت عنده قواعد جديدة فليأت بها، وليطلع العالم عليها، وحينئذ فقط نتحقق إن كانت هي بحق قواعد علمية، تقوم على الدليل والبرهان، أم أنها محض تخرصات وأهواء شخصية. وفيما أعلم لا أحد قدم قواعد جديدة...»^(١).

٦- عدم وجود حوار علمي بشأن قضية التجديد:

تعد الدعوة إلى تجديد علم الأصول قضية بالغة الدقة والحساسية؛ لتعلقها بالمنهج الأم عند العلماء المسلمين. ومن ثم فلا بد من إنضاجها بالحوار العلمي الجاد، للخروج بموقف موضوعي من الدعوة إلى تجديد أصول الفقه. لكن هذا لم يتحقق - فيما أعلم - رغم أن الدعوة إلى التجديد قد طرحت منذ ما يربو عن ربع قرن. وهي مدة كافية لإحداث نقلة نوعية في أي علم، لو شحذت العزائم والهمم.

المبحث الثاني: أسس التجديد وضوابطه

استقطبت إشكالية التجديد في أصول الفقه اهتمام بعض العلماء والمفكرين، وقد برزت عدة دعوات تجديدية تتطلب دراسة وتقويماً؛ للتعرف على مدى جدواها في إحداث التطوير المنشود. ولكي تكتسب قضية التجديد في علم الأصول مصدر الشرعية وسلامة المنهجية، فترتفع - بذلك - الشبهات التي تحوم حولها، يتعين وضع أسس وضوابط لعملية التجديد، تكون معياراً يحتكم إليه في قبول الدعوات العلمية الجادة، ورفض الدعاوى السقيمة المتهافتة.

المطلب الأول: أسس التجديد

هي الشروط التي يجب أن تتحقق في صاحب الدعوة التجديدية. وتتمثل فيما يأتي:

أولاً: التحيز للإسلام

المقصود بالتحيز هنا: «وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية، والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معها التخلص منها»^(١). وقد أثبتت الدراسات أن لجميع العلوم تحيزات، إلا أن درجة التحيز تختلف قوة وضعفاً من ميدان لآخر، ومن علم لآخر، بمقدار ارتباطه بالهوية الثقافية والحضارية للجماعة. ومن ثم فإن التحيز عادة ما يكون أقوى في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وأقل في العلوم البحتة^(٢). وينشأ التحيز - أساساً - من العقيدة التي تعبر عن وجهة النظر الكلية عن الإنسان والكون والحياة. كما يساعد في إنشائه المصالح والتجربة التاريخية، والتوجهات الواقعية أو خليط من هذا كله^(٣).

(١) عبد الوهاب المسيري، «فقه التحيز»، ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

(القاهرة ١٩-٢١ فبراير ١٩٩٢م)، تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١ (القاهرة:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م)، ج ١، ص ١٠.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠.

(٣) علي جمعة، «كلمة في التحيز»، المرجع نفسه، ج ١، ص ٧٥.

وبما أن أصول الفقه إبداع إسلامي خالص، فلا بد أن ينطلق كل صاحب دعوة تجديدية من موقف تحيزه للإسلام. وهذا يعني التجرد التام من أي مقررات أجنبية سابقة، خاصة إذا كانت صادرة عن توجهات عقدية أو فلسفية عرفت بعوائدها للإسلام؛ لأن التلبس بشيء مما ذكر، يبعد عن الموضوعية، ويوقع في دائرة التبعية والتقليد، وينفي عن الدعوى صفة العلمية. ومما يؤكد ضرورة التزام موقف التحيز للإسلام، فشل المحاولات الاستشراقية - قديماً وحديثاً - في تقويم الفكر الأصولي، وتقديم البدائل المناسبة، بسبب تحيزها لأنساقها الفكرية^(١). وقد أشار إلى ذلك عبد المجيد الصغير في قوله: «وإذا كان الخطاب الاستشراقي سابقاً إلى إعادة تقويم الفكر الفقهي والأصولي، فإن الطروحات الأيديولوجية المعلنة أو المضمره العالقة بذلك الخطاب، لم تكن لتسمح له باستيعاب كل مكونات الفكر الأصولي في الإسلام ولا الوقوف على أبعاده، اعتباراً لقصور المناهج التي ورث الاستشراق القديم معظمها عن القرن (١٩م) وتكيف هذه المناهج مع أيديولوجية غزو الشرق المريض، واعتباراً كذلك لتهافت الفكر الاستشراقي المعاصر على ذلك الزخم من المناهج المحدثه، والتي لم تثبت نجاعتها في محيطها الأوربي، فضلاً عن انطباقها على سائر التجارب الإنسانية الأخرى... ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن بعض الدراسات الاستشراقية المعاصرة، رغم موضوعيتها الظاهرة، يبعد الواقف عليها عن صلب المشاكل المراد بحثها ويفوت عليه فرصة الاتصال المباشر بالموضوع في أبعاده وحيثياته، فضلاً عن كونه يشغله إما برؤية إسقاطية ذات مركزية إثنية واضحة، أو بمشاكل زائفة من قبل اللهث وراء الأصول غير الإسلامية لكل أصناف التفكير الإسلامي...»^(٢)

كما أن محمود شاكر في معرض حديثه عن أسباب نفي صفة العلمية عن كتب المستشرقين، يقول: «والنازلون في ميدان المنهج، من الكُتّاب والعلماء، في كل لغة، وفي كل أمة، وفي كل ملة، وفي كل ثقافة، لهم شروط محكمة لا يمكن إغفالها ألّبتة، فهي أركان لا يقوم بناء إلا عليها، ولا يمكن أن يسمى كاتباً، أو عالماً، أو باحثاً

(١) انظر: جمال سلطان، الفارة على التراث الإسلامي، ط١ (القاهرة: مكتبة السنة، د.ت).

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص ١٩ - ٢٠.

إلا من حاز أكبر قدر من هذه الشروط ضربة لازب. ولم توجد على الأرض أمة واحدة سمحت لأحد أن ينزل ميدان ما قبل المنهج، وميدان المنهج في أي علم كان أو فن إلا وهو مطبق للنزول فيه بحقه، فإذا اجتراً مجترئ، عار من الشروط، وفعل. نفي وطرده طرداً، وأبوا من أن يعدوه في الكتاب كاتباً أو في العلماء عالمًا أو في الباحثين باحثاً، وألقي عمله كله في سلة المهملات - كما يقولون - وجماع الشروط كلها في هذا الشأن منوطة بثلاثة أمور: لغته التي نشأ فيها صغيراً، وثقافة أمته التي ينتمي إليها وارتضع لبانها يافعاً، وأهوائه التي يملك ضبطها أو لا يملكه بعد أن استوى رجلاً مبيناً عن نفسه^(١).

ثانياً: الإيمان بفكرة التجديد

تكتسب الدعوة التجديدية مصداقيتها وفعاليتها من الإيمان بها، على نحو يجعل من عملية التجديد ضرورة دينية وعلمية. ويكون ذلك بأن يستحضر حامل الدعوة التجديدية أن ما يقوم به واجب شرعي، يفرضه عليه التزامه بالمشروع الحضاري الإسلامي، الرامي إلى التمكين لدين الله في الأرض. ومما يساعد على تحقيق هذه المهمة، حسن التفقه الذي لا يتأتى إلا بتطوير البحث في علوم الشرع، ومنها أصول الفقه، بما يكفل استيعاب التشريع الإسلامي لمختلف المستجدات، ويضمن استمرارية إسلامية الحياة وربانيتها عن طريق الاجتهاد.

إن واجب الوقت يفرض إعادة النظر في أصول الفقه، وتطويره بما يناسب عملية الاستنباط الفقهي، في عصرنا الذي شهد تحولات عميقة على مستوى الوقائع المادية، والمناهج الفكرية والعلمية. ولكي يستعيد العقل الأصولي دوره، عليه أن يستأنف مسيرة أسلافه؛ لأن العلم حلقات متواصلة، ومسئولية كل جيل أن يحسن استثمار العلم الموروث، وأن يجتهد في تنميته.

وأرى أن الإيمان بفكرة التجديد -وفق المعنى المشار - يعد علامة فارقة بين الدعوات الهادفة إلى التمكين لدين الله، والدعاوى الهدامة الرامية إلى التفلت من أحكام الشرع. يقول سعيد النورسي: «إن وجود إرادة الاجتهاد، والرغبة في التوسع

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ط ١ (عمان: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م)، ص ٦٧-٦٨.

في الدين عند الذين يدورون في فلك الإسلام، ويأتون إليه من باب التقوى والورع الكاملين، ومن طريق الامتثال بالضرورات الدينية، فهو دليل الكمال والتكامل، وخير شاهد عليه طريق السلف الصالح. أما التطلع إلى الاجتهاد والرغبة في التوسع في الدين إن كان ناشئاً لدى الذين تركوا الضرورات الدينية، واستحبوا الحياة الدنيا، وتلوثوا بالفلسفة المادية، فهو وسيلة إلى تخريب الوجود الإسلامي، وحل ربة الإسلام من الأعناق»^(١).

ثالثاً: الأهلية العلمية

تتحقق الأهلية العلمية في صاحب الدعوة التجديدية، باستجماعه الشروط الآتية:

١- فهم واستيعاب التراث الأصولي

تمثل الثروة الأصولية التي بين أيدينا خلاصة ما أنتجته قرائح علمائنا في هذا المجال. وإيماناً بمبدأ الوراثة الحضارية، فإن كل دعوة تجديدية لا بد أن تتخذ التراث الأصولي قاعدة انطلاقها. وهذا يتطلب الإحاطة التامة بالعلم محل التجديد من خلال مصادره، بكيفية تجعل القائم بالتجديد مدركاً لخريطة العلم بكل حقائنها ودقائقها، عارفاً بمزايا العلم، متبيناً لمظاهر القصور التي اعترته وأسبابها.

وهذا - لعمري - ليس بالأمر اليسير؛ لأن فهم التراث الأصولي واستيعابه، لا يحصل إلا لمن امتلك أدواته. وقد أورد الغزالي كلاماً نفيساً، ذكر فيه جملة من الشروط يجب أن يستجمعها الدارس لكتابه: «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل». وهو كلام يصدق على أكثر المصادر الأصولية، حيث يقول: «وأنا أنبهك أيها المسترشد على شاكلة الصواب، قبل أن أخوض بك في غمرة الكتاب، وأقدم إليك نصيحة مشوبة بخشونة. فلا يزرنك عنها مرارة مذاقها، وخشونة ملمسها، فنصيحة في تخشين خير من خديعة في لين. وهي أن هذا الكتاب لن يسمح بمضمون أسرارهِ على مطالع، ولن يوجد بمخزون أعواده على مراجع، إلا بعد استجماع شرائط أربع:

الشريطة الأولى: كمال آلة الدرك، من وفور العقل، وشفاء الذهن، وصحة الغريزة، واتقاد القريحة، وحدة الخاطر، وجودة الذكاء والفتنة.

(١) الاجتهاد في العصر الحاضر، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، (بغداد: مطبعة الخلود،

الشريطة الثانية: استكداد الفهم، والاقتراح على القريحة، واستثمار العقل بتحديق بصيرته إلى صواب الغوامض، بطول التأمل، وإمعان النظر، والمواظبة على المراجعة، والمثابرة على المطالعة، والاستعانة بالخلوة، وفراغ البال، والاعتزال عن مزدحم الأشغال. فأما من سولت له نفسه درك البغية بمجرد المشامة والمطالعة معتلاً بالنظر الأول والخاطر السابق والفكرة الأولى، مع تقسيم الخواطر، واضطراب الفكر، والتساهل في البحث والتنقيب، والانفكاك عن الجد والتشمير، فاحكم عليه بأنه مغرور مغبون.

الشريطة الثالثة: الانفكاك عن داعية العناد، وضراوة الاعتقاد، وحلاوة المألوف من الاعتقاد، فالضراوة بالعادة مخيلة البلادة، والشغف بالعناد مجلبة الفساد، والجمود على تقليد الاعتقاد مدفعة الرشاد، فمن ألف فناً علماً كان أو ظناً نضر عن نقيضه طبعه، وتجاوى عنه سمعه، فلا يزيدك دعاؤه إلا فراراً أو نفاراً، ولا يفيدك ترغيبه إلا إصراراً واستكباراً.

الشريطة الرابعة: أن يكون التعرّيج على هذا الكتاب مسبوفاً بالارتياض بمجاري كلام الفقهاء في مناظراتهم، ومراقى نظرهم في مباحثاتهم، محيطاً بجليات كلام الأصوليين، محتوياً على أطراف هذا العلم، خبيراً بمنهاج الحجاج، كثير الدربة والمران بمصنفات أهل الزمان^(١).

ومن الملاحظ أن الإحاطة بالعلم والارتياض في مباشرته، يسهم إلى حد كبير في إثارة الأسئلة المحركة لسكون العلم، كما أنها تجعل المجدد أكثر تأنيلاً في إصدار أحكامه.

٢- معرفة المناهج الحديثة لدراسة الواقع الإنساني:

إن التطبيق الصحيح للحكم الشرعي، لا يتم إلا بالمعرفة الشاملة والدقيقة للواقع المراد تنزيل الحكم عليه. وقد تنبه العلماء - قديماً - إلى أهمية إدراك الواقع بالنسبة لعملية الاستنباط الفقهي، وتطبيق الأحكام الشرعية. يقول ابن القيم: «لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أحدهما:

(١) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، ط ١ (بغداد:

فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط حكم حقيقة ما وقع، بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر. فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً^(١).

وفي عصرنا الحاضر شهدت المناهج الخاصة بفهم الواقع الإنساني تطوراً كبيراً لدى الغرب، واستأثرت بدراسات العلوم الاجتماعية والإنسانية. الأمر الذي يتطلب من الأصولي المجدد، التعرف على هذه المناهج الحديثة، بنظرة الناقد المستفيد - لا المقلد المستعير - القادر على تكييفها وفق النسق الإسلامي.

٣- الملكة الأصولية:

إن تجديد العلوم بإحداث نقلات نوعية فيها، إنما يكون نتيجة حصول الملكة التي تؤهل أصحابها إلى بلوغ درجة الرسوخ في العلم. يقول ابن خلدون: «إن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئ وقواعده، والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلًا»^(٢).

وبمراعاة الفرق بين علم الأصول وعلم الفقه، من حيث الطبيعة والموضوع والغاية، وما يترتب على ذلك من الاختلاف بين وظيفة كل من الأصولي والفقيه، فإنني أرى أهمية بيان حقيقة الملكة الأصولية التي تؤهل المجدد للعطاء والإبداع في علمه. إنها في نظري مجموعة من الصفات والقدرات التي يمكن تحديدها في الآتي:

أ- فقه النفس:

المراد به: «صفة في النفس جبيلية تحقق لصاحبها شدة الفهم لمقاصد الكلام»^(٣). وقد نبه ابن الصلاح على أهميتها في تصوير المسائل ونقل أحكامها، حيث يقول:

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد،

ط١ (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م) ج١، ص ٨٧-٨٨.

(٢) المقدمة، ص ٣٧٥.

(٣) المحلى، شرح جمع الجوامع، ط٢ (القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م)، ج٢،

«تصوير المسائل على وجهها، ثم نقل أحكامها بعد استتمام تصويرها، جلياتها وخفياتها، لا يقوم به إلا فقيه النفس ذو حظ من الفقه»^(١). ومعنى كون الأصولي المجدد فقيه النفس: أن يتميز بالذكاء وحضور البديهة، مما يمكنه من الفهم الجيد للمسائل. وتعيين المراد بدقة، مع القدرة على التعبير عنه.

ب- العقلية النقدية:

إن الأصولي المجدد لا بد أن يتميز بعقلية نقدية تمكنه من التقويم والمراجعة؛ لبيان صحيح الآراء وكشف سقيمها. وهذه العقلية النقدية هي التي مكنت العلماء المسلمين من التميز والإبداع في مختلف حقول المعرفة. يقول ابن الهيثم: «فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم، بل صائب الحق هو المتهم لظنه فيهم. المتوقف فيما يعلمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان... والواجب على الناظر إذا كان غرضه معرفة الحقائق أن يجعل نفسه خصمًا لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه وجميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه أيضًا عند خصامه، فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه، فإنه إن سلك هذه الطريقة انكشف له الحقائق، وظهر ما عساه وقع في كلام من تقدمه من التقصير والشبهة»^(٢).

ج- القدرة على التحليل والتركيب:

إن إدراك الحقيقة والوصول إلى نتائج علمية سليمة. لا يكفي فيه الوقوف عند التصوير الكلي للقضايا محل البحث، بل لا بد من امتلاك القدرة على التحليل والتركيب. وتظهر هذه العملية لدى الأصولي في مهارة تفكيك العبارة الأصولية، وفهم مضمون الأقوال والمذاهب التي تضمنتها المسائل، واكتشاف العلاقة بين مبحث وآخر، أو بين علم الأصول ومصادر استمداده. وتتضح فائدة هذه المهارة في صور منها:

(١) أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق عبد الله بن عبد القادر، ط١ (المدينة المنورة: مكتبة

العلوم والحكم، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ص ١٠٠.

(٢) انظر: الشكوك على بطليموس، تحقيق: عبد الحميد صبري، ونبيل الشهابي، د.ط (القاهرة:

دار الكتاب، ١٩٧١م)، ص ٢.

- ١- تحقيق المسائل الأصولية.
- ٢- تقرير مذهب أو قول معين.
- ٣- تحرير محل النزاع عند تعدد الأقوال، مما يزيل الكثير من الخلافات الصورية.
- ٤- بيان منشأ الاختلاف بين العلماء عن طريق تجذير المسائل.

د- القدرة على التقعيد:

إن طبيعة علم الأصول المنهجية، تجعل من المهام الأساسية التي ينبغي أن يضطلع بها الأصولي المجدد، مواصلة جهود العلماء في مجال التقعيد الأصولي، الذي يعد عملاً علمياً يتطلب جملة من الأمور:

- ١- استقراء المعاني المطردة في نصوص الكتاب والسنة.
- ٢- استقراء الأحكام الاجتهادية، بقصد بناء الأصول على الفروع.
- ٣- التجريد وإحكام الصياغة^(١).

هـ- القدرة على التخييل المبدع:

الإبداع اصطلاحاً: «قدرة ذهنية تدفع الفرد إلى السعي والبحث عن الجديد»^(٢). وعادة ماتقود العملية الإبداعية إلى ابتكار حلول جديدة للأدوات أو الأفكار أو المناهج المكونة للمشكلة القائمة^(٣). وهذا ما يطلق عليه في البحوث العلمية: «الإضافة الجديدة» التي تعد من أهم مقومات نجاح البحث وتميزه. يقول عبد الوهاب أبو سليمان: «إذا لم يتحقق للبحث عنصر الجدة والابتكار بأي شكل من الأشكال، فهو في الواقع ونفس الأمر إعادة لما قرره السابقون»^(٤). وقد أكد بعض الباحثين على

(١) انظر: محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط١ (بيروت: دار

ابن حزم، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص ٧٢ - ٨٦.

(٢) محمد عبد الغني حسن، مهارات التفكير الابتكاري، ط٢ (القاهرة: مركز تطوير الأداء والتنمية، ١٩٩٧م)، ص ٥٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨١.

(٤) منهج البحث في الفقه الإسلامي، خصائصه ونقائصه، ط١ (مكة المكرمة: المكتبة المكية،

١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص ٧٦.

ضرورة ارتباط مفهوم التجديد بالإبداع؛ مما يسمح للمنظومة الفكرية أن تستعيد فاعليتها وقدرتها على إنتاج المعاني الجديدة^(١).

وإدراكاً لأهمية قوة التخيل في مساعدة الإنسان على حل مشكلاته، فقد ركزت الدراسات النفسية الحديثة على تنمية هذه القوة لدى الإنسان وصلها، للوصول إلى الخيال الخلاق المبدع. كما استفادت بعض العلوم من نتائج هذه الدراسات في تدريب الساسة وأصحاب اتخاذ القرار^(٢).

وعليه، فإن من الأهمية بمكان أن يختص الأصولي المجدد بقوة تخيل تمكنه من الإبداع أو توليد الغرائب، مثلما عبر عنه ابن برهان في قوله: «لا ينعقد الإجماع مع مخالفة مجتهد واحد خلافاً لطائفة. وعمدة الخصم أن عدد التواتر من المجتهدين إذا اجتمعوا على مسألة كان انفراد الواحد عنهم يقضي ضعفاً في رأيه. قلنا: ليس بصحيح، إذ من الممكن أن يكون ما ذهب إليه الجميع رأياً ظاهراً تبتدر إليه الأفهام. وما ذهب إليه الواحد أدق وأعوص. وقد يتفرد الواحد عن الجميع بزيادة قوة في النظر ومزية في الفكر. ولهذا يكون في كل عصر متقدم في العلم، يفرع المسائل ويولد الغرائب»^(٣).

المطلب الثاني: ضوابط التجديد

هي الشروط التي ينبغي أن تتحقق في الدعوة التجديدية، وتتمثل فيما يأتي:

أولاً: الأصالة

لكي يكون نتاج الدعوة التجديدية إسلامياً، ينبغي أن تتصف بأصالة منطلقها ومنهجها. وأعني بأصالة المنطلق: أن يكون التراث الأصولي محوراً أساسياً في العملية التجديدية. وهذا لا يتأتى إلا بالاستيعاب التام لأصول الفقه من مصادره المعتمدة التي حوت ثروة علمية، تقتضي الحكمة البناء عليها واستكمال حلقاتها. أما أصالة المنهج فالمراد بها: استبعاد التطبيق الآلي للمناهج والنظريات والمفاهيم الغربية.

(١) انظر: برهان غليون، «فلسفة التجدد الإسلامي»، ص ٣٢٧.

(٢) انظر: حسن عباس زكي، تفجير الطاقات الكامنة في الإنسان، ط١ (القاهرة: دار النهار، ١٩٩٩م)، ص ٦٣، علي جمعة، آليات الاجتهاد، ص ١٤٠.

(٣) انظر: السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص ١٦٩.

في تقويم التراث الأصولي. أو محاولة تجديد مضمونه؛ لأن إعمالها سيفضي حتماً إلى إفراغ الدعوة التجديدية من مضمونها الإسلامي.

يقول طه عبد الرحمن: «غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم بهذا التقليد قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح. أو لم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين، ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذه العلم يلغي غيره من الطرق التي بقيت في ضمير الكون أو درست آثارها لغلبة هذا العلم؟ وحتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور سائر الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتها، وتفننوا في استعمالها حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها؟»^(١).

ثانياً: الالتزام بمجال التجديد

بلغ أصول الفقه مرحلة النضج والاكتمال مع بداية القرن (٥هـ)، وظهر كعلم واضح الأركان محدد المحتوى^(٢). ولما كان الأصل في هذا العلم - باعتباره منهجاً ومعياراً يحتكم إليه - الثبات والاستقرار؛ ضماناً لسلامة الاجتهاد من الأهواء وتحكم الأشخاص. فهل يعني ذلك بقاء بمنأى عن أي تطوير مهما تطاول الزمن، وتغيرت الأحوال؟ إن الإجابة مرتبطة بتحديد مجال التجديد في هذا العلم، الذي يمكن التمييز فيه بين دائرتين أساسيتين؛ وذلك بالنظر في محتوى العلم، والغاية من وضعه، والفائدة من دراسته.

الدائرة الأولى: تتضمن أموراً جوهرية يجب المحافظة عليها، وتتمثل في أركان العلم ومصطلحاته.

- ١- المحافظة على أركان العلم المستخلصة من تعريفه عند مدرسة الرازي، والمتثلة في: الأدلة، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد. إن هذه الأركان -

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٠.

(٢) انظر: عبد الوهاب أبو سليمان، الفكر الأصولي، ص ١٦٨.

وما يندرج تحتها من تفصيلات - تشكل بناء معرفياً، هو ثمرة جهود عقلية بالغة الدقة والإحكام. ومن ثم فلا بد من المحافظة عليه.

ومما يجب التأكيد عليه عدم المساس بالمرجعية العليا في الإسلام بمصدريها الأساسيين: القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والالتزام بضوابط فهمهما. وعليه، فإن أي دعوة تجديدية تهدف إلى استبعاد هذه المرجعية سيكون مصيرها الإهمال. يقول جمال سلطان: «القرآن والسنة هما مرجعية كل نشاط فكري تجديدي في الإسلام. وكل جهد يزعم التجديد، وهو يمارس عملية إسقاط النص أو تجاوزه، فهو فكر منحرف لا ينسب إلى الجهد التجديدي وفق المنهج الإسلامي وشروطه؛ وذلك أن الدين هو دين الله، فهو سبحانه واضعه وضابطه ومحدده. والطريق الوحيد لمعرفة دين الله هو الوحي المنزل على رسوله، فإذا أسقطت النص أو تجاوزه، فأنت في الحقيقة تتجاوز جزءاً من الدين مهما تكن مبررات هذا الفعل»^(١).

كما أنه لا يستقيم تصنيف الكتاب والسنة ضمن التراث الفكري القابل للفحص والاختبار، ومن ثم الانتقاء والإلغاء باسم التجديد. يقول محيي الدين عطية: «مصطلح التراث لا يضم في سلة واحدة مصدرًا كالوحي الإلهي إلى مفاهيم الشارحين، واجتهاداتهم، ورؤاهم، وأفكارهم. والذين يعنون بالتراث كل ما ورثناه من أسلافنا، بما في ذلك القرآن الكريم، والسنة الصحيحة، إنما يضعون أنفسهم موضع الشبهة في أنهم يسعون إلى إنكار ونزع صفة الوحي الإلهي عنهما، ومن ثم إخضاعهما للتطوير والتبديل بتغير الزمان والمكان»^(٢).

٢- المحافظة على المصطلح الأصولي: انطلاقاً من أن لكل علم مصطلحاته التي يستقل أهلها بوضعها وفق شروط محددة. فإن أي محاولة تجديدية تهدف إلى تيسير أصول الفقه بوضع مصطلحات جديدة أو استعارة مصطلحات علوم أخرى، لا بد أن تحافظ على المصطلح الأصولي الموضوع بإزاء المعنى،

(١) تجديد الفكر الإسلامي، ص ٢٦.

(٢) «نحو منهج للتعامل مع التراث»، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٤ (صيف العام ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م):

كالإجماع، والقياس، والمصلحة، والعلم، وغيرها؛ لأن التغيير في هذه الحالة سيؤدي إلى هدم أركان العلم وتمييع مفاهيمه. وقد نبه علي جمعة إلى هذه المجازفة في معرض تحليله لمصطلح القياس، حيث يقول: «يتبين لنا كيف صيغ تعريف مصطلح القياس بطريقة تدل على تشابك العلم في منظومة متكاملة، وكيف تضمن ذلك التعريف أركان القياس، ومذهب المعرف تجاه تلك الأركان وشروطها، وتميزه بذلك عن المدارس الأخرى التي ترى غير ما ذهب إليه صاحب التعريف، وكل هذه الهيئة المتكاملة ينبغي أن يستحضرها القائلون بالتغيير، أو التجديد، أو إعادة الصياغة، أو التيسير، أو غير ذلك، مما نسمعه الآن حول العلوم الشرعية، وأصول الفقه خاصة»^(١).

الدائرة الثانية: تتضمن أموراً يمكن استكمالها أو تغييرها أو حذفها. ومن ثم، فهي التي ستشكل مجال التجديد في أصول الفقه.

وتتلخص الأمور التي يجب حذفها في الآتي:

أ- الاستطراد فيما لا يستفاد منه في عملية الاستنباط الفقهي، كالمسائل الكلامية واللغوية وغيرها.

ب- كثرة التعريفات، والمبالغة في التفريع.

ج- الطريقة الجدلية في عرض المسائل.

أما ما يجوز تغييره، فيشمل الناحيتين الآتيتين:

أ- الجانب التنظيمي في العلم (إعادة الصياغة - التبويب).

ب- الجانب المتعلق بالعملية التعليمية.

وبالنسبة لما ينبغي استكمالها، فيتلخص في النواحي الآتية:

(١) انظر: المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، ط ١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

- أ- الاهتمام بعمليات التنظير الأصولي.
- ب- التوسع في دراسة آليات الاجتهاد، والتدريب عليها.
- ج- تطوير الدراسات المقاصدية وتطبيقاتها.
- د- رصد الاستقراء الذي أنتج القواعد الأصولية.
- هـ- الترجيح في المسائل المختلف فيها، خاصة أن هناك خلافات لا بد أن تنتهي. ومن أمثلة ذلك مذهب الإسفرائيني في حجية الرؤيا، ومذهب الأبهري في أن أمر السنة للندب.

الباب الثاني

التجديد من حيث الشكل

الفصل الأول: تجديد الأسلوب وطريقة العرض

الفصل الثاني: إعادة قراءة التراث الأصولي

الفصل الثالث: التجديد من خلال مسألة أو مبحث

الفصل الرابع: تجديد منهج تطبيق الشريعة

الفصل الأول: تجديد الأسلوب وطريقة العرض

المبحث الأول: المنهجية الحديثة في التأليف الأصولي

يتمحور مفهوم التجديد في أصول الفقه - لدى كثير من المحدثين - حول إحياء مباحث العلم الموروثة؛ وذلك باعتماد منهجية في التأليف تتحاشى سلبيات الطريقة التقليدية، القائمة على عرض العلم من خلال المتن، وما كتب عليها من شروح، وتعليقات، وتقاريرات. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

بدأت الدعوة إلى التجديد وفق المنهجية الحديثة في التأليف الأصولي، على يد مدرسي القضاء الشرعي ودار العلوم في مطلع القرن العشرين. حيث أكدوا على ضرورة التحول عن الطريقة التقليدية التي لم تعد مجدية في الاستفادة من أصول الفقه. وهذا بالنظر إلى الكتب الدراسية المتداولة - آنذاك - وما يكتنفها من نقائص وصعوبات، تبعدها عن تحقيق مقاصدها التعليمية^(١).

من هنا بادر رواد هذا الاتجاه التجديدي إلى تقديم الكتاب التعليمي البديل، فظهرت عدة مؤلفات كانت موجهة - أساساً - إلى قضاة أو معلمين، منها: «خلاصة الأصول» لسلطان محمد، و«أصول الفقه» لمحمد الخضري، و«أصول الفقه» لمحمد إبراهيم، و«علم أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف، و«أصول الفقه» لمحمد أبي زهرة، وغيرها.

كما سلك هذا الاتجاه بعض علماء الأزهر، بعد دعوة الشيخ محمد المدني أساتذة كلية الشريعة إلى التأليف، وعدم الاقتصار على تدريس القديم من المتن والشروح. ثم اتسعت دائرة الاستجابة بصدور قانون (١٠٣ سنة ١٩٦١م) المتعلق بإعادة تنظيم الأزهر وإنشاء جامعتة. وقد نشطت حركة التأليف وفق المنهجية الحديثة، لتبلغ مداها خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين؛ حيث أصبحت الطريقة السائدة لدى أساتذة كليات الشريعة والحقوق في كتابة المداخل والمذكرات والمحاضرات؛ بهدف

(١) انظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣٧٥.

تيسير العلم وتقريبه للدارسين، وتذليل العقبات التي تعترضهم لدى اطلاعهم على مصادره^(١).

وبرصد التطور الذي طرأ على صياغة المادة الأصولية، يبدو الفارق كبيراً بين طريقة الخلف وطريقة السلف التي ظل التأليف الأصولي مصطبغاً بها، إلى كتابات الشيخ محمد بخيت المطيعي في حاشيته على الإسنوي، في حين بدأ التغير في الصياغات مع محمد الخضري، الذي حاول تبسيط المباحث الأصولية في كتابه «أصول الفقه» المقرر - حينذاك - على مدرسة القضاء الشرعي.

وكذا حدث تطور آخر مع مدرسة الحقوقيين، من أمثال: محمد أبي زهرة، وعلي حسب الله، وعبد الوهاب خلاف، ومن بعدهم مثل: زكي الدين شعبان، ومصطفى شبلي وغيرهم. كما ظهر على الجانب الأزهري محمد أبو النور زهير الذي أعاد مرة أخرى - في تجربة فريدة - صياغة شرح الإمام الإسنوي على متن منهاج البيضاوي في أصول الفقه.

وقد رأيت تلمس الفوارق بين ثلاثة كتب تكشف التطور الذي حصل في صياغة المادة الأصولية، وهي: نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول للإسنوي، وأصول الفقه لمحمد أبي النور زهير، وعلم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف.

وأساس هذا الاختيار أن الإسنوي ظل كتابه مقرراً دراسياً في الأزهر حتى يومنا هذا (٢٠٠٥م). كما أن محاولة أبي النور زهير لها دلالتها الخاصة، فضلاً عن أن الكتاب ظل هو الآخر يدرس في الأزهر إلى وفاة صاحبه سنة (١٩٨٥م). أما عبد الوهاب خلاف، فإنه يمثل مدرسة الحقوقيين الشرعيين الذين تعلموا بالمنهج القديم، وعلى الكتب القديمة، وكانت لهم صلة بالتراث الإسلامي، إلا أنهم في نفس الوقت خالطوا أهل القانون، وتعرفوا على النظريات الحديثة، ودرسوا لطلبة لم يكن لعلوم الشريعة المقام الأول في تكوينهم، بل أخذوها باعتبارها علوماً رافدة أو ثانوية. ومن أجل ذلك فإن جمهور الخطاب لهذه الكتب كان مختلفاً.

(١) انظر: علي جمعة، قضية التجديد في أصول الفقه، ط١ (القاهرة: دار الهداية.

إن الناظر في صياغة دليل القياس - مثلاً - يجدها في الكتب الثلاثة كالاتي:

يقول الإسنوي: «الكتاب الرابع في القياس، وهو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت. أقول: القياس والقياس مصدران لقاس بمعنى قدر، يقال: قاس الثوب بالذراع يقيسه قياساً وقياساً إذا قدره به، وهو يتعدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فإنه يتعدى بعلی؛ لتضمنه معنى البناء والحمل، ثم إن التقدير يستدعي التسوية، فإن التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما إلى الآخر بالمساواة، وبالنظر إلى هذا أعني المساواة، عبر الأصوليون عن مطلوبهم بالقياس، وقد عرفوه تعريفات كثيرة، والمختار منها عند الآمدي وابن الحاجب، أنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه، والمختار عند الإمام وأتباعه ما ذكره المصنف»^(١).

ويقول محمد أبو النور زهير: «القياس في اللغة التقدير. يقال: قست الثوب بالذراع إذا قدرته به، وقست الأرض بالقصبة، قدرتها بها، والتقدير نسبة بين شيئين تقتضي المساواة بينهما، فالمساواة لازمة للتقدير. وكثيراً ما يستعمل لفظ القياس في المساواة، فيقال: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساوى به، ومن هنا نشأ اختلاف العلماء في كون لفظ القياس حقيقة في المعنيين معاً، أو في أحدهما مجازاً في الآخر. فذهب بعضهم إلى أنه مشترك لفظي بين التقدير والمساواة، ووجهته في ذلك أن اللفظ قد استعمل فيهما معاً، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

وذهب البعض الآخر إلى أنه حقيقة في التقدير مجاز في المساواة، ووجهته في ذلك أن المساواة لازمة للتقدير، والتقدير ملزوم، واستعمال اللفظ في لازم المعنى مجاز لا حقيقة، وذهب فريق ثالث إلى أنه مشترك معنوي بين الأمرين، ووجهته في ذلك أن كلا من الاشتراك اللفظي والمجاز خلاف الأصل؛ لأن الاشتراك اللفظي يحتاج إلى تعدد في الوضع وتعدد في القرينة؛ لأن كلا من المعاني يحتاج إلى قرينة عند إرادته، والأصل عدم التعدد فيهما. والمجاز يحتاج إلى قرينة عند استعمال اللفظ في المعنى المجازي، والأصل في الكلام الحقيقة وعدم الاحتياج إلى القرائن، وإذا انتفى الاشتراك اللفظي والمجاز تعين الاشتراك المعنوي، وهو أولى منهما؛ لأنه لا يحتاج إلى تعدد في الوضع ولا إلى قرينة. ولفظ القياس إذا استعمل بمعنى المساواة

(١) الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد

إسماعيل، ط ١ (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ٢، ص ٧٩١.

أو التقدير تعدى بالباء كما في الأمثلة السابقة، وإذا استعمل بمعنى البناء والحمل كما هو معروف عند الفقهاء، فإنه يتعدى بعلی، فيقال: النبيذ مقاس على الخمر، أي محمول عليه في الحكم. أما القياس عند الأصوليين فقد اختلفوا في تعريفه تبعاً لاختلافهم في أنه هل هو دليل شرعي كالكتاب والسنة، نظر المجتهد أم لم ينظر، أو هو عمل من أعمال المجتهد فلا يتحقق إلا بوجوده؟ فمن ذهب إلى الأول - كالأمدي وابن الحاجب - عرفه بأنه: مساواة فرع لأصل في علة حكمه أو ما يقرب من ذلك. ومن ذهب إلى الثاني - كالباقلاني والإمام الرازي والبيضاوي وغيرهم - عرفه بما يفيد أنه عمل من أعمال المجتهد، مثل تشبيه فرع بأصل لوجود العلة فيه، أو حمل معلوم على معلوم آخر لاشتراكهما في العلة، أو بذل الجهد في استخراج الحكم^(١).

أما عبد الوهاب خلاف، فيقول: «القياس في اصطلاح الأصوليين: هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص؛ لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم. فإذا دل نص على حكم واقعة، وعرفت علة هذا الحكم بطريق من الطرق التي تعرف بها علل الأحكام، ثم وجدت واقعة أخرى تساوي واقعة النص في علة تحقق علة الحكم فيها، فإنها تسوّى بواقعة النص في حكمها بناء على تساويهما في علته؛ لأن الحكم يوجد حيث توجد علته.

وهذه أمثلة من الأقيسة الشرعية والوضعية توضح هذا التعريف:

١- شرب الخمر: واقعة ثبت بالنص حكمها، وهو التحريم. الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠). لعله هي الإسكار؛ فكل نبيذ توجد فيه هذه العلة يسوى بالخمر في حكمه ويحرم شربه.

٢- قتل الوارث مورثه: واقعة ثبت بالنص حكمها، وهو منع القاتل من الإرث. الذي دل عليه قوله ﷺ: (لا يرث القاتل)^(٢). لعله هي أن قتله فيه استعجال

(١) أصول الفقه، د. ط. (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د. ت)، ج ٢، ص ٣-٤.

(٢) رواه أحمد في المسند ٤٩/١، والدارمي في سننه ٤٧٤/٢، وابن أبي شيبة في مصنفه ٢٨٠/٦.

وعبد الرزاق في مصنفه ٤٠٥/٩، والدارقطني في سننه ١٢٠/٤.

الشيء قبل أوانه فيرد عليه قصده ويعاقب بحرمانه. وقتل الموصى له للموصي توجد فيه هذه العلة، فيقاس بقتل الوارث مورثه، ويمتنع القاتل للموصي من استحقاق الموصى به له.

٢- البيع وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة: واقعة ثبت بالنص حكمها، وهو الكراهة. التي دل عليها قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّعْتُمْ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (الجمعة: ٩). لعله هي شغله عن الصلاة. والإجارة، أو الرهن، أو أية معاملة، وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة توجد فيها هذه العلة وهي شغلها عن الصلاة، فتقاس على البيع في حكمه، وتكره وقت النداء.

٤- الورقة الموقع عليها بالإمضاء: واقعة ثبت بالنص حكمها، وهو أنها حجة على الموقع الذي دل عليه نص القانون المدني. لعله هي أن توقيع الموقع دال على شخصه، والورقة المبصومة بالأصبع توجد فيها هذه العلة فتقاس بالورقة الموقع عليها في حكمها، وتكون حجة على باصمها.

السرقعة بين الأصول والفروع وبين الزوجين: لا تجوز محاكمة مرتكبها إلا بناء على طلب المجني عليه في قانون العقوبات، وقيس على السرقعة النصب واغتصاب المال بالتهديد، وإصدار شيك بدون رصيد، وجرائم التبديد لعلاقة القرابة والزوجية فيها كلها^(١).

وبالتأمل في هذه النصوص الثلاثة، يمكن القول إن الإسنوي يتكلم وكأنه يخاطب عالمين بمراده، دارسين لمثل هذه الصياغة من قبل. في حين أن زهير يشرح المسألة بتفصيل أوسع، ويبين عمقها المسكوت عنه عند الإسنوي. ومن المعلوم أن إبراز المسكوت عنه يعد طريقة تعليمية راقية؛ لأنها تبين للطالب حقائق غائبة عنه، وتجعله أكثر عمقاً في فهمه للنصوص التي يقرأها. وتزداد أهمية هذه الطريقة إذا لم يدرس الطالب تلك الأمور في علوم أخرى كاللغة، أو المنطق، أو الفقه. وبذلك يكون شرح زهير أكثر ملاءمة ومناسبة للحالة العلمية التي أصبح عليها الطلاب في زماننا هذا.

(١) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط٨ (القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، د.ت).

أما كلام خلاف، فقد جاء في شكل عرض سريع وسطحي، لم يحاول فيه الوقوف كثيراً عند المعنى اللغوي بأعماقه الدلالية المختلفة، بل ذهب فوراً إلى تصوير معنى القياس في ذهن القارئ، واستعاض عن العمق الذي نراه مضمناً عند الإسنوي، ومشروحا عند زهير بكثرة الأمثلة التي تناسب جمهور خطابه.

كما لا يخفى أن النصوص الثلاثة، قد اختلفت مع قضية تعريف القياس في اصطلاح الأصوليين أيضاً. حيث يقول خلاف: «القياس في اصطلاح الأصوليين: هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمهما، في الحكم الذي ورد به النص، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم»^(١). وهذا تعريف إذا ما حوكم بمعيار المنطق لخرج ضعيفاً ركيكاً، إلا أنه مع ذلك، أدى الغرض منه مع الحقوقيين.

أما الإسنوي -وهو يشرح كلام البيضاوي- فيقول: «ثم إن القياس له أربعة أركان، وهي الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والعلة. وقد تضمنها الحد المذكور. فقوله: «إثبات» كالجنس دخل فيه المحدود، وغيره. والقيود التي بعده كالفصل. والمراد بالإثبات هو: القدر المشترك بين العلم، والاعتقاد، والظن، سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه، والقدر المشترك بينهما هو: حكم الذهن بأمر على أمر.

وقوله: «مثل» احترز به عن إثبات خلاف حكم معلوم؛ فإنه لا يكون قياساً. وأشار به أيضاً إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الأصل؛ فإن ذلك مستحيل؛ بل الثابت مثله. قال الإمام: والمثل تصوره بديهي، أي: لا يحتاج إلى تعريف؛ فإن كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلاً للحار، ومخالفًا للبارد؛ فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيًا، لكان الخالي عن ذلك التصور خاليًا عن التصديق.

وقوله: «حكم» هو غير منون، على الإضافة لما بعده، وأشار به إلى الركن الأول. وهو حكم الأصل. والمراد به ههنا: نسبة أمر إلى آخر؛ ليكون شاملاً للشرعي، والعقلي، واللغوي، إيجاباً كان أو سلباً، فإن القياس يجري في كلها على ما ستعرفه. وقوله: «معلوم» أشار به إلى الركن الثاني، وهو الأصل.

وقوله: «في معلوم آخر» أشار به إلى الركن الثالث، وهو: الفرع. والمراد بالمعلوم هو: المتصور، فدخل فيه: العلم المصطلح عليه، والاعتقاد، والظن، فإن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور، وإنما عبر به، ولم يعبر بالشيء؛ لأن القياس يجري في: الموجود، والمعدوم، سواء كان ممتنعاً، أو ممكناً، والشيء لا يشمل المعدوم إن كان ممتنعاً اتفاقاً، وكذا إن كان ممكناً عند الأشاعرة. وإنما رجح التعبير به على التعبير بالأصل والفرع؛ لئلا يقال: تصورهما فرع عن تصور القياس؛ فتعريفه بهما دور.

وقوله: «لاشتراكهما في علة الحكم» أشار به إلى الركن الرابع، وهو: العلة. وسيأتي تعريفها، واحترز بذلك عن: إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر، لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص، أو إجماع، فإنه لا يكون قياساً. وقوله: «عند المثبت» ذكره ليتناول: الصحيح والفاقد في نفس الأمر. وعبر بالمثبت وهو: القائس ليعم المجتهد، والمقلد، كما يقع الآن في المناظرات. قال الآمدي: وهذا الحد يرد عليه إشكال مشكل، لا محيص عنه، وهو: أن إثبات الحكم هو نتيجة القياس، فجعله ركناً في الحد يقتضي توقف القياس عليه وهو دور. وقد يقال: إنما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حدّاً، ونحن لا نسلمه، بل ندعي أنه رسم. وقد أشار إليه إمام الحرمين في البرهان^(١).

أما أبو النور زهير، فيقول في شرح كلام الإسنوي: «والمختار عند البيضاوي في تعريفه بما يأتي: إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر؛ لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت. فالإثبات: معناه إدراك النسبة على جهة الإيجاب، والمراد به هنا مطلق إدراك النسبة، سواء كان على جهة الإيجاب أم على جهة النفي، وسواء كان على سبيل الجزم أم على سبيل الظن والرجحان، فهو بهذا الإطلاق شامل للعلم والظن والاعتقاد. وإنما كان المراد من الإثبات هذا المعنى؛ لأن القياس يجري في المثبتات والمنفيات، كما أن القياس يكون مظنوناً ومعلومًا، ومثاله في النفي قولنا: الخمر نجس فلا يصلح به كالخنزير، ومثاله في العلم الضرب كالتأفيف بجامع الإيذاء فيكون حراماً. والإثبات جنس في التعريف يشمل كل إثبات سواء كان إثباتاً لمثل حكم الأصل، وهو ما يعرف بقياس المساواة، أو إثباتاً لنقيض حكم الأصل في الفرع لنقيض العلة

فيه وهو ما يعرف بقياس العكس. وإضافة الإثبات إلى لفظ «مثل» قيد أول مخرج لقياس العكس، فلا يسمى قياساً حقيقة. وتسميته قياساً مجازاً.

وقد اختلف العلماء في تصور المثل، فذهب فريق منهم إلى أن تصويره نظري، بمعنى أنه يحتاج إلى نظر وفكر؛ ولهذا عرفه بأنه ما اتحد مع غيره في جنسه أو في نوعه. مثال الأول: الولاية على الصغيرة في النكاح مع الولاية عليها في المال، فإن كلاً منهما نوع يندرج تحت مطلق الولاية. ومثال الثاني: وجوب القصاص بالمثل مع وجوبه بالمحدد فإن كلاً منهما فرد لنوع واحد هو الوجوب. وذهب فريق آخر إلى أن تصور المثل بديهي، ووجهته في ذلك أنه لو كان تصويره نظرياً لخلا بعض العقلاء عن تصويره، لأن النظري لا يدرك إلا لأهل النظر والبحث، ولا يتوافر ذلك في كل العقلاء ولو خلا بعض العقلاء عن تصويره لخلا ذلك البعض عن التصديق به ضرورة أن التصديق تابع للتصور، فإذا لم يوجد المتبوع وهو التصور لم يوجد التابع وهو التصديق، لكن خلو بعض العقلاء عن التصديق بالمثل باطل؛ لأن كل عاقل يصدق بأن الحار مثل للحار، ومخالف للبارد اتفاقاً، فكان كل عاقل متصوراً للمثل وإلا وجد التصديق بدون التصور وهو باطل، فكان تصور المثل بديهيّاً، وإنما زاد البيضاوي في التعريف لفظ: «مثل» لأمرين، أحدهما: أن الحكم الثابت في الفرع ليس عين الحكم الثابت في الأصل، وثانيهما: لإخراج قياس العكس؛ لأن الحكم الثابت به في الفرع نقيض لحكم الأصل لا مثل له.

وقوله: «حكم معلوم» يقرأ لفظ «حكم» غير منون، ويضاف إلى معلوم لأمرين، أحدهما: الدلالة على أحد أركان القياس وهو المقيس عليه؛ لأن إضافة حكم إلى معلوم تشعر بأن معلوماً صفة لموصوف محذوف تقديره شيء، وذلك الشيء المعلوم هو المقيس عليه، ولو قرئ منوناً لضاع هذا المعنى؛ إذ يكون معلوم صفة لحكم فلا يكون في التعريف ما يدل على المقيس عليه. وثانيهما: تصحيح التثنية في قوله بعد ذلك «لاشتراكهما» ضرورة أن الاشتراك في العلة إنما يكون بين المعلوم الأول والمعلوم الثاني لا بين حكم الأصل والفرع، ولو قرئ منوناً لما صحت التثنية؛ لأنه لم يوجد إلا معلوم واحد وهو الفرع فقط.

والمراد من «الحكم» النسبة التامة سواء كانت شرعية أو لغوية أو عقلية، وليس المراد به خصوص الحكم الشرعي المعروف بأنه: «خطاب الله - تعالى - المتعلق بأفعال

المكلفين بالاقتضاء أو التخيير؛ لأن القياس عند صاحب التعريف - وهو البيضاوي - لا يختص بالشرعيات، بل يجري في اللغويات والعقليات فيجب أن يكون التعريف شاملاً لكل ذلك.

والمراد من «المعلوم» المتصور سواء كان طرفاً لنسبة معلومة أو معتقدة أو مظنونة، وليس المراد به ما تعلق به العلم، وهو الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل؛ لأن القياس إنما يفيد الظن، وإفادته للعلم قليلة، فوجب أنه يراد بالمعلوم ما يشمل الجميع. وقوله: «في معلوم آخر» المراد بالمعلوم الآخر المقيس وهو المعروف بالفرع وهو ما ثبت فيه الحكم ثانياً، وفي ذلك إشارة إلى الركن الثالث من أركان القياس. وإنما عبر البيضاوي عن الأصل والفرع بقوله: «حكم معلوم في معلوم آخر» ولم يقل «حكم شيء في شيء آخر» أو «حكم أصل في فرع» ليكون التعريف شاملاً للقياس في الموجودات والمعدومات، وليكون بعيداً عن إيهام الدور. وبيان ذلك أن الشيء عند الأشاعرة هو الموجود سواء كان واجباً أو ممكناً فلا يصدق على المعدوم أصلاً عندهم. أما المعتزلة، فيقولون: الشيء هو الممكن مطلقاً موجوداً أو معدوماً، فالواجب والمستحيل لا يسمى كل منهما شيئاً عندهم.

فلو عبر البيضاوي بالشيء لخرج المعدوم عند الأشاعرة سواء أكان ممكناً أم مستحيلاً فلا يكون القياس شاملاً له، ولخرج المستحيل والواجب عند المعتزلة فلا يجري فيهما القياس، وبذلك يكون التعريف غير جامع. ولو عبر بالأصل والفرع لتوهم أن الأصل معناه المقيس عليه والفرع معناه المقيس، وحينئذ يقال له: إن المقيس عليه والمقيس مشتقان من القياس، ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه، فيكون الأصل بعنوان كونه مقيساً عليه، والفرع بعنوان كونه مقيساً متوقفين على القياس لكونه هو المشتق منه.

ومقتضى أخذ الأصل والفرع في تعريف القياس أن يكون القياس متوقفاً في تصويره عليهما؛ لأن المعرف تتوقف معرفته على معرفة أجزاء التعريف، وبذلك يكون القياس متوقفاً عليهما وهما متوقفان على القياس، وهذا هو الدور بعينه. وإنما قلنا: إن التعبير بالأصل والفرع يوهم الدور ولا يوجبه؛ لأن الأصل قد يراد به ما يبنى عليه غيره، والفرع قد يراد به ما بني على غيره، وأخذهما في التعريف بهذا المعنى لا يحقق الدور؛ لأن القياس يتوقف عليهما وهما لا يتوقفان عليه لعدم الاشتقاق

منه، وبذلك يكون التوقف من جانب واحد، وليس في هذا دور. ومن هنا عرف ابن الحاجب والآمدّي القياس بأنه: «مساواة فرع لأصل في علة حكمه» ولم يوجب تعريفهما هذا دوراً لما قلناه. غاية الأمر أن أخذهما في التعريف يوهم الدور، ولذلك تجنب البيضاوي هذا الإيهام.

وقوله: «لاشتراكهما في علة» قيد ثان، مخرج لإثبات الحكم في المحل الآخر بواسطة النص أو بواسطة الإجماع، فلا يكون ذلك قياساً... وقوله: «عند المثبت» المراد من المثبت القائس، سواء أكان مجتهداً مطلقاً كالأئمة الأربعة أم كان مجتهداً في المذهب مثل أبي يوسف، ومحمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة، وابن القاسم وأشهب من أصحاب مالك، والمزني والبيوطي من أصحاب الشافعي. وليس المراد به ما يشمل المقلد؛ لأن المقلد يأخذ الحكم من المجتهد مسلماً، فلا تعلق له بالقياس. وفائدة الإتيان به في التعريف، شمول التعريف للقياس الصحيح، وهو ثبوت حكم الأصل في الفرع لاشتراكه في العلة مع الأصل، باعتبار الواقع ونفس الأمر، أي عند الله تعالى، وللقياس الفاسد، وهو ثبوت الحكم في الفرع لاشتراكه مع الأصل في العلة باعتبار ما ظهر للمجتهد فقط. ووجه الشمول أن الاشتراك في العلة عند الإطلاق ينصرف إلى الاشتراك باعتبار الواقع ونفس الأمر فقط؛ لأن الحقيقة إنما يتبادر منها عند الإطلاق الفرد الكامل وهو الصحيح دون الفاسد، فلو لم يقيد الاشتراك بالاشتراك عند المثبت، لفهم أن المدار في القياس على الاشتراك باعتبار الواقع ونفس الأمر، لا باعتبار ما ظهر للمجتهد، وبذلك يكون التعريف قاصراً على القياس الصحيح، فيكون غير جامع لكل أفراد الحقيقة. فلما قيد الاشتراك بقوله عند المثبت، فهم من هذا أن المدار على الاشتراك باعتبار ما ظهر للمجتهد، فإن وافق ذلك ما عند الله فهو القياس الصحيح، وإن لم يوافقه فهو القياس الفاسد، وبذلك يكون التعريف شاملاً للنوعين، وهذا عند المخطئة الذين يرون أن الحق واحد، وأن المصيب واحد وما عداه فخطأ... ومن هنا يعلم أن المصوبة وهم الذين يرون أن كل مجتهد مصيب لأن الحق متعدد إذا عرفوا القياس بمثل هذا التعريف، فلا بد لهم من زيادة هذا القيد، وهو «عند المثبت» لأن تركه يقضي بأن القياس لا يتحقق في أي فرد من أفراد ضرورة أن الاشتراك في العلة باعتبار الواقع ونفس الأمر، لا عبرة به عندهم، وإنما المعول عليه الاشتراك باعتبار ما ظهر للمجتهد فقط»^(١).

إن الناظر في النصين يدرك تماماً أن محاولة أبي النور زهير، لم تكن قاصرة على فك عبارة الإسنوي كما هو شائع في الحواشي، بل إنه خاطب الطالب القارئ لكلامه مباشرة، بتفهيمه لقضايا الأصول المتعلقة بالقياس من خلال هذا التعريف. ولا يزال الإسنوي على خطته من طي هذه المعاني؛ لتعلقها بعلوم أخرى، ولا يزال زهير على منهجه في شرح المعاني، ولو كانت من علوم أخرى، مع ضرب المثال كلما اقتضى الحال.

المطلب الثاني: النقد

بناء على ما تم عرضه، يمكن استخلاص أهم الصفات التي أثرت في صياغات الكتب الثلاثة. وذلك على النحو الآتي:

١- اعتماد الإسنوي على دراسة الطالب لعلوم أخرى واستحضاره معانيها، مما جعله يطوي كثيراً من المعاني أثناء شرحه. وعلى العكس من ذلك أبو النور زهير الذي نشر تلك المعاني بطريقته.

٢- التعمق في الشرح مع الاهتمام الزائد بالتعريف لدى كل من الإسنوي وزهير، في مقابلة الكلام بعمومية تامة عند خلاف.

٣- قصور الأمثلة عند الإسنوي وزهير، في مقابلة اتساعها عند خلاف.

٤- ازدياد صعوبة العبارة وغموضها عند الإسنوي، والتقليل من ذلك بقدر المستطاع عند زهير، والالتزام بالعبارة السهلة التي يدركها حتى من أراد مجرد الثقافة الأصولية في عبارة خلاف.

وعلى هذا، يمكن القول إن الطريقة التي سلكها الإسنوي وزهير، تعد أكثر صناعة من تلك التي اتبعها خلاف في هذا الشأن، وأنها تناسب المتخصصين. في حين أن ما كتبه خلاف يلبي حاجة تكوين ثقافة أصولية سريعة.

والحاصل أن اعتماد المنهجية الحديثة في التأليف، قد خدم أصول الفقه من حيث الشكل؛ بإعادة عرض مادته في الكتاب المستقل، مثلما هو الشأن بالنسبة لسائر العلوم في ظل الأنظمة التعليمية الحديثة. الأمر الذي يجعل الطالب المبتدئ أكثر إقبالاً على

دراسة العلم؛ لعدم وجود الحاجز النفسي الذي يحدثه الاتصال المباشر بالمتن، وما كتب عليه من شروح وحواشٍ وتعليقات. كما أن المؤلفات التي سارت في هذا الاتجاه التجديدي، قد ساهمت في تيسير العلم، وتقريبه للدارسين، ومكنت من بناء تصور عام عن جميع مباحثه.

لكن الملاحظ، أنها لم تستطع تكوين ملكة فهم كتب التراث الأصولي، الأمر الذي أوجد قطيعة بين الباحثين ومصادر العلم، وجعلهم يتفهمونها بصورة سطحية أو خاطئة، مما نتج عنه في النهاية ندرة الأصولي المتمكن، الذي تحتاجه عملية التجديد. هذا فضلاً عن أن المبالغة في انتقاص الطريقة التقليدية في التأليف، أوهم أن الحواشي لا فائدة ترجى من دراستها، والأمر خلاف ذلك؛ لأن حسن الاستثمار لهذا النوع من المؤلفات في مناهجنا التعليمية، يمكن أن يحقق نتائج بالغة الأهمية، وهي:

أ- بناء ملكة فهم العلوم، والقدرة على الربط بين مسائلها. وذلك لأن الحواشي تتضمن القواعد الكلية الضابطة للعلوم في مناحيها المختلفة. كما أنها تتناول - أحياناً - المسألة الواحدة من خلال علوم متنوعة، مما يمكن المتعلم من فهم العلوم عن طريق القواعد، والمبادئ الأساسية المكونة لدوائر العلوم المختلفة، والاستفادة من تقاطعات هذه الدوائر في تجريد كليات العلوم، وبإسقاطها على جزئيات كل من يحسبه وهو ما عبر عنه السابقون بقولهم: من تمكن في فن تهدي منه إلى سائر الفنون.

ب- المساعدة على استيعاب طرق السلف في تدريس العلوم، واستكناه أساليبهم في التعامل مع مؤلفات سابقينهم، والاطلاع على مسالكهم في النقد، أو التأييد، أو الاجتهاد.

ج- تدريب الطلاب على البحث، والفهم الدقيق للعبارة، مما يجعلهم أكثر قدرة على فهم نصوص القرآن والسنة، بعدما ذهب الملكة العربية والفصاحة اللسانية السليقية.

الفصل الأول: تجديد الأسلوب وطريقة العرض

د- إيجاد العقلية العلمية الفارقة بين الشيء وسببه، والشيء وأثره، والشيء ومثيله، والشيء وشبيهه، والشيء وباعثه، والشيء وغايته. وذلك أن الحاشية ليست مجرد أداة لنقل المعلومة، بل إنها وسيلة - أيضاً - لفهم العلم، وتربية الملكة اللغوية في إدراك دلالة ألفاظه ومبانيه على عميق مراميه في معانيه^(١).

غير أن هذه الصفات الإيجابية، لا تمنع من وجود سلبيات عند الاكتفاء بتدريس الحواشي. لعل أهمها: طول المدة المستغرقة في تكوين الملكة الأصولية. فضلاً عن أنه لا يحصلها من ذلك الطريق إلا طائفة قليلة متميزة، لديها القدرة على الاستيعاب، وربط المعلومات بكيفية معينة. فلا بد إذن من مراعاة استمرار إيجابيات المنهج التقليدي، وتحاشي سلبياته بطريقة مبتكرة.

(١) انظر: عبد الحميد حسن، القواعد النحوية: مادتها وطريقتها، د. ط (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢م)، ص ٢٧٥، علي جمعة محمد، مقدمته لحاشية الباجوري على جوهرة التوحيد، ط ١ (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، ص ١٢-١٣.

المبحث الثاني: تقنين أصول الفقه

يرى محمد زكي عبد البر أن العيوب التي شابت الطريقة التقليدية في التأليف الأصولي، قد حالت دون استفادة المحدثين من العلم الموروث، باعتباره أداة للاجتهاد الفقهي. ولتجاوز هذا القصور، سلك الباحث طريقة جديدة لتيسير أصول الفقه وتقريبه للدارسين. حيث تم عرض المادة الأصولية في شكل تقنين، مشابه لما عليه العمل في القانون الوضعي. يقول زكي عبد البر: «وهذا العمل - تقنين أصول الفقه - بالصورة المعهودة في التقنين الوضعي عمل جديد لم يسبق عمله ولا التفكير فيه - فيما نعلم - رغم كثرة ما كتب في أصول الفقه من متون وشروح وتقريرات في كل مذهب، ودراسات ورسائل...»^(١). وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يتناول تقنين أصول الفقه مباحث العلم من خلال مواد، ومذكرات إيضاحية. وقد جاءت هذه المحاولة التجديدية وفق الخطة الإجمالية الآتية:

مدخل: عرف بعلم الأصول ومصطلحاته.

الكتاب الأول: تناول الحكم الشرعي وأدلته.

الكتاب الثاني: بحث كيفية تعلق الأحكام بالخطاب، والقواعد الأصولية واللغوية.

الكتاب الثالث: تناول الاجتهاد والتقليد، والأشخاص، والأعيان.

أما المنهجية المتبعة في عملية التقنين، فتتلخص في الآتي:

١- التقديم لكل باب، وفصل بمذكرة إيضاحية تبين موضوعه وترتيبه، وموقف العلماء منه إجمالاً.

٢- عرض تعريفات العلم ومسائله ضمن مواد، صيغت بعبارة مختصرة ودقيقة. وقد اقتصر على الرأي المعتمد في أصول المذهب الحنفي. لكن عند وجود

(١) محمد زكي عبد البر، تقنين أصول الفقه، ط١ (القاهرة: دار التراث، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).

الاختلاف يذكر الرأي الغالب، ويشار إلى الرأي الآخر في المذكرة الإيضاحية. أما حال تكافؤ الرأيين، فيدرجان معاً حتى يتسنى لواقع التقنين التشريعي اختيار أحدهما.

٣- تتبع كل مادة بمذكرة إيضاحية، تتضمن الإشارة إلى الأقوال المختلفة في موضوعها.

و تكمن أهمية تقنين أصول الفقه على النحو الذي رسمه الباحث في جملة أمور:
أ- كونه الوسيلة المثلى لتيسير علم الأصول، نظراً لما توخاه من سهولة عبارة، واقتصار على ما يفيد فقهاً.

ب- توثيق الصلة بين الفقه وأصوله.

ج- كونه مدخلاً ضرورياً لتقنين الفقه الإسلامي؛ حيث يتم استخدامه -عند شرح التقنين - استكمالاً لنقص، أو توضيحاً لغموض، أو رفعاً لتناقض، أو تصحيحاً لخطأ^(١).

المطلب الثاني: النقد

إن الاهتمام بعرض أصول الفقه على النحو الذي جاء به الباحث، يبدو مناسباً لقضية التقنين الفقهي. والقصد من ذلك هو توفير الأدوات المنهجية اللازمة لإنجاح هذه العملية؛ مما سيتيح تطبيق الشريعة في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

وتظهر فائدة تقنين أصول الفقه في ناحيتين:

١- تقديم تصور واضح لمسائل العلم وقواعده، يتناسب وجمهور الخطاب (قضاة - محامون). وهو أمر يصعب تحقيقه بالأخذ مباشرة من كتب التراث الأصولي.

٢- توثيق الصلة بين الفقه وأصوله؛ مما يساعد على إبراز الجانب التطبيقي لعلم الأصول، وذلك باستخدام قواعده في تفسير مواد التقنين الإسلامي، وفتح المجال أمام الاجتهاد القضائي بأداة منهجية منضبطة.

المبحث الثالث: الصياغة التفعيلية لأصول الفقه

قدم عمران نيازي رؤية لتجديد أصول الفقه، تقوم على إعادة صياغته بكيفية تسمح بتفعيله في مجال الفقه والقانون. فيستعيد بذلك وظيفته كمنهج، يمد الفقيه والقانوني بآليات الاجتهاد في استنباط الأحكام وتفسير النصوص. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى الباحث أن الطريقة التقليدية في عرض أصول الفقه، إضافة إلى قصور منهجية تدريسه، قد أدت إلى عجز دارسي القانون (قضاة - محامون) عن استيعاب علم الأصول والاستفادة منه؛ إذ لم تعرض مباحثه وفق المفاهيم والأساليب التي ألفوها، كما لم تبين لهم كيفية استعماله. ومن أجل استثمار أمثل للعلم الموروث، قدم الباحث جملة من المقترحات تمحورت حول إضافة موضوعات وتقسيمات جديدة، إلى جانب عرض المادة الأصولية من خلال نظريات عامة. وتفصيل ذلك فيما يأتي:

أولاً: إضافة موضوعات جديدة إلى علم الأصول

هناك أسئلة جوهرية تطرح على الفكر الأصولي المعاصر، يمكن أن تشكل أجوبتها موضوعات جديدة تضاف إلى أصول الفقه، ومن أمثلة ذلك:

- ١- ما مفهوم القانون الإسلامي ومجاله؟
- ٢- ما طبيعة بنية النظام القانوني الإسلامي، ومدى قابليته للتطور؟
- ٣- كيف كان المتقدمون يستنبطون الحكم من مصادره؟ وكيف ينبغي أن يكون الاستنباط في عصرنا؟
- ٤- ما المنهجية التي يمكن أن يسلكها القضاة في عصرنا لاستثمار القانون الإسلامي وتطبيقه؟
- ٥- ما الحقوق الأساسية التي منحها القانون الإسلامي للإنسان؟ وكيف تحقق العدالة طبقاً لهذا القانون^(١)؟

(١) نيازي، نظريات الفقه الإسلامي: منهجية الأداء، ط١ (إسلام آباد: مركز البحوث الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م)، ص ٣.

ويرى الباحث أن هذه الأسئلة وغيرها من القضايا والإشكالات المطروحة، يمكن أن تمثل محاور نظرية شاملة في أصول الفقه. يقوم بصياغتها أصوليون وفقهاء قانون، انطلاقاً من تحليل الإنتاج المعرفي للمتقدمين واستيعابه، ثم العمل على استثماره وفقاً لمتغيرات العصر ومتطلباته^(١).

ثانياً: وضع تقسيم جديد للحكم الشرعي

اقترح الباحث تقسيماً جديداً للحكم الشرعي، يُمكن من فهم آلية عمل القانون الإسلامي. وذلك على النحو الآتي:

أ- القواعد الأولية: يمثلها الحكم التكليفي، وتتلخص مهمتها في إنشاء الالتزامات والتكاليف، وترتكز كل قاعدة على أحد الحقوق الأساسية الثلاثة: حق الله، وحق العبد، وحق الدولة.

ب- القواعد الثانوية: يمثلها الحكم الوضعي، والقواعد القانونية المنظمة لكيفية تطبيق القوانين، وآليات تطويرها وتعديلها بما يتلاءم والحاجة الشرعية. ومهمة هذا النوع من القواعد تيسير تطبيق القواعد الأولية^(٢).

وهذه القواعد تحقق تكاملاً يتجلى في الخطوات الآتية:

- ١- معرفة الحكم المجرد.
- ٢- تحديد الحق الذي يتعلق بهذا الحكم.
- ٣- تنزيل الحكم المجرد على الوقائع الشخصية.
- ٤- التحقق من وجود السبب الموجب للحكم المراد تطبيقه على واقعة معينة.
- ٥- التأكد من وجود الشروط اللازمة لتطبيق الحكم.

(١) المرجع نفسه، ص ٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧ - ٥٩.

٦- النظر في عدم وجود الموانع النافية للحكم^(١).

وتكمن أهمية التقسيم المقترح في أنه تقسيم باعتبار القانون ذاته. أما التقسيم التقليدي للحكم، فهو باعتبار الأفعال الناتجة عن تطبيق القانون عليها^(٢).

ثالثاً: دراسة علم الأصول من خلال نظريات التفسير

اعترض الباحث على دراسة أصول الفقه باعتباره نظرية عامة واحدة؛ لأن من شأن هذا التصور إلغاء التعدد الذي يتسم به علم الأصول؛ من حيث اشتماله على نظريات مختلفة في تفسير النصوص. ولكي نصل إلى فهم صحيح لطبيعة النظرية القانونية للفقه الإسلامي، يحسن عرض أصول الفقه من خلال نظريات تفسير النصوص^(٣). وقد تم تصنيف هذه النظريات ضمن ثلاثة اتجاهات رئيسية:

١- اتجاه نظريات القواعد العامة:

يضم هذا الاتجاه الحنفية والمالكية. وتتلخص خصائص نظرية الحنفية، باعتبارها أحسن من يمثل تلك النظريات، فيما يأتي:

أ- محاولة استخراج المبادئ والقواعد العامة التي تحكم فروعاً فقهية من باب أو أبواب مختلفة. إضافة إلى ما يتعلق بهذه العملية من بحث عن القواعد الفرعية وتحديد للمستثنيات. وبذلك يستطيع الفقيه إلحاق ما يستجد من الوقائع بالقواعد الفقهية المناسبة.

ب- قطعية دلالة العام الذي تبني على أساسه المبادئ والقواعد العامة.

ج- فتاوى الصحابة وآراءهم سوابق فقهية ملزمة. ويستند إليها في تقوية القواعد الأولية المستنبطة.

د- رد خبر الآحاد المعارض للعام غير المخصص؛ لأن التناقض التحليلي، وإيجاد قواعد عامة كانا هدفين لمتقدمي الحنفية. مما جعلهم يركزون على متن

(١) المرجع السابق، ص ١٠٥ - ١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٩.

الحديث أكثر من سنده، فردوا بذلك أحاديث صحيحة بدا لهم مخالفتها للقواعد العامة.

هـ- الإجماع على قاعدة أولية مستنبطة، يمنحها القطعية^(١).

٢- اتجاه نظريات التفسير المحدود:

يمثل هذا الاتجاه الإمام الشافعي، والحنابلة، والظاهرية. وتعد نظرية الشافعي محور اتجاه التفسير المحدود (التفسير اللغوي). وتتلخص ملامحها العامة فيما يأتي:

أ- اعتماد السنة الصحيحة مفسرة للقرآن الكريم، حيث يمكنها تحديد نطاق النص القرآني بتخصيصه، وكذا توسيعه فيما يعرف بالزيادة على النص.

ب- دلالة العام على أفرادة ظنية، مما يعني قابليته للتخصيص بظني كخبر الآحاد.

ج- أقوال الصحابة ليست ملزمة للمجتهد، خاصة عند معارضتها لحديث صحيح.

د- وضع معايير لقبول أخبار الآحاد وردّها. والتي بموجبها يعرف الحد الأدنى الذي يجعل خبر الآحاد صحيحاً مقبولاً^(٢).

٣- اتجاه نظرية المقاصد:

يرى الباحث أن هذه النظرية الجديدة في التفسير، تبلورت على يد الإمام الغزالي. وقد كان وضعها محاولة لتجاوز قصور النظريات السابقة؛ نتيجة إغفالها البعد المقاصدي أو اقتصرها على القياس في نطاقه الضيق. الأمر الذي جعلها عاجزة عن استيعاب مستجدات الحياة. وتتجلى خصائص اتجاه نظرية المقاصد فيما يأتي:

أ- توسيع أضرب القياس، وتطوير القواعد الفقهية؛ وذلك ببنائها على المقاصد العامة للشريعة.

(١) المرجع السابق، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٥ - ١٧٦.

ب- التعليل بالوصف الملائم (جنس الوصف) الذي يمثل مرتبة أعلى من العلة.

ج- التوسع في تعميم العلة، اهتداء بالحكمة التي تتخذ شكل قاعدة أو مبدأ عام، بشرط اتفاقها مع مقاصد الشريعة، وعدم تعارضها والأحكام الفقهية الأخرى. وهذا بهدف الحد من الاستعمال غير المنضبط للحكمة لاستخراج مثل هذه القواعد^(١).

المطلب الثاني: النقد

تمثل هذه الدعوة إلى تجديد أصول الفقه امتداداً للتوجه الذي ظهر عند بعض القانونيين في الاستفادة من علم الأصول كما مرَّ في محاولة محمد زكي عبد البر، وكذا عند عبد الرزاق السنهوري وحشمت أبو ستيت في كتابهما «أصول القانون».

وبالنظر في الاقتراحات التي تضمنتها الدعوة إلى الصياغة التفعيلية للعلم الموروث، يمكن القول إنها أكثر عمقاً وتفصيلاً من سابقتها، غير أنها لا تزال في نطاق العرض إلا قليلاً ما يرجع إلى المضمون. الأمر الذي يدعو إلى الاهتمام بدراستها، وإيضاح ما أثارت من أفكار حتى تظهر فائدتها بصورة عملية.

الفصل الثاني: إعادة قراءة التراث الأصولي

المبحث الأول: استخدام المنهج الفينومينولوجي في التفسير

تمثل الدعوة إلى تجديد العلوم الإسلامية قضية محورية في فكر حسن حنفي. وفي إطار هذا المشروع قام بمحاولة مبتكرة في قراءة أصول الفقه، من منطلق رؤية فلسفية «الفينومينولوجيا» أعادت بناء العلم كنظرية في الشعور. فقد تصور الباحث نفسه - على حد قوله - وكأنه موجود في البيئة العلمية التي ألف فيها الشافعي رسالته، ثم قام بتحليل المادة الأصولية - كما تبدو في شعوره هو كمفسر - قبل أن يعبر بها من جديد عما عبر به الشافعي في عصره⁽¹⁾. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

انطلاقاً من أن تجديد العلوم يتحقق بإعادة تفسيرها بما يتلاءم وحاجات العصر، فقد حاول الباحث إعادة بناء أصول الفقه كنظرية في الشعور: التاريخي، والتأملي، والعملي. وللتعرف تفصيلاً على مضمون هذه المحاولة التجديدية، نتناول الآليات المستخدمة في تفسير العلم، وكيفية إعادة بنائه.

أولاً: آليات التجديد

استخدم الباحث في تجديد المادة الأصولية آليتين أساسيتين، هما: منهج تحليل التجارب الحية، ومنطق التجديد اللغوي.

١- منهج تحليل التجارب الحية:

يقوم هذا المنهج على اتخاذ الشعور نقطة انطلاق، يتم على أساسها تحليل المادة الأصولية؛ لأن الشعور - في نظر الباحث - أخص من الإنسان، وأهم من العقل، وأدق من القلب، وأكثر حياداً من الوعي. ويمكن بواسطته التوصل إلى مستوى في التحليل غير مسبق. إضافة إلى أن الشعور يعد وصفاً حقيقياً للمعرفة وللوجود معاً، إجابة

(1) Hassen Hanafi. les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension «Ilm usul al-Fiqh», (Le Caire: 1965) p. xc.

عن السؤال: كيف يحصل الإنسان على معرفة، وكيف يعيش الوجود؟ وبالتأمل في أصول الفقه الموروث، يمكن القول إن الشعور يظهر على مستوى الأدلة، والأخبار، والمبادئ اللغوية، والأحكام؛ مما يجعل المنهج الأصولي برمته منهجاً شعورياً^(١).

وفقاً لهذا التصور، فإن نصوص الوحي نشأت إما في الشعور الشامل (الذات الإلهية)، أو في شعور المرسل إليه (الرسول ﷺ)، وهو شعور الإنسان العادي، الذي يطلب المساعدة حين يمر بأزمة، فيأتي الوحي استجابة لندائه. وهذا يعني أن النصوص ليست سوى مجموعة من الحلول لمشكلات الفرد والجماعة في عصر الرسالة. مع ملاحظة أن أغلب تلك الحلول قد تغير - حسب التجربة - بما يتلاءم وطاقة الإنسان على التحمل، كما أن كثيراً منها ظهر في صورة مقترحات فردية أو جماعية، أيدها الوحي وفرضها لاحقاً، مما يؤكد أنها ليست عطاء منه، بقدر ما هي فرض من الواقع وتأييد من الوحي^(٢). أما السنة النبوية، فهي المواقف الإنسانية التي يعمل فيها شعور الرسول ﷺ ويقوم بدور المشرع، مما يدل على أن علاقته بالوحي كانت تقوم أساساً على الشعور. كما أن اقتداءنا بالرسول ﷺ هو علاقة شعورية^(٣).

وكذا الإجماع، فإنه يمثل تجربة مشتركة تتم في شعور الجماعة؛ حيث يصدر الحكم نتيجة عمليات شعورية، يتدخل فيها نص الوحي من الكتاب والسنة كعامل، كما تتدخل فيها التجربة المشتركة والواقع كطرف ثانٍ. وأيضاً الاجتهاد، فهو عمل شعوري خالص، يقوم به المجتهد ابتداء من فهمه لنصوص الوحي، وعلمه بالتجارب المشتركة السابقة، ورؤيته للواقع بقصد التعرف على كيفية تغييره بحيث يتطابق مع الوحي^(٤).

وبالنسبة لتحليل الأخبار، فهو في الحقيقة تحليل لشعور الراوي، وكيفية قيامه بمهمة النقل التاريخي للمأثورات الشفهية. كما أن مناهج النقل التاريخي الخاصة

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧م)، ص ١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٤ - ١١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١١٥.

بالسند، تقوم أساساً على مبدأ وجود الراوي ومدى صلته بغيره من الرواة، وما يعيب المتن من زيادة أو نقصان خاضع لذاكرة الراوي، وصحة الرواية مرهونة بتطابق السمع والحفظ والأداء، وهي مظاهر الشعور الحسية وصلته بالعلم الخارجي. وكذا صحة النقل كلها متوقفة على شعور الراوي وموضوعيته وحياده، التي يحددها العقل والبلوغ والعدالة والضبط والاعتقاد، وجميعها أحوال لشعور الراوي^(١).

أما المبادئ اللغوية، فهي تقوم على تحليل شعور المجتهد، باعتباره شعوراً لغوياً منطقياً. ومن أمثلة ذلك: أن الحقيقة والمجاز يشيران إلى بعد الصورة الذهنية، وهو بعد شعوري. وأن الظاهر والمؤول يدلان على بعد شعوري يمثل مستويات العمق في التحليل. وكذا العلة وأقسامها المختلفة، فإنها تمثل تحليلات للعمليات المنطقية التي تدور داخل شعور المجتهد^(٢).

وبالنسبة للأحكام، فهي الأخرى تكشف عن شعور المكلف، الذي يوجه الفعل كسلوك وقصد ونية، مثلما يبدو الوحي كله وكأنه تحليل لشعور الشارع، القائم على مقاصد الحياة الكلية. وكأن الشارع شعور عام يخاطب شعوراً فردياً. ومما يؤكد ذلك أن أغلب الأمثلة الفقهية، ليست سوى مواقف إنسانية خالصة، تعبر عن مشكلات الفرد والجماعة. الأمر الذي يمكن القول معه أن الحل الفقهي - في النهاية - هو حل لأزمة شعورية^(٣).

٢- منطق التجديد اللغوي:

المراد به: التعبير عن المادة الأصولية القديمة من منظور الثقافة الأوربية المعاصرة. وهذا النوع من التجديد ضروري؛ لأن أي حضارة - في نظر الباحث - عندما تتطور وتتسع معانيها، قد تضيق بلغتها القديمة الخاصة، التي تصبح قاصرة عن إيصال المعاني إلى مختلف الأوساط. مما يتطلب إسقاط اللغة القديمة، ووضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٤) Les méthodes d'exégèse, p. xc.

وتمتاز اللغة الجديدة بعدة خصائص، أهمها:

- أ- أن تكون لغة عامة؛ يمكن عن طريقها مخاطبة كافة المستويات.
- ب- أن تكون لغة مفتوحة؛ قابلة للتغيير على مستوى المفاهيم والمعاني، بحيث تستوعب إضافات وتغييرات كل خبرة إنسانية فردية أو مشتركة.
- ج- أن تكون لغة عقلية؛ حتى يتسنى التعامل بها في إيصال المعنى دون حاجة إلى شرح أو تعليق.
- د- أن تكون لغة لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة؛ حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقع واحد يكون محكاً للمعاني ومرجعاً عند تعارضها.
- هـ- أن تكون لغة إنسانية؛ بحيث لا تعبر إلا عن المقولات الإنسانية (العمل-النظر-الظن).
- و- أن تكون لغة عربية، لا معربة عن طريق النقل الصوتي للألفاظ الأجنبية، بدعوى قصور اللغة العربية عن توليد مفاهيم حديثة^(١).

ويتم تحقيق منطق التجديد اللغوي بإحدى الطرق الآتية:

أ- الانتقال من اللفظ التقليدي إلى اللفظ الجديد: ويكون ذلك بالنسبة لبعض الألفاظ التي ليست معيبة في ذاتها، لكنها لا تعبر عن مضمونها. ومن أمثلة ذلك: أن الإجماع والاجتهاد أصبحا يعبران عن مذاهب فقهية تاريخية محدودة، ويشيران إلى بيئة ثقافية معينة. لذا فمن الأفضل التعبير عن مضمونهما بلفظ «الخبرة بين الذوات» أو «التجربة المشتركة»؛ لأنه لفظ معاصر يثير الوجدان، ويدل على نفس مفهوم اللفظ القديم، مع تحاشي عيوبه^(٢).

ويرى الباحث أن الانتقال من لفظ تقليدي إلى لفظ تقليدي آخر مشابه لا يحل المشكلة؛ بسبب عجز الألفاظ التقليدية عن التعبير عن المعاني؛ حيث يقول: «قال الله

(١) التراث والتجديد، ص ١٠١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

والخالق يدلان على نفس المفهوم، لكن الانتقال من الله إلى الإنسان الكامل، يعبر عن كل مضمون الله. فكل صفات الله: العلم، والقدرة، والحياة، والبصر، والكلام، والإرادة. كلها صفات الإنسان الكامل. وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان، وغاياته التي يصبو إليها. فالإنسان الكامل أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ الله^(١).

ب- الانتقال من المعنى الضمني إلى لفظ جديد: ويتم ذلك عندما يكون اللفظ التقليدي سلبياً مطلقاً، ومعيباً في ذاته، بحيث لا يؤدي وظيفته في التعبير أو الإيصال. فهنا يجب تركه، والتعبير عن معناه الضمني بلفظ آخر جديد أقدر على أداء الوظيفة. ومن أمثلة ذلك: أن لفظي «الأمر والنهي» يدلان على قوانين مفروضة في صيغة «افعل ولا تفعل» مع أن الموضوع هو تحليل الزمان كموطن للفعل ومقام له، ثم تحليل استمرار الفعل بتكراره. وعليه، يتعين البحث عن لفظ جديد يتحاشى المعنى الذي يثيره اللفظ التقليدي والتعبير عن الموضوع نفسه^(٢).

ج- الانتقال إلى الشيء المشار إليه باللفظ التقليدي إلى لفظ جديد: في هذه الحالة يبدأ اللفظ الجديد من الشيء نفسه، ثم يعبر عنه بلفظ تلقائي. لذا، فإن من تجاوز عد هذا اللفظ جديداً؛ لأنه ليس له مقابل تقليدي يعادله أو يوازيه. ومن أمثلة ذلك: استعمال لفظ «منهج» للإشارة إلى موضوع التواتر والآحاد، باعتبارهما مناهج للنقل الشفهي، أو لفظ «قطب» للتعبير عن قطبي الشعور العملي الإيجابي (الواجب)، والسلبى (الحرام)، أو لفظ «مستوى» للإشارة إلى الأحكام الخمسة باعتبارها مستويات مختلفة للسلوك^(٣).

ويترتب على أعمال منطق التجديد اللغوي نتائج مهمة:

أ- إحداث تجديد حقيقي عن طريق استبعاد اللغة التقليدية. والتعبير عن المضمون الموروث بلغة جديدة، تتوافر فيها شروط العصر.

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٨.

ب- إبراز الاتجاه الإنساني الذي يمثل صفة الوحي ومحل قصده؛ لأن اللغة الجديدة وحدها القادرة على إيصال معاني الحضارة وأبنيتها إلى خارجها.

ج- الانتقال إلى طور حضاري جديد؛ وذلك بالعثور على المعاني الكامنة في اللغة التقليدية والأبنية المثالية المشار إليها، والتعبير عنها بلغة العصر التي تقدمها البيئة الثقافية الحالية^(١).

ثانياً: أصول الفقه كنظرية في الشعور

أعاد الباحث بناء أصول الفقه الموروث كنظرية في الشعور (التاريخي - التأملي - العملي). وهذا انطلاقاً من أن الوحي يعد الموضوع الأساس لمناهج التفسير؛ حيث يتلقاه الشعور التفسيري عن طريق وسائل النقل الشفهي أو المكتوب، ثم يفهمه بواسطة المبادئ اللغوية، ليحققه أخيراً في الواقع من خلال الفعل. مما يدل على أن لمناهج التفسير ثلاثة أبعاد (تاريخي - تأملي - عملي). وإيضاحه كالآتي:

أ- الشعور التاريخي: يقصد به شعور الراوي، الذي يضمن صحة نصوص الوحي في التاريخ. ووفقاً لهذا التفسير، فإن الأخبار ستشكل صورة ذلك الشعور، والأدلة المتفق عليها مضمونة، وشروط الراوي والرواية موضوعيته^(٢).

ب- الشعور التأملي: المراد به شعور المجتهد، الذي يتولى فهم نصوص الوحي وتفسيرها؛ حيث تمثل الألفاظ صورة ذلك الشعور، والعلة مضمونة، وشروط المفتي والمستفتي موضوعيته^(٣).

ج- الشعور العملي: يقصد به شعور المجتهد، الذي تناط به عملية تطبيق الأحكام الشرعية، وتحويل الوحي إلى فعل في العالم وحركة في التاريخ. وحسب هذا التفسير، فإن الفعل سيكون صورة ذلك الشعور، والقصد مضمونه، وتحقيق الوحي موضوعيته. وبتنفيذ مقاصد الوحي وتحويلها إلى مقاصد المكلف،

(١) المرجع السابق، ص ١١٢.

(٢) حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص ٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٨.

يصبح الفعل الإلهي ممتدًا في الفعل الإنساني، مما يجعل الوحي نظامًا مثاليًا لعالم تتحقق فيه خلافة الله في الأرض من خلال المكلف^(١).

وتتلخص أهم الأفكار التي بثها الباحث في ثنايا عرضه للمادة الأصولية، فيما يأتي:

١- أن النسخ في القرآن الكريم يدل على وجود الوحي في الزمان، وتغيره تبعاً لأهلية وقدرة المكلفين، ورفيهم الفردي والاجتماعي في التاريخ. وإغفال هذه الحقيقة سيؤدي لامحالة إلى الفشل في تنزيل نصوص الوحي على الواقع المعيش^(٢).

٢- أن الوحي على درجات؛ وحي مباشر من الله تعالى، وهو القرآن الكريم، ووحى تفصيلي من الرسول ﷺ بتوجيه من الله ﷻ، ووحى جماعي من الأمة باعتبارها خليفة الله في الأرض، ووحى فردي من العقل، استناداً إلى وحي الكتاب والسنة والجماعة. ويدل الأعلان الأول والثاني على الوحي المكتوب. أما الأعلان الثالث والرابع، فيعبران عن الوحي الحي^(٣).

٣- أن اختيار أحد معنيي اللفظ المجمل، بالنظر إلى تحقيقه المصلحة؛ يدل على أهمية الواقع وجعله معياراً لترجيح أحد المعنيين على الآخر مراعاة لمصالح الأمة.

٤- أن التأويل يكشف عن إمكانية تكييف نصوص الوحي بما يتلاءم وظروف الأمة واحتياجاتها^(٤).

المطلب الثاني: النقد

إن هذه المحاولة الأكاديمية في قراءة التراث الأصولي، تعد دراسة فريدة في مجالها؛ إذ تم استخدام آليات جديدة في التحليل وتطوير اللغة؛ بقصد التوصل إلى

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٨١.

فهم أعمق لمسائل العلم وتحقيق عالمية خطابه. وبغض النظر عن مدى نجاح هذه المحاولة التجديدية في بلوغ غايتها، فإنها تمثل رؤية متقدمة - بالنسبة لوقت طرحها - في مجال التنظير الأصولي.

وفكرة التحليل العميق لمضمون العلم، يمكن الاستفادة منها في تطوير الدراسات الأصولية، عن طريق استخدام أساليب التتبع الممتد، الذي يتخذ شكل السؤال بكيف، ولماذا. عن كل جزئية من جزئيات علم الأصول، والاستمرار بالسؤالين معاً؛ بقصد التوصل إلى أعمق ما يمكن التوصل إليه، مع ربط ذلك بالعلاقات البيئية لمختلف الجزئيات. مما يساعد على بناء نسق الجزئيات يعين على الفهم والترجيح بين الآراء المختلفة، ويساهم في إنماء العلم ومواجهة المحدثات.

لكن الملاحظ أن التبني المطلق للفينومينولوجيا، وهي إحدى إفرازات الحداثة التي تشبع الباحث بأفكارها، وتصورها عن الإنسان، والدين، واللغة، حولت دعوته التجديدية إلى ترجمة حية لتلك الرؤية؛ حيث طفحت بها تحليلاته ونتائجه المخالفة جذرياً للنظام المعرفي الإسلامي. ويظهر ذلك بوضوح في المفهوم الجديد الذي جعله للوحي، نتيجة اتخاذ الشعور منطلقاً للتحليل. فإذا بنا أمام وحي للرسول، ووحى للأفراد، ووحى للأمة. وشعور للرسول، وشعور للأفراد، وشعور للأمة؛ بل وشعور للإله.

فهو يرى أن الإنسان هو الذي تصور الوحي وأفرزه، وأمن به فطبقه. وليس كما يتصور جميع المسلمين من أن هناك خالقاً خارج الزمان والمكان، قد أنزل الملائكة (جبريل عليه السلام) بوحي من عنده ﷻ، وأن ثمة رسولاً ليس له من الأمر شيء، بل يأتيه ذلك الوحي من خارجه. ولا وجه لتصوير الباحث إلا نفي الإله الخارج عن الإنسان، وهو عين التجديف.

لقد شاب هذه المحاولة كثير من الغموض؛ مما جعل من العسير الإحاطة أو الكشف عن مراد الباحث إلا بالاطلاع على مجمل ما كتبه حول مشروعه التجديدي. ومما يزيد الأمر تعقيداً الشعور بنوع من المراوغة الفكرية، فهو لا يعبر بنفس الطريقة في كل مرة، بل يقوم بعمليات اختزال عند عرضه لفكره على مستوى المصطلحات التي

استحدثها، وكذا مضمون الدعوة المراد إيصالها. مثال ذلك أنه في أطروحة الدكتوراه «Les méthodes d'exégèse expérimentale» أطلق على الأدلة الأربعة لفظ «تجارب». فالكتاب تجربة مجهولة (expérience anonyme)، والسنة تجربة ذاتية (expérience personnelle) والإجماع تجربة مشتركة (expérience commune) والقياس تجربة فردية (expérience individuelle). أما في كتابه «دراسات إسلامية»، فإنه لم يستعمل لفظ التجربة مع الكتاب والسنة، لما قد يعترض عليه بشدة من القارئ العربي المسلم. يؤكد ذلك ما أورده في نهاية أطروحته - دون سواها - من أن الإنسان غير مخلوق، لكنه هو الخالق الحقيقي. حيث يقول:

«Par le développement de la culture, le donné religieux s'insère dans le monde. le donné religieux prendra son point de départ de Il nouveau dans la réalité humaine, et dans ses possibilités d'agir. n'est plus donné, mais acquis. L'action humaine entre comme une suite de l'action universelle. L'homme n'est pas créé mais il est le .vrai créateur»^(١)

وهذا ملخص عقيدته التي تظهر بجلاء في كل ما كتب. أما كلامه عن الشعور التاريخي، فإنه يوحي بأن الإنسان لا دخل له في الأدلة، وهو أمر لا يستقيم في إطار هذه المحاولة التجديدية إلا بمعنى أن المجتهد تلقى الأدلة من التاريخ ولم ينشئها، ومن ثم يمكنه التعامل معها بالشعور التأملي والعملية؛ ليوافق المصالح الآنية المتغيرة. وغير خفي ما في هذه الدعوة من التوجه نحو النسبية المطلقة، التي تهدم جميع ثوابت الشريعة تحت غطاء قدرتها على الاستجابة المرنة لتطور الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال. وهذا عين ما تدعو إليه مذاهب ما بعد الحداثة، خاصة إذا أضيف إلى ما تقدم الدعوة إلى التطوير المستمر للأداة التي بها الفهم عن طريق ما أطلق عليه: منطلق التجديد اللغوي (la transposition) الذي دعا فيه صراحة إلى تطوير اللفظ والمعنى معاً.

وبناء على ما تقدم بيانه، فإن هذه الدعوة بصورتها الحالية سوف تؤدي إلى عدة مزالق، منها:

١- التعامل مع الدين الإسلامي باعتباره خصوصية ثقافية، وهو أمر يخالفه فيه جميع المسلمين. حيث إنه ينكر إلهية الوحي، ويجعل فهمه مرتبطاً بالشعور التاريخي، إلا أنه مع ذلك يدعو إلى عالمية تلك الخصوصية الثقافية. وبذلك يشبه في طرحه دعوة الحضارة الغربية، ولكن من منظور إسلامي.

٢- إلغاء الثابت والتحرر من مصادر الدين. ويظهر فيما أطلق عليه منطلق التجديد اللغوي، وممارسه فعلاً. وهذه غاية لاهوت التحرير^(١). الذي دعا إليه اليسار في محاولة لحل مشكلة الدين والواقع. وليس بمستغرب أن نرى الباحث قد أصدر مجلة بعنوان: «اليسار الإسلامي».

والحاصل أن هذه المحاولة التجديدية، التي تبني فيها الباحث الفكر العميق والتتبع الدقيق. لو تمت مع الإيمان بعقيدة الإسلام، لأفادت كثيراً؛ غوصاً في الحقائق العلمية والتاريخية، واستخراجاً مقاصد العلوم ومحاورها، وما يلزم من كيفية إعادة بنائها أو تطويرها. غير أن ما شابها من اختزال العقيدة، يجعل الاستفادة منها مرهونة بإعادة دراستها تفصيلاً من منطلق إيماني علمي، يحسن استثمار ما يصلح من أفكاره، والاستفادة من بعض التحليلات؛ بهدف التوصل إلى فهم أعمق للتراث الأصولي، وقدرة أكثر فاعلية للبناء عليه.

(١) انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. ط (القاهرة: دن،

المبحث الثاني: استخدام الإيستيمولوجيا الارتقائية في التفسير

تناول حسن عبد الحميد النسق الفقهي الإسلامي (الفقه وأصوله) من خلال قراءة جديدة، تكشف عن العمليات العقلية المنهجية التي استخدمت في بناء النسق الفقهي عبر مراحل تطوره المختلفة؛ وذلك لأن جميع ما كتب حول هذه القضية - قديماً وحديثاً - قد رد المنهج الفقهي الأصولي برمته إلى قياس الشبه، الذي لا يمثل سوى جانب واحد من الحقيقة في رأي الباحث^(١).

ولتصحيح هذا الخطأ الشائع الذي استقر في الأذهان، تعين إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي من خلال نموذج تفسيري، يوضح كيفية ارتباط العمليات العقلية المنهجية بنشأة العلم وتطوره. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

لقد استقى الباحث مبادئ نمودجه التفسيري ومفاهيمه الأساسية من الإيستيمولوجيا الارتقائية لـ: «جان بياجيه» والإيستيمولوجيا النقدية لـ: «جاستون باشلار». وللتعرف على هذه المحاولة في التفسير الإيستيمولوجي لنشأة النسق الفقهي وتطوره، نتناول بشيء من التفصيل المكونات الأساسية للنموذج التفسيري الارتقائي، وكيفية تطبيقه على النسق الفقهي، ثم بيان ما ترتب على هذه العملية من نتائج.

أولاً: المكونات الأساسية للنموذج التفسيري الارتقائي

اعتمد في تصميم النموذج التفسيري الارتقائي على بعض مبادئ الإيستيمولوجيا الارتقائية، التي تقوم على تحليل هياكل التفكير المنطقي البسيط عند الأطفال، وتطور مفاهيمهم عن العدد والسببية. مع الأخذ بعين الاعتبار نتائج الأبحاث المتوصل إليها في علم النفس الارتقائي، الذي يبحث في التفسير السببي للآليات

(١) حسن عبد الحميد عبد الرحمن، «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي: المنهج في النسق الفقهي الإسلامي»، حويليات كلية الآداب، العدد ٨ (جامعة الكويت:

العقلية، من خلال تحليل الطريقة التي تكونت بها تلك الآليات في العقل الإنساني. كما استند إلى مفهومي: «التراجع الزمني المعرفي» و«الاستعارة بين العلوم» المقررين في الإبستمولوجيا التاريخية النقدية.

فوفقاً للإبستمولوجيا الارتقائية، افترض الباحث أن كل علم يمر بثلاث مراحل أساسية:

١- المرحلة الوصفية: هي مرحلة التراكم المعرفي الأولي الذي ينطلق منه في بناء العلم، حيث يتم تصنيف الظواهر الجزئية داخل فئات فرعية، مما يسهل التعامل معها مستقبلاً. وتقوم عملية التصنيف هذه على وسيلة منهجية هي: قياس الشبه بمعناه الواسع؛ إذ يعتمد على أي وجه من أوجه الشبه بين الأشياء محل التفكير لإيجاد علاقة بينها. وهذا النوع من الاستدلال هو أول ما يستخدمه الأطفال (ما بين ٧-٨ سنوات)، حينما يدركون أن هناك تشابهاً أساسياً يجمع -مثلاً- بين الأخوات أو الإخوة.

ومما يؤكد قوة التناظر الموجود بين بداية ظهور العمليات العقلية المنطقية عند الطفل والمرحلة الأولى من بناء العلم أن المفكرين استطاعوا إثبات صحة ذلك تاريخياً؛ حيث إن الملاحظة والتجربة قد حلا محل قياس الشبه في المراحل المبكرة من تطور المجتمع. وقد كان هذا القياس هو الأساس الذي تكونت بموجبه كل النظم الفلسفية والفكرية عند القدماء^(١).

٢- المرحلة التجريبية: وتقوم على العملية العقلية المنطقية المتمثلة في الاستقراء، الذي يتم استخدامه بالمعنى الواسع؛ ليشمل إضافة إلى تعميم خاصية مباشرة يمتلكها بعض أفراد الفئة على الكل، واستخلاص فكرة تمكنا من فهم الإدراكات المتفرقة، وغير الدقيقة التي حصلناها عن الأشياء. والعمل العلمي الأساس في هذه المرحلة هو استنتاج المبادئ العامة المنظمة للظواهر التي تم تصنيفها في المرحلة الأولى. حيث يدرك العلماء أن الفئات الفرعية التي صنفت على أساس من أوجه الشبه المباشر بينها، يمكن أن تندرج في فئة أشمل وأعم، وأن هناك أساساً أقوى يجمع بين الفئات الفرعية المختلفة ظاهرياً، من شأنه أن يقدم لها تفسيراً أكثر علمية.

وقد توصل علم نفس النمو إلى نتائج تتفق مع هذا الافتراض المتعلق بتأريخ العلوم. فالطفل الذي يدرك في سن (ما بين ٧-٨ سنوات) وجه الشبه بين الإخوة، ووجه الشبه بين الأخوات، يدرك في مرحلة لاحقة (ما بين ٧-١١ سنة) أن العلاقة بين هاتين الفئتين، هي الأخوة على العموم. وكما أن الطفل يحاول في هذه المرحلة ضم الفئات الفرعية مع بعضها؛ تسهياً للتعامل معها، فكذلك الحال في هذه المرحلة من تاريخ العلم^(١).

٢- المرحلة الاستنباطية: وفيها تتم الصياغة العلمية لنظرية العلم، وللمحد الأدنى من القواعد العامة الكلية التي تسمح بإمكانية الاستدلال الاستنباطي. ويكون العلم في هذه المرحلة ما يسمى في المنطق بـ: «النسق المفتوح» الذي يسمح بالتعديل الجزئي في مسلماته ونتائجه، بناء على متطلبات الواقع. ويمكن القول أن النسق القانوني أياً كان، يصل إلى المرحلة الاستنباطية إذا تحقق فيه شرطان أساسيان: أحدهما إمكانية الصياغة العامة المجردة للقاعدة القانونية. والثاني بناء نظرية في العلم تحدد بطريقة دقيقة ونهائية مصادر التشريع.

ومن الملاحظ أن التراكم المعرفي الذي حققه تطور العلم خلال المرحلتين الوصفية والتجريبية. سيؤدي لا محالة إلى تغيير كفي على مستوى الوسائل العقلية المنهجية في التعامل مع موضوع العلم، وكذا مفاهيمه ومبادئه الأساسية؛ حيث إن الفئات الفرعية المتشابهة التي تم تصنيفها في المرحلة الوصفية على أساس التماثل المباشر الموجود بين أفراد الفئة الواحدة، والفئات العامة التي دمجت فيها الفئات الفرعية خلال المرحلة التجريبية -استناداً إلى مبدأ الاستقرار - تتطلب في المرحلة الاستنباطية مفهوماً عاماً يحدد ماهيتها، وقاعدة عقلية تنظم استعمالها.

ويتلخص التغيير الكيفي الذي حدث على مستوى العمليات العقلية المنهجية، في إحلال الاستدلال الاستنباطي محل الاستدلال الاستقرائي؛ حيث إن المفاهيم العامة والمبادئ الكلية التي استطاع العقل الإنساني التوصل إلى صياغتها في علم معين، قد فتحت الطريق أمام استخدام الاستنباط. سواء بوضعها في نسق فكري عام،

أو بالانتقال داخل الفئة العامة الواحدة، من الفكرة أو المبدأ إلى الحالات الجزئية الخاصة التي تتدرج تحتها. وفي هذه المرحلة لا تلغى العمليات العقلية المنهجية التي استخدمت في المرحلتين السابقتين و تناظر هذه المرحلة من تطور العلم المرحلة الثالثة من تطور التفكير المنطقي عند الطفل (ما بين ١١-١٥ سنة) والتي يظهر فيها التفكير الاستدلالي الاستنباطي، دون توقف عند استخدام العمليات العقلية التي اعتمد عليها في مراحل نموه السابقة^(١).

وقد أشار الباحث إلى أن النسق الفقهي الإسلامي لم يصل إلى المرحلة الأكسيوماتيكية التي يتم فيها البناء النسقي، القائم على مجموعة من البديهيات. ولذا استبعدنا من عناصر النموذج التفسيري؛ لأنها مرحلة لم تبلغها إلا بعض العلوم، كالمنطق، والرياضيات، واللغة^(٢). كما حرص على التأكيد بأن تبني الإستمولوجيا الارتقائية في تصميم نموذج التفسيري، إنما لكونها أفضل رؤية في تفسير المعارف التاريخية تفسيراً علمياً، نظراً لما تمتاز به من شمولية وتكامل؛ فهي تأخذ بعين الاعتبار التفسيرات الأخرى لنشأة العلم، كالتفسير التاريخي التطوري، والعوامل السوسيولوجية...^(٣).

وتظهر أهمية تطبيقها في إعادة بناء المنهج الفقهي من ناحيتين: إحداهما أنها تقيم توازياً بين مرحلة تطور العلم، ومرحلة تطور العقل الإنساني. مما يدل على أن تاريخ العلم يعمل بنفس الطريقة الرأسية التطورية، التي يعمل بها علم النفس الارتقائي في دراسته للتطور العقلي عند الطفل. الأمر الذي سيمكن من الإجابة عن التساؤلات الإستمولوجية المتعلقة بأصل فكرة أو مبدأ ما داخل العلم. فإذا عرفنا -مثلاً- المرحلة التي يبدأ فيها الطفل باستخدام فكرة العدد ومبدأ السببية، نستطيع تحديد المرحلة التي توصل فيها أي علم من العلوم إلى استخدام نفس الفكرة. أما الناحية الثانية، فتتمثل في نظرتها الشمولية المتكاملة في المعرفة التي تجعل تاريخ العلم، هو نفسه تاريخ العقل الإنساني، مقسماً إلى مراحل أساسية وفقاً لمبدأ التطور^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٢٥-٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧.

وفيما يتعلق بمفهوم التراجع الزمني المعرفي، فهو يدل على أن تطور تاريخ العلوم باعتباره معرفة نظرية أمر ممكن؛ مما يجعلنا نتقبل فكرة التحول الضروري داخل العلم، عن طريق ربط ماضي المعرفة العلمية بحاضرها؛ وذلك بتواصلنا المستمر بالعلم في آخر مراحل تطوره.

ويترتب على هذا المفهوم نتيجة يصح تعميمها على جميع العلوم مفادها أن تاريخ العلم لا يعدو أن يكون واقعاً عرضياً متغيراً؛ مما يجعله يعيد تصحيح نفسه باستمرار؛ لأن مؤرخ العلم مطالب بتغيير مفاهيمه ومناهجه، وفقاً لما يتم إنجازه في آخر مراحل تطور العلم نفسه. وعليه، فإن هذا المفهوم سيفتح المجال لقراءة جديدة تهدف إلى إعادة بناء المنهج في علاقته التطورية الارتقائية بالنسق الفقهي الإسلامي، على ضوء بعض الأفكار الحديثة في إبستمولوجيا العلم وفلسفته^(١).

أما بالنسبة لمفهوم الاستعارة بين العلوم، فيعني أن أي علم يعتمد في مرحلته التأسيسية على مفاهيم ومناهج علوم سابقة، لإرساء قواعده وصياغة نظريته. وبعد قطع العلم مرحلة كبيرة من تطوره، يصبح من الصعوبة بمكان إدراك وكشف عملية الاستعارة. ولا سبيل إلى فهم تلك المناهج والمفاهيم داخل العلم الجديد إلا بنوع من التحليل النفسي لمكونات العقل الإنساني الذي ساهم في إعدادها.

وأخذاً بمفهوم الاستعارة بين العلوم يمكن تحقيق أمرين: أحدهما تفسير بعض المسائل المنهجية والبنوية في مختلف مراحل تطور النسق الفقهي الإسلامي. والثاني إبطال الخصوصية المنهجية المدعاة للفكر الفقهي الإسلامي^(٢).

ثانياً: تطبيق النموذج التفسيري الارتقائي على النسق الفقهي الإسلامي

انطلقت المحاولة التفسيرية في إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي من مسلمتين أساسيتين:

- ١- فصل النظام الفقهي الإسلامي (الفقه وأصوله) عن الدين الإسلامي؛ لاتساق هذه المسلمة مع الفروض الإبستمولوجية الأولية لموضوع البحث.

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

ورغم أن جزءاً من القواعد الفقهية يستند مباشرة إلى نصوص صريحة في القرآن أو السنة، إلا أنه قد تم استيعابها في الفقه الإسلامي بطريقة تكاملية، على نحو اكتسبت معه الطابع القانوني الخالص. وحتى القواعد الفقهية المبنية على المصادر العقلية (القرآن، السنة)، وتلك التي استنبطت من المصادر العقلية (إجماع، قياس، استحسان، استصلاح...) فإنها هي الأخرى تكاملت داخل النسق الفقهي الإسلامي.

٢- عدم ارتباط الفروض الأولية (الصريحة أو الضمنية) بأي تيار فكري إسلامي؛ لأن هذه المحاولة تسعى إلى تجاوز جميع الأفكار السابقة حول الموضوع. أما الاستناد إلى بعض مبادئ الإيستيمولوجيا الارتقائية، والإيستيمولوجيا التاريخية؛ فباعثه الاعتقاد الراسخ في صلاحية فروضهما الأولية لإعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، بصورة تسمح بتصحيح أخطاء المفكرين المسلمين على مستوى الفهم أو التصور^(١).

وبتطبيق النموذج التفسيري الارتقائي على نشأة النظام الفقهي الإسلامي وتطوره، قسم الفقه الإسلامي إلى ثلاث مراحل:

أ- المرحلة الوصفية: استدل على وجودها بعدة صور، أقلها أهمية وصف القرآن الكريم لحياة الأمم السابقة، وقصص الأنبياء والرسل. أما أوضحها دلالة، فهو وجود ظاهرتي الاستعارة من الفقه الجاهلي، وقياس الغائب على الشاهد. فالظاهرة الأولى، يؤكد اعتماد الفقه الإسلامي في نشأته على استعارة بعض الأحكام الفقهية من العرف القانوني الذي كان سائداً في شبه الجزيرة العربية، إذ إن مواقف الرسول ﷺ من ذلك تراوحت بين إقرار، وإلغاء، وتعديل. مما يفترض قيام المشرع بإحصاء وصفه لأنواع السلوك التي تدرج تحت شكل أو فئة واحدة ثم الحكم عليها. ومثاله: نوع الزواج الذي أقره الإسلام من بين ضروب النكاح السائدة في الجاهلية، وكذا أشكال الطلاق التي أقرها الإسلام من بين أنواع الطلاق. فبتحليل هذين المثالين، توصل الباحث

إلى أن العملية العقلية المنهجية التي أسست جانباً من المرحلة الوصفية: هي قياس الشبه؛ باعتباره الوسيلة المنهجية التي توصف بها الأشياء، وتصنف على أساس من التساوي أو التناظر القائم بينها. كما استنتج أن المشرع ما كان ليقر ضرباً معيناً من ضروب الزواج المتعارف عليها في الجاهلية، أو ضروباً مختلفة من ضروب الطلاق التي كانت تحدد أشكال الفرقة بين الأزواج، دون أن يقوم بحصر جميع أشكال الزواج، وجميع أشكال الطلاق التي كان معمولاً بها، ثم يستبعد ما لا يتسق منها مع مبادئ الدين الجديد.

أما الظاهرة الثانية، فيدل عليها قياس الحالات الجديدة على أخرى ورد فيها حكم من القرآن أو السنة، وهو ما كان يعبر عنه بالاجتهاد. ومن أمثلة قياس الشبه: قياس النبي ﷺ القبلة من الصائم على المضمضة بالماء في عدم إفساد الصوم، وقياسه ﷺ دَيْنَ اللَّهِ على دَيْنِ الْعِبَاد في وجوب القضاء، واجتهاد أبي بكر ﷺ في مسألة الردة، وقياسه الزكاة على الصلاة^(١).

إن لهذه الأمثلة - في نظر الباحث - أهمية بالغة؛ من حيث إنها تكشف عن جانب أساس من المرحلة الوصفية في تاريخ الفقه الإسلامي. كما أنها توضح عدة أمور:

١- أن المماثلة هي الوسيلة العقلية التي أسست الشق الثاني من المرحلة الوصفية. بمعنى أن قياس الغائب على الشاهد من أحكام الشريعة نفسها، وليس من الفقه الجاهلي.

٢- أن الأمثلة السابق ذكرها، ساهمت مع غيرها في إيجاد الوهم القائل بأن المنهج الفقهي الإسلامي يقوم أولاً وأخيراً على قياس الشبه.

٣- أن قياس الشبه الذي استخدم في المرحلة الوصفية، قد اتسم بالعمومية والسداجة؛ لأنه خلا من الجوانب العلمية الدقيقة التي عرفت في النصف الثاني من القرن (٢٠ هـ) خاصة عند الشافعي في الرسالة، الذي تأثر بمفهوم المماثلة الأرسطي في تقسيمه قياس الشبه إلى قياس من الأدنى إلى الأعلى، ثم أضاف الأصوليون من بعده قياس المساواة.

ويرى الباحث أن جميع الذين تناولوا نظرية (قياس الشبه) بعد الشافعي، غفلوا عن حقيقة كبرى، مفادها أن النظام الفقهي الإسلامي لم يعد بحاجة إلى قياس الشبه؛ لأنه بلغ مع أبي حنيفة، ومالك، والشافعي نفسه المرحلة الاستنباطية التي تقوم على وسائل منهجية أخرى غير قياس الشبه^(١).

ب- المرحلة التجريبية الاستقرائية: يتضح الطابع التجريبي العملي للنسق الفقهي الإسلامي من خلال تاريخ القرآن الكريم، والسنة المحمدية. حيث اتخذت أشكالاً عديدة تتمثل فيما يأتي:

١- الحاجات العملية وآيات الأحكام؛ ينطبق التفسير الارتقائي التطوري على الطريقة التي نزلت بها آيات الأحكام؛ فقد نزل أكثرها في المدينة المنورة، تلبية لحاجة المسلمين في تنظيم شؤونهم بتشريعات تفصيلية، وهذه الآيات، منها ما نزل إجابة عن مواقف تجريبية وحاجات عملية سئل الرسول ﷺ عنها، ومنها ما نزل بلا سؤال.

٢- النسخ في آيات القرآن والسنة المحمدية: إن نسخ بعض الآيات والأحاديث كان مراعاة لمصلحة الإنسان. مما يؤكد أن الطابع الاستقرائي التجريبي للشريعة، هو الذي فتح الطريق أمام مشروعية النسخ.

٣- الطابع التدريجي في نزول بعض آيات الأحكام: تشهد الأحكام الشرعية التي تدرج بها القرآن، من الإباحة إلى التحريم أو العكس، أكثر من غيرها على الطابع التجريبي العملي للنسق الفقهي الإسلامي.

٤- الشكل الاستقرائي لبعض القواعد الفقهية: ساهم الاستقراء منذ المرحلة الأولى لتطور الفقه الإسلامي في تأسيس كثير من القواعد الفقهية، كتحديد أقصى مدة للحمل والحيض. وقد عرف الشافعية الاستقراء بنوعيه، كوسائل عقلية منهجية في إعداد القاعدة الفقهية، كاستدلالهم بالاستقراء التام على امتناع التكليف بالممتنع لذاته.

ومن خلال هذه الأشكال الأربعة، استخلص الباحث أن الغاية المشتركة بينها، تتمثل في التوصل إلى قواعد كلية عامة، تنظم سلوك الإنسان في الدولة الإسلامية، وأن المرحلة التجريبية قد ساهمت في بناء قواعد فقهية عامة، بقدر أكبر مما تحقق في المرحلة الوصفية^(١).

ج- المرحلة الاستنباطية: استدلل الباحث على بلوغ النسق الفقهي هذه المرحلة، بأنه توصل في فترة الممارسة العفوية التلقائية إلى صياغة بعض القواعد العامة المجردة، واعتمد على بعض المصادر التشريعية ذات الطابع العقلاني، كالإجماع، والقياس، والاستصلاح... لكن بطريقة أقل دقة وانتظاماً، وليس محل إجماع. وتمثل المذاهب الفقهية الكبرى أنساقاً مختلفة، من حيث الصرامة والدقة في صياغة قواعد فقهية عامة مجردة، ومن حيث الأولوية التي يعطيها كل نسق لمصادر التشريع؛ مما يعني وجود أكثر من بناء استنباطي للفقه الإسلامي في مرحلته العلمية، وقد بلغت جميع الأنساق الفقهية المرحلة الاستنباطية. يتجلى ذلك في مظهرين:

١- أن النسق الفقهي بما يقوم عليه من مصادر التشريع، وبما يحتويه من قواعد عامة، يسمح حين تطرأ حادثة - لا توجد قاعدة تنظمها - من استنباط قاعدة تحكمها من جملة النسق كله.

٢- أن تطبيق القاعدة الفقهية أو القانونية على الواقع، يتم على نحو استنباطي. ونموذج الاستدلال الاستنباطي القانوني المبسط، هو القياس الأرسطي التقليدي - الاستدلال القياسي (syllogism) - وليس قياس الشبه (analogy)^(٢).

وقد أشار الباحث إلى أن مراحل الفقه الإسلامي تعمل بطريقة تكاملية ولا تدل على فواصل تاريخية معينة؛ إذ قد تتداخل فيما بينها، مثلما حدث في المرحلتين

(١) المرجع السابق، ص ٤٥-٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

الوصفية والتجريبية. كما دافع عن التقسيم الذي طبقه؛ لاعتماده المبادئ المعرفية المنهجية التي تحكم نشأة العلوم وتطورها، خلافاً للتقسيمات المعروفة الخالية من أي مدلول إبستمولوجي؛ لاقتصارها على الضوابط التاريخية أو السياسية^(١).

ثالثاً: نتائج إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي

يترتب على إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، وفق النموذج التفسيري الارتقائي النتائج الآتية:

١- اعتماداً على مفهوم الاستعارة بين العلوم - باعتبارها ظاهرة معرفية مشروعة - تصبح جميع الدراسات الاستشرافية التي قصد منها إثبات تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني أو غيره، وكذا الرد على هذه الدعوى عبثاً لا طائل من ورائه؛ وذلك لأن وجود تشابه جزئي على مستوى القاعدة القانونية في أي من النظامين القانونيين لا يدل على تأثر أحدهما بالآخر.

إن التأثير الحقيقي هو الذي يكون على مستوى بنية العلم. وهو ما لم يحدث؛ لأن الفقهاء المسلمين لم يتأثروا في الوسائل العقلية المنهجية التي استخدموها في تفسير النصوص الفقهية وتطبيقها، بما كان معروفاً في القانون الروماني. لكنهم استفادوا في قياس الشبه وقياس العكس من المنطق الأرسطي مباشرة. هذا فضلاً عن اختلاف مصادر التشريع في كل من القانون الروماني والفقه الإسلامي. وحتى مع افتراض مؤثرات رومانية في الفقه الإسلامي على مستوى المضامين والهياكل، فإن ذلك لن يقدح في أصالة النسق الفقهي الإسلامي واستقلاليته؛ لأن في ظاهرة الاستعارة ما يبرر مثل هذا الوضع^(٢).

٢- أن الفصل بين الفقه وأصوله، يعد عملاً تعسفياً وغير منطقي. ولذا جمع الباحث بينهما فيما أطلق عليه: «النسق الفقهي الإسلامي» لإبراز العلاقة بين

(١) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٠.

العلم ونظريته. وتظهر مخاطر الفصل بين العلمين - في نظره - عند الحديث عن المنهج. هل المراد به منهج الفقهاء أم منهج الأصوليين؟ أم منهج الفقهاء الذين هم بالضرورة أصوليون؟ ويرى أن المنهج الذي يتحدث عنه الأصوليون، هو ما اختص بمصادر التشريع، وكيفية اشتقاق القاعدة الفقهية، بحسب أولوية المصادر التي يقرأها كل نسق فقهي، وإعداد هذه القاعدة واستنباط أمر تتطلبه الحالات الجزئية الطارئة التي هي موضوع علم الفقه. أما المنهج الخاص بالفقهاء، فيتعلق بتطبيق القاعدة الفقهية على الحالات الجزئية. وهذا النوع الأخير لم يتحدث عنه بوضوح سوى ابن حزم الذي جعل القياس الأرسطي نموذجاً له^(١).

٣- أن قياس الشبه، خلافاً لما هو شائع في الموروث الإبستمولوجي الفقهي، لا يمثل سوى المرحلة الوصفية، ولا علاقة له بتطبيق القاعدة؛ لأن الاستقراء قد حل في المرحلة التجريبية محل المماثلة. كما أن الاستدلال الاستنباطي أخذ مكان الوسيلتين المنهجيتين السابقتين في المرحلة الاستنباطية، إلا أنه لم يبطل عملهما، بل تكاملت جميع هذه الوسائل العقلية المنهجية داخل النسق الفقهي الإسلامي. وبالنظر إلى القياس كعملية عقلية استدلالية، يستحيل أن يكون هو الوسيلة المنهجية في تطبيق القاعدة القانونية على الحالات الجزئية التي يراد الفصل فيها؛ لأن تطبيق القاعدة القانونية في الحياة العملية، يتطلب استخدام الاستدلال القياسي لا القياس التشبيهي^(٢).

٤- تهافت ما ذكره الفقهاء - قديماً وحديثاً - من أن قياس الشبه هو المنهج الذي بني عليه علم الفقه؛ وذلك لأن هذا النوع من القياس لا يقيم علماً ولا يؤسس نظاماً معرفياً بسبب نتائجه الظنية. وللوصول إلى اليقين الذي يقوم عليه العلم، لا بد من استخدام وسائل عقلية منهجية أخرى، غير المماثلة والاستقراء. ومما يؤيد هذا الرأي، رفض ابن حزم أن يكون قياس الشبه أساساً في إعداد القاعدة الفقهية أو تطبيقها، وقبوله لمنطق قياسي برهاني، يجعل الشرع يعبر عما تحتويه نصوصه صراحة.

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

ومما يؤخذ عليه أئمة المذاهب الفقهية الكبرى، أنهم لم يلتفتوا حين اكتملت أنسقتهم الفقهية إلى آلياتها، وطريقة عملها، والوسائل العقلية المنهجية المستخدمة على مستوى إعداد القاعدة أو تطبيقها. حيث ظل تناولهم للقياس (analogy) مقتصرًا على كونه أحد المصادر ذات الطابع العقلي، التي تستقى منها القاعدة الفقهية. كما أن المؤلفات الأصولية ظلت إلى حين ظهور ابن حزم، تبحث في المنهج الفقهي (قياس الشبه) رغم أن الأنظمة الفقهية كانت قد بلغت في القرن (٢هـ) نهاية تطورها^(١).

وقد أخطأ ابن تيمية في دعوته إلى استبعاد نظرية القياس اليونانية (Syllogism) من ميدان الشريعة، واستخدام نظرية قياس الشبه - باعتباره القياس الصحيح - مما يدل على أنه لم يعتد بالتطور الذي بلغه النظام الفقهي الإسلامي منذ القرن (٢هـ): فهو ينكر كون الاستدلال القياسي الوسيلة العقلية المنهجية التي استند إليها النظام الفقهي في المرحلة الاستنباطية، ويريد أن يعود به إلى المرحلة الوصفية. وعليه، فإن دعواه تتجاهل التطور الإبيستيمولوجي الداخلي للنسق الفقهي، وتعجز عن تمثله ووصفه بدقة^(٢).

٥- إخفاق أغلب الدراسات الحديثة التي تناولت المنهجية الإسلامية، لسببين: أحدهما سذاجة الإشكالية التي تقوم عليها أو خطؤها. والثاني عدم تمييزها بين القياس الأصولي كمصدر للتشريع، وقياس الشبه كعملية عقلية استدلالية. حيث إن الأول يستند إلى المماثلة العقلية في تأسيس القاعدة الفقهية، لكنه ليس المصدر الوحيد لها؛ إذ يمكن التوصل إليها عن طريق الاستدلال القياسي، بشكل مباشر من نصوص القرآن أو السنة. كما يمكن إعدادها وفق الإجماع، أو الاستحسان، أو الاستصلاح^(٣).

ومن ثم فقد أخطأ سامي النشار عندما ذهب إلى أن من بين الأسباب التي حملت الأصوليين على رفض المنطق الأرسطي، هو تضارب الاستدلال القياسي الأرسطي

(١) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٦.

مع المنهج التجريبي أو الاستقرائي، الذي وضع عناصره المسلمون؛ لأن هذه الدعوى باطلة من منظور الإبيستيمولوجيا الارتقائية، وتدل على أن صاحبها لم ير في المنهجية إلا جانبها المتعلق بالاستقراء؛ حيث توقف بالفكر الفقهي الإسلامي عند المرحلة التجريبية. إن الاستدلال الاستقرائي عملية عقلية منهجية أقل تطوراً وأدنى يقيناً من الاستدلال القياسي. وإذا كان هذا الأخير يمكن أن يؤسس نظاماً معرفياً مكتملاً، فإن الأول لا يستطيع أن يؤسس سوى المرحلة التجريبية من هذا النظام^(١).

أما حسن حنفي فقد جانبه الصواب في محاولته إعادة بناء أصول الفقه لسببين: أولهما: أنه لم يحافظ على طبيعة العلاقة القائمة بين الفقه وأصوله. والثاني: أنه تعامل مع أصول الفقه باعتباره نسقاً مغلقاً يحتوي القواعد التفسيرية الخاصة به.

ويرى الباحث أن المعيار المحتكم إليه في تقويم أي رؤية جديدة في دراسة أصول الفقه، مرتبط بمدى محافظتها على طبيعة هذا العلم، وعلاقته بالفقه داخل النسق الفقهي الإسلامي، كما أن طرق التفسير لا تمثل جانباً أساسياً من أصول الفقه؛ لأن هدفه تحديد مصادر التشريع التي تستقى منها القواعد الفقهية، لا وضع قواعد ومعايير لتفسير النصوص الدينية.

ورغم أن الأصوليين خصصوا مقدمات مؤلفاتهم لمعاني الألفاظ الفقهية، وطرق الاشتقاق...، فلم يكن ذلك بهدف تعليم الأصولي كيفية التفسير، بقدر تمكينه من تحديد معاني المصطلحات وضبطها وتقنينها؛ لاستخدامها في نفس المؤلفات. وأما الحكم على أصول الفقه بأنه نسق مغلق، فلا أساس له من الصحة؛ لأن الطريقة التي عمل بها النسق الفقهي تاريخياً، تشهد أنه نسق مفتوح. هذا فضلاً عن أن حسن حنفي لم يدرك شيئاً من طبيعة المرحلة الاستنباطية، التي بلغها النسق الفقهي في القرن (٢٠هـ) خاصة عند الشافعي^(٢).

٦- أن السبب الذي أوقع جميع الكتابات التي تناولت المنهج الفقهي في الخطأ، يعود لدراستها له بمعزل عن سياقه التطوري العام داخل النسق الفقهي، مما ولد

(١) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٠.

اعتقاداً بأن الشبه هو الذي أسس النظام الفقهي في مختلف مراحل تطوره، مع أنه لم يؤسس - في الحقيقة - سوى المرحلة الوصفية. ونظراً لتزامن هذه المرحلة جزئياً مع صدر الإسلام، عد بعضهم قياس الشبه إسلامي النشأة، وبالع آخرون فجعلوه السلطة المرجعية والوسيلة المنهجية التي كونت العقل العربي كله^(١).

المطلب الثاني: النقد

تظهر أهمية هذه المحاولة التجديدية في قراءة النسق الفقهي الإسلامي، من حيث اتخاذها منحى فلسفياً، يقوم على التحليل الإبتيمولوجي للفكر الفقهي والأصولي؛ وذلك بهدف الكشف عن العمليات العقلية المنهجية التي استخدمت في بناء نسقه. وبصرف النظر عن مدى نجاح هذه المحاولة في تحقيق غايتها، فإن الرؤية الفلسفية التي تناولت من خلالها الفقه وأصوله، تستحق الالتفات إليها والتعرف على الإمكانيات التفسيرية التي يتيحها هذا النوع من الدراسات.

ولعل أهم ما يستفاد من هذه القراءة الجديدة، هو الإشارة إلى العلاقة التطورية التي تربط بين موضوعات العلوم ومناهجها وتدريسها، أو استخلاص نتائجها. وكذا التأكيد على ضرورة ربط العلم بنظريته^(٢). غير أن صنيعة في تكييف النسق الفقهي الإسلامي قسراً مع النموذج التفسيري الارتقائي، يورد عليها مؤاخذات عديدة، يمكن إجمالها في الآتي:

١ - فصل النسق الفقهي الإسلامي عن مصدره «الوحي»؛ لكي يتفق مع الفروض الأولية للإبتيمولوجيا التي اعتمدها النموذج التفسيري الارتقائي. مما أدى إلى استبعاد أهم خاصية تميز النسق الفقهي الإسلامي، ومن ثم مساواته بسائر الأنسقة ذات الطبيعة البشرية الخالصة. والحقيقة أن هذه المحاولة التي تفصل الفقه وأصوله عن الوحي، تثير لدى الباحث شيئاً من الضحك المر.

(١) المرجع السابق، ص ٧٣.

(٢) انظر: جمال الدين عطية، «نقد المراحل الارتقائية للنسق الفقهي الإسلامي»، المسلم

المعاصر، عدد ٥٣ (سبتمبر ١٩٨٨م)؛ ص ١٣٥-١٣٨.

٢- الجمع بين الإبستمولوجيا الارتقائية، والإبستمولوجيا التاريخية النقدية في نموذج تفسيري واحد. وهذا غير سليم؛ لما بينهما من فروق دقيقة رغم اندراجهما ضمن العقلانية المعاصرة؛ فالإبستمولوجية التاريخية النقدية، لا ترى في الإحساس أو الوصف الخالص بداية العلم؛ لأن كل معرفة أساسها تحويل الموضوع من واقع قابل للإحساس والوصف إلى معرفة. وكل وصف لا بد أن يفترض وجود أطر نظرية سابقة تسمح بإمكانه كوصف؛ أي إنه يستلزم نظرية جاهزة تجعله ممكناً^(١).

٣- استخدام مفاهيم جاهزة تبلورت مع بياجيه، انطلاقاً من علوم بعينها (الرياضيات - الفيزياء). واستناداً إلى ممارسة عملية معينة في حقل البيولوجيا، للتطبيق على النسق الفقهي الإسلامي المختلف طبيعة ومنهجاً.

٤- المبالغة في القطع بصحة الإبستمولوجيات المستند إليها، وصلاحياتها للتطبيق على جميع العلوم دون استثناء.

٥- مناقضة الباحث لمفهوم التراجع الزمني المعرفي؛ إذ أنكر على من سبقوه حقهم في تناول الموضوع من رؤيتهم الخاصة.

٦- مفهوم الاستعارة بين العلوم المستمد من الإبستمولوجيا التاريخية النقدية. هو مبدأ علمي مشروع، عرفه العلماء المسلمون الأوائل؛ ويتجلى ذلك في حديثهم عن مبادئ العلوم العشرة؛ فقد ذكروا مبدأ الاستمداد الذي يقصد به الاستعارة من العلوم المختلفة، ومبدأ النسبة الذي يتحدث عن وضع العلم بالنسبة للعلوم الأخرى تهيئة للاستعارة منها، بل ولوضع آليات هذه الاستعارة بواسطة الأسئلة الممتدة. كما أشار إلى هذا المفهوم ابن حزم في رسائله، والزركشي في البحر المحيط، والشاطبي في الموافقات. لكن الملاحظ أن الباحث ذهب بعيداً في اعتماد مفهوم الاستعارة، ليبرر فكرته عن تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني.

٧- الحكم بأفضلية تقسيم مراحل تطور الفقه الإسلامي - وفق النموذج التفسيري الارتقائي - على سائر التقسيمات. وغير خفي ما في ذلك من تعصب وضيق أفق؛ لأن تاريخ العلم يمكن النظر إليه باعتبارات مختلفة.

٨- وجود أفكار مسبقة لدى الباحث، تكمن في انطلاقه من أن النسق الفقهي الإسلامي، قد اعتمد في بنائه على المنطق الأرسطي. الأمر الذي أوقعه في الانتقائية على مستوى النظرية، والتطبيق، وتفسير النتائج. ومن هنا يفهم تحامله على العلماء الذين أكدوا على تميز المنهج الإسلامي، وإشادته بجهود العلماء الذين استفادوا من المنطق الأرسطي كالغزالي وابن حزم.

٩- القول بأن فصل الفقه عن أصوله - في مثل هذا النوع من الدراسات - يعد عملاً تعسفياً وغير منطقي؛ لارتباط العلم بنظريته هو رأي وجيه، لكن عملية الدمج التي قام بها الباحث تعسفية أيضاً؛ لأنها أدت إلى طمس معالم العلمين على حد سواء.

١٠- رغم أن الباحث عرض دراسته وفق خطة منهجية سليمة، عرض فيها الإشكالية المراد بحثها، وتناول بالتفصيل مكونات النموذج التفسيري المحتكم إليه، وكيفية تطبيقه على النسق الفقهي، مما يوحي بجدية البحث، والتزامه بقواعد المنهجية العلمية الصارمة. غير أن كل ذلك يتحول إلى مجرد غلاف براق عند متابعة مضمون الدراسة؛ فقد صيغت الأفكار بأسلوب غريب يحتاج إلى تأمل؛ إذ يشويه طول الجمل. وكثرة التكرار، والأخطاء اللغوية. إضافة إلى عدم الدقة في استخدام بعض المصطلحات المنطقية، كقياس الشبه، وقياس التمثيل. وكذا مع المصطلحات الشرعية؛ كإطلاق القاعدة الفقهية على الحكم الشرعي، والعام على المطلق، والمحدد على المقيد، وعد الإجماع من المصادر العقلية، وتحويل العادات والأعراف إلى فقه الجاهلي.

وواضح أن كل ذلك دخل عليه من قبيل إطلاعه على تلك الأفكار باللغة الفرنسية أو الإنجليزية، دون الرجوع إليها في مصادرها الأصلية العربية؛ مما أحدث كل ذلك الخلط الصعب الذي اكتنف محاولته. ومن أمثلة ذلك اللفظة الفرنسية (General)

التي تعني (العام)، جعلها مرادفة للمطلق دون أن يعلم أن المطلق عند الأصوليين هو: «ما دل على الماهية بلا قيد زائد»^(١). وهذا التعريف يحدد حقيقة كان ينبغي أن تصاحب الكاتب عندما يعبر بتلك اللفظة. في حين أن العام عند الأصوليين هو: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»^(٢). والفرق واضح بين العام والمطلق، وإنما هي جنائية الترجمة على الأفكار.

وشبيه بذلك ترجمة قياس الشبه عن اللغة الإنجليزية (Analogy) في حين أن القياس له تعريف وحقيقة عند الأصوليين، وله تعريف آخر وحقيقة عند المناطقة. فعند الأصوليين هو: «إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت»^(٣). وعليه، فقياس الشبه عندهم مختلف عن قياس العلة. ويعنون بقياس الشبه عدة معانٍ^(٤)، ليس منها ما قصده الباحث. أما عند المناطقة فالقياس إما أن يكون اقتراناً أو ملازمة. وقضية الشبه لديهم هي بعينها القياس الأصولي. وبذلك وصلنا إلى اضطراب في المصطلح الذي يعد خللاً منهجياً، يخرج البحث برمته من الاعتبار.

والحاصل أن هذه المحاولة أخفقت في إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي؛ نتيجة الأفكار المسبقة التي انطلق منها الباحث، ثم عجزه عن استثمار الإبستمولوجيات التي اختارها لبناء نموذج التفسيري، بطريقة تتناسب مع النسق الفقهي الإسلامي. ولعل أوضح مظاهر هذا الإخفاق، أن يتحول تفسير نشأة النسق الفقهي وتأسيسه، إلى محاولة لإثبات القدرة التفسيرية للنموذج الارتقائي الذي صممه الباحث - على حد زعمه - من خلال أمثلة لم يوفق في انتقائها لتحقيق غايته.

وبالتأمل في هذه الدعوة التجديدية، ظهر ما يأتي:

أ- وجود دعوة ضمنية إلى الوصول بالنسق الفقهي الإسلامي إلى المرحلة الأكسيوماتيكية (القطع واليقين). وقد غفل الباحث أن جزءاً مهماً من

(١) انظر: إرشاد الفحول، ص ٢٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٣) انظر: نهاية السؤل، ج ٢، ص ٧٩١.

(٤) انظر: البحر المحيط، ج ٥، ص ٤٠ - ٤٥، شرح الكوكب المنير، ج ٤، ص ١٨٧ - ١٩١.

ذلك النسق يسمى بـ: «القطع» ويسمى بـ: «الإجماع» وصل إلى مرحلة الأكسيوما تيكية، وأن الفقه من باب الظنون. وعلى ذلك فلا يمكن أن يصل إلى هذه المرحلة، وتكون دعواه ضرباً من الخيال. كما أنه - وقد أدخل الأصول في النسق الفقهي - غاب عنه أن أصول الفقه وصلت قواعده إلى مرحلة اليقين، حتى كان الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، أن الأولى ظنية، والثانية قطعية^(١).

ب- الدعوة لإعادة بناء المنهج الفقهي أمر يمكن التفكير فيه، لكن بتصور يقوم على أساس أن معنى المنهج الفقهي هو رؤية كلية تنبثق منها إجراءات في معرفة مصادر الفقه، وكيفية الاستنباط، وشروط الباحث. فهل يمكن تغيير الرؤية التي تولد منها الفقه؛ من حيث كونه أحكاماً تتمثل في خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير أو الوضع؟ وهل يمكن فصل الفقه عن الوحي حتى يصير نوعاً من أنواع الاتفاق القانوني بين المسلمين؟ وهل يمكن التعامل مع فقه نسبي ينكر المطلق المفارق؟

إن الإجابة عن ذلك كله تتعلق - في الحقيقة - بقضايا الإيمان، ولا يمكن لمسلم أصلاً يحافظ على عقيدته، ولا يكون الإسلام بالنسبة إليه مجرد نسبة أو علاقة سياسية فقط، إلا أن ينكر ذلك ويأباه. ومادامت مصادر الشريعة قد استقرت، ومنع النسخ بالعقل وبالإجماع وبالقياس، وانتهى الوحي شرعاً، فلا يمكن المساس بتلك المصادر. ويبقى كيفية الاستنباط، وهل يمكن استعمال الأدوات الحديثة في فهم اللغات لفهم المجتهد للمصادر الشرعية؟ لعل هذا يكون الجزء الوحيد القابل للبحث عند المسلمين.

(١) انظر: علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، ط١ (دمشق: دار القلم، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٥٩، عبد العزيز محمد عزام، المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية، ط١ (القاهرة: دار البيان للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص ١٠.

المبحث الثالث: إعادة تقويم التراث الأصولي في السياق السياسي والاجتماعي

قدم عبد المجيد الصغير قراءة في تاريخ الفكر الأصولي من منطلق رؤية منهجية جديدة، تسعى إلى تفسيره وإعادة تقويمه، في ظل السياق السياسي والاجتماعي الذي أحاط بنشأة أصول الفقه ومقاصد الشريعة. وذلك بهدف التعرف على أثر هذا السياق في تشكيل بنية الخطاب الأصولي، وإثبات العلاقة الجدلية بين المعرفي والسياسي في التاريخ الإسلامي. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تأتي هذه القراءة الجديدة للتراث الأصولي، لتؤكد على العلاقة الجدلية بين الفكر الأصولي والسياسي والاجتماعي الذي أحاط بنشأته وتطوره؛ وذلك من خلال تحليل مفاهيمي لأهم المصطلحات والتصورات الأساسية في «أم العلوم في الإسلام»؛ حيث يغدو كل إنتاج معرفي قصدي الدلالة، ذا وظيفة اجتماعية وسياسية، ظاهرة كانت أم مضمرة^(١).

بيد أن التعاطي مع الفكر الأصولي وفق هذه الرؤية، ليس المراد منه - كما نبه الباحث - تحويل أصول الفقه، ومقاصد الشريعة إلى إنتاج سياسي بحت. بل القصد منه التأكيد على أنهما من حيث النشأة في وسط تاريخي واجتماعي وسياسي، لا بد أن يتأثرا بهذا الوسط بكيفية ما. الأمر الذي يطرح معه حضور مشكلة السلطة المعرفية. ومن ثم فإن تلمس البعد السياسي في الإنتاج المعرفي، ليس سوى اعتراف بمبلغ تأثير المعرفة العلمية في الإسلام داخل وسطها الاجتماعي والسياسي، وهو ما يتضمن اعترافاً مماثلاً بتأثير هذا الوسط في تشكل وتطوير المعرفة ذاتها^(٢).

(١) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة

علم الأصول ومقاصد الشريعة، ص ١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦.

وتميز هذه الدراسة بين الممارسة السياسية للقوة ومفهوم السلطة؛ من حيث إن الفكر - بوجه عام - رغم عدم امتلاكه لزمam القرار، إلا أن قدرته على التحليل والتقويم تجعله مؤهلاً للنقد والتأثير والتوجيه. فتتحول بذلك معرفته إلى سلطة مؤثرة، وبالتالي منافسة لتلك التي يتمتع بها رجل السياسة^(١). أي إن المقصود بالسلطة العلمية: «المنزلة التي تبوأها رجال العلم في المجتمع الإسلامي، وما تولد عنها من نفوذ معنوي بين الجماهير»^(٢).

وباستخدام هذا المفهوم للسلطة العلمية، تم وصف وتقويم الإنتاج المعرفي للفكر الأصولي، الذي أبى إلا أن يقدم نفسه في وسط إسلامي كبضاعة معرفية. ولكنها مع ذلك تمتلك من قوة التأثير حتى على مالكي السلطة السياسية الفعلية^(٣).

وقد حفز الباحث على اختيار هذه الرؤية المنهجية في قراءة الفكر الأصولي عدة أسباب، تتلخص في الآتي:

١- إغفال القدامى بيان أثر العوامل السياسية والاجتماعية في نشأة علم الأصول، والتعامل معه كمعرفة نظرية محضة لا صلة لها بالواقع. ورغم الإمكانية المتاحة لتأطير العلم اجتماعياً وسياسياً إلا أن اهتمامهم برصد ذلك وإبرازه يكاد يكون منعدماً^(٤).

٢- ما ذكره ابن خلدون بشأن دور الخطاب الكلامي في تطوير علم الأصول. وبما أن جل المشتغلين بعلم الكلام قد ارتبطوا بالسياسة ومشكلاتها، فإن علم الأصول يكون وليداً شرعياً للمجتمع الإسلامي^(٥).

(١) المرجع السابق، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٠ - ١٩٠.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٣.

٣- الحاجة إلى تجديد الرؤية التقييمية للفكر الأصولي، وفق منهجية تتناوله في إطار خصوصية الظرفية التاريخية، التي ساهمت في نشأته وتطوره. بحيث تظهر العلاقة الجدلية بين العلم والواقع الاجتماعي والسياسي الذي أفرزه^(١)؛ ذلك لأن المحاولات التقييمية السابقة عن هذه الدراسة، انطلقت إما من وجهة نظر تاريخية بحتة، أو أنها اعتمدت منهجاً يقوم على تغييب كلي للتاريخ. فالمنحى الأول: افتتحة بعض المستشرقين، وباحثون عرب كمحمد أركون. هؤلاء انتهوا إلى إثبات عقم أصول الفقه منذ لحظته التأسيسية على يد الشافعي، وإلى أن عمل الشاطبي لم يكن سوى محاولة للتخفيف من الحدة الصارمة لهذا العلم^(٢).

أما المنحى الثاني: فيمثله حسن حنفي الذي يرى أن دراسة الوسط المتعلق بتاريخية الحدث الأصولي، تظل محدودة وقاصرة عن إدراك جوهره؛ معتبراً ذلك سبباً في بقاء كثير من الأبحاث حول أصول الفقه سجينة رؤى تاريخية، فاقدة لكل معنى أو قصد. ورغم اعترافه بكون الأحداث التاريخية ساهمت في ميلاد المنهج الأصولي، إلا أنه يؤكد أن علم الأصول يثبت نفسه في استقلال تام عن تلك الأحداث والظروف^(٣).

وبناء على ما تقدم، فقد حرص الباحث في دراسته التقييمية على أمرين: أولهما: إبراز العوامل السياسية والاجتماعية التي أثرت في نشأة علم الأصول. والثاني: رصد العلاقة الجدلية بين الإنتاج الفكري لعلماء الأصول والواقع الذي أحاط به.

وتفصيل ذلك كما يأتي:

أولاً: أثر العوامل السياسية والاجتماعية في نشأة علم الأصول

قام الباحث بتحليل طبيعة التجربة السياسية في الإسلام التي في ظلها نشأ علم الأصول؛ وذلك بقصد التعرف على الأسباب التي دفعت الإمام الشافعي إلى تأسيس السلطة العلمية بوضع علم الأصول. وقد خلص إلى وجود عاملين أساسيين ساهما في نشأة العلم، وهما:

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥ - ٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠.

١- التحول التاريخي الذي طرأ على مفهوم الخلافة؛ حيث أصبحت مُلكاً وسلطاناً بما يتضمنه هذا المفهوم من معاني الاستبداد والعنف، واختزال الدولة في شخص الملك^(١). وقد بين الباحث أن السلطة السياسية العباسية لم تكن غافلة - منذ نشأتها - عن أبعاد نفوذ العلماء في المجتمع الإسلامي. وحين فشلت في تقريب هؤلاء إليها، واستدراجهم للتعاون معها بكيفية ما، لجأت إلى تجنيد بعض كتابها؛ بغية التأسيس والتنظير لرغبة الدولة في ضبط نشاط العالم. ومن ثم يمكن القول إن أصول الفقه خرج من أجواء الصراع التي سعى فيها العلماء لرفض سلطة التغلب، وعزل فقهاء السلطان، والتأسيس لسلطة علمية في مقابل سلطة الملك العضوض^(٢).

٢- المحن التي تعرض لها رجل العلم من طرف مالكي السلطة السياسية. وهي ظاهرة أسبق تاريخياً من نشأة علم الأصول، مما يمكن القول معه باحتمال تأثير محن العالم في صياغة نظريته الأصولية. فقد شكلت تلك الإرهاصات همماً عاماً عاشه الإمام الشافعي. إضافة إلى كثرة الاختلاف وسعي السلطة السياسية للاستفادة من ذلك الوضع؛ بإدراج سلطة العلم تحت مظلتها^(٣).

وتأكيداً لهذه الفرضيات، تم الربط بين «رسالة الصحابة» لعبد الله بن المقفع، و«الرسالة» للشافعي. نظراً لموقع كل منهما من مركز السلطة السياسية؛ حيث يمثل صاحب الأولى أحد أولئك الذين جندتهم السلطة للتأسيس والتنظير لرغبتها في ضبط نشاط العالم وحصر نفوذه. أما الثانية فتعد بمثابة الرد الذي قصد به تأسيس السلطة العلمية في الإسلام، مقابل سلطة التغلب وتبريرات فقهاء السلطان وطائفة الكتاب.

ومما يدل على وجود بعد تنظيري في محاولة ابن المقفع التنظيمية، أنه بدأ رسالته بطرح مشكلة الطاعة، باعتبارها القضية الجوهرية في كل سلطة سياسية؛ وقد حدد

(١) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٥.

موقفه إزاءها بالتأكيد على وجوب الطاعة المطلقة للسلطة السياسية، إلا فيما يتعلق بالأمر والنهي المخالف للمعلوم من الدين بالضرورة^(١).

كما أنه برر استئثار الخليفة وحده بالاجتهاد؛ بدعوى أن في الاختلاف شق لوحدة الأمة، وعقبة في سبيل تثبيت دعائم السلطة المركزية. وبذلك يصبح رجل السياسة مالكا للسلطة السياسية والسلطة العلمية في قبضة واحدة، خاصة وأن الفقهاء اشترطوا الاجتهاد في الخليفة المراد بيعته^(٢). هذا إلى جانب رفضه للإجماع، وإفراغه من كل سلطة ملزمة؛ لأن من شأن الإجماع النظر إلى رأي الإمام أو رجل السلطة - ولو كان مجتهداً - باعتباره مجرد رأي يمكن الأخذ به أو تركه. الأمر الذي خشي ابن المقفع عواقبه، ودفعه لأن يجعل من سلطة الإمام السلطة الوحيدة المهيمنة^(٣).

وقد وعى الإمام الشافعي هذا الواقع جيداً، ومن ثم قصد في رسالته إلى إعادة تأسيس نظري لمفهوم الأمر والطاعة وحدودهما، والإجماع وسلطته، وغيرها من المفاهيم والضوابط الجديدة التي يستشف منها خوفه وتحذيره من السقوط فريسة لمنطق رجل السياسة، أو تبني مصطلحاته ومفاهيمه التي كرستها رسالة ابن المقفع^(٤).

ثانياً: العلاقة الجدلية بين الإنتاج الفكري الأصولي والواقع

قام الباحث برصد أثر المواقف السياسية على الإنتاج الفكري الأصولي، وذلك من خلال تحليله لدلالة ومقاصد الخطاب الأصولي في مرحلته التأسيسية. وبيان العلاقة بين الانحطاط وإشكالية القول بعلم مقاصد الشريعة، وعرض هذا العلم كمشروع إنقادي. وذلك على النحو الآتي:

أ- دلالة ومقاصد الخطاب الأصولي في مرحلته التأسيسية:

يرى عبد المجيد الصغير أن رسالة الشافعي تعد بياناً، يتناول الموضوع الرئيس للسياسة السلطانية، ولكل سياسة أخرى موضوع الأمر، والطاعة، والشرعية. ومما

(١) المرجع السابق، ص ١٣٣ - ١٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٩ - ١٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥١.

يؤكد إمكانية هذه الرؤية أن متن الرسالة حافل بمصطلحات خاصة بالحقل السياسي (البيان - العلم - الحكمة - الحق - الحجة - الإجماع - الاختلاف - النهي - الأمر - الواجب - الفرض - الطاعة - الاستحسان - التشريع - أولي الأمر).

ويبدو أن الشافعي أراد من خلال الاسترجاع التحليلي النقدي لتلك المصطلحات وإعادة ضبطها وتقنينها، وضع حد لتلاعب رجل السياسة^(١)؛ نظراً لخطورة استغلال المفاهيم الشرعية وإضفاء القدسية على صورة ذلك الاستغلال، مما يفضي إلى التسلط غير المشروع^(٢).

ومن ثم فإن «البيان» ليس مجرد بحث نظري في دلالات الألفاظ، بل هو بيان خاص بكل لغة محملة بمختلف أشكال وصور الأمر، وضروب السلطة الشرعية^(٣). كما أن كلام الشافعي في الاستحسان، والاستدلال، لا يفهم إلا في ضوء مركزية مشكلة الطاعة والقصدية السياسية المضمرة في نص الرسالة. فوصفه الاستحسان - مثلاً - بأنه مجرد تلذذ، ومن ثم القول ببطلانه؛ إنما كان بالنظر لما فيه من ذريعة للخروج على النصوص والإجماع إلى فوضى أصحاب السلطة السياسية بدعوى اختيار الأصوب استحساناً^(٤).

ويعتقد الباحث أن اهتمام الإمام الشافعي بالجانب اللغوي في التأصيل للسلطة العلمية، هو الدافع لمن أتى بعده من الأصوليين لمزيد من العناية بالقواعد اللغوية، وتحديد دلالاتها على الأحكام والأوامر^(٥). وهذا الحضور للمشكل اللغوي في أعمال الأصوليين، ما كان ليأخذ ذلك الحجم - منذ عهد التأسيس - إلا لأن من شأن إغفاله الوقوع في تأويلات بعيدة على المستوى الدلالي، وتجاوزات على المستوى العملي والواقعي. وكل ذلك لا يخلو - في نظره - من أبعاد وانعكاسات سياسية؛ فهو لذلك محمل بالسلطة ومشحون بها. ومن هنا يفهم سر إطناب الأصوليين في تحليل معاني

(١) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٧٦.

(٥) المرجع السابق، ص ١٧٨.

الأمر وضبط دلالاته، وهو مركز السلطة ومظهر تجليها^(١). ومن الملاحظ أن ابن خلدون - رغم الوعي التاريخي لديه - لم ير في مبحث الدلالات الأصولي، سوى مجرد رغبة في إصلاح ملكة اللسان، بعيداً عن أي مقصد اجتماعي أو هدف سياسي^(٢).

ب- الانحطاط وإشكالية القول بعلم مقاصد الشريعة :

يرى الباحث أن ميلاد علم المقاصد ارتبط بشكل وثيق بالانحطاط -كممارسة سياسية - في عصر الإمام الجويني؛ حيث تحددت بوضوح معالم الدولة السلطانية المستبدة، وطويت تلك الصفحات المضيئة من تاريخ دولة الخلافة العادلة. وهذا التحول الخطير على مستوى الممارسة السياسية، هو الذي جعل الجويني يتوقع مزيداً من الانحلال والتراجع؛ فتصور أن المجتمع الإسلامي بكل فئاته، خاصة قياداته المتمثلة في رجل العلم ورجل السياسة، يتجه نحو منحدر خطير، وألا منقذ له سوى تأسيس القول في مقاصد الشريعة الكلية؛ للتخفيف من وطأة التدهور الحضاري الوشيك^(٣).

لقد عرض الجويني مشروعه الإنقاذي العام في كتاب: «غيث الأمم في التياث الظلم» الذي يرى الباحث أن عنوانه يوحي بإدراك صاحبه لخطر الانحدار الحضاري، والتحلل التام لفئات المجتمع الإسلامي، كما يشير إلى تصميم الفقيه على ضرورة الإنقاذ للمحافظة على الهوية. وهذا النوع من التكيف أناطه الجويني بمقاصد الشريعة^(٤). لذا فقد تميز طرحه لموضوع المقاصد بأمرين، أحدهما من حيث كونها علماً جديداً يتميز بقواطع أدلته، ويتجاوزها للخلاف، واستقلاله عن المذاهب الفقهية الفروعية، وكذا عن أصول الفقه الظنية. والثاني: أنه أناط بها مهمة الإنقاذ السياسي والاجتماعي للعالم الإسلامي، من الهوة التي يوشك على الوقوع فيها. الأمر الذي يتأكد معه ربط الجويني لمفهوم مقاصد الشريعة بالمشكل السياسي والاجتماعي^(٥).

(١) المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٥٧.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٥٥.

ومما استدل به الباحث على صحة الرؤية التي عرضها، أن الجويني قد طرح تساؤلات عن طبيعة الموقف العملي الذي يتعين اتخاذه فيما لو فسد العلماء والأمرء معاً؛ حيث يقول: «فليت شعري، ما معتصم العباد إذا طما بحر الفساد، وبلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وبزاهد لا يقتدى به لخرقه؟ أيبقى بعد ذلك مسلك في الهدى، أم يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى...؟ عم من الولاة جورها واشتطاطها، وزال تصون العلماء واحتياطها، وظهر ارتكاسها في جرائم الحطام واختباطها، وانسل عن لجام التقوى رعوس الملة وأوساطها، وكثر انتماء القرى إلى الظلم واختلاطها»^(١).

وللخروج من هذا المأزق يرى الإمام الجويني ضرورة التكيف مع الوضع الجديد، لجأ إلى استبعاد شرطي قرشية النسب والاجتهاد، مخالفاً بذلك التصنيف الذي أجمع عليه القدامى بشأن الشروط المعتبرة في متولي السلطة أو الخليفة. وذلك انطلاقاً من أن السلطة عنده ليست إلا وسيلة لجلب المصالح ودفع المفاصد، ومن ثم يمكن الاقتصار فيها على شرط الكفاية والقدرة؛ لأنه سبب كافٍ في تحقيق مقاصد الإمامة. أما عند خلو العصر من كل سلطة سياسية، فإن كل فرد مسلم مأمور بما يؤمر به رجل السلطة عند فقدانه. وعليه، فإذا حل هذا الزمان المتوقع، وجب على الأمة وعلى كل فرد منها المبادرة إلى ملئه حسب الإمكان؛ ببذل الجهد في دفع الفساد وجلب المصالح^(٢).

ويرى الباحث أنه ما دام لم يفترض بعد انحلال السلطة العلمية وشغور الزمان عنها، فهذا يدل على ميل الجويني في جعلها السلطة البديلة خلال هذه المرحلة. ويكون دورها توجيه نظر الجمهور إلى الطريق الأسلم، وضبط قواعد العمل. يؤكد ذلك قوله: «فإذا خلا الزمان عن إمام، وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمر كله موكولة إلى العلماء»^(٣). ومع ذلك فإنه حرص على بيان أن ليس لرجل العلم من حيث كونه كذلك إلا إنهاء أوامر الله إلى الناس. أما الاضطلاع بأمور السياسة والقيادة فمسألة مشروطة بالكفاية قبل كل شيء^(٤).

(١) الغياثي، تحقيق عبد العظيم الديب، ط١ (قطر: الشؤون الدينية، ١٤٠٠هـ)، ١٦، ف ١٠.

(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، ص ٣٦٢.

(٣) الغياثي، ص ٣٩١، ف ٥٦٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٣٧١.

وكما بين الجويني نسبية شروط الخليفة، فعل كذلك مع شروط الاجتهاد؛ إذ التمسك بما وضعه القدماء من شأنه أن يعلق تحقيق مصالح الناس، على وجود رجل قلماً وجود به الزمان. لذا فقد اختزلها في معرفة العربية -دون تبحر- وما تمس الحاجة إليه من أمور الفقه، ثم تحصيل أصول الفقه. وأسقط شرط التقوى والورع؛ لأنه لا يطعن في قدرة المجتهد على إدراك الأحكام ومآخذها^(١).

لكن عند خلو الزمان من المجتهد، فإن البديل المقترح هو ضبط مرجعية ومصدر كل أمر بما يبعده عن الهدى ويرتفع به عن مستوى الظن والاختلاف إلى مستوى القطع واليقين. ولتحقيق هذه الغاية وضع الجويني قاعدة منهجية، واصفاً إياها بكونها «قاعدة شريفة» تساعده في حصر المقاصد القطعية وقواعدها العامة. تنص هذه القاعدة على أن «قواعد الشريعة متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والإطلاق، والإباحة، والحظر، ولا يتقابل قط أصلاً ويتطرق الضبط إلى أحدهما، وتتدفى النهاية عن مقابله ومناقضه»^(٢).

وقد خلاص الباحث إلى أن الجويني بين أن الحديث عن مقاصد الشريعة - كعلم بديل مهيم - لا يحمل دلالاته الحقيقية إلا بمناسبتة الكبرى المتمثلة في الانحطاط السياسي والفكري الشامل، وانعدام المفتين الأكفاء. مما يؤكد الارتباط الوثيق بين علم المقاصد ومشكلة الانحطاط السياسي والاجتماعي^(٣).

ج - التأسيس لعلم المقاصد (عقلنة التكليف والتنظير للإنقاذ)؛

بهدف الكشف عن الظروف التي أحاطت بعملية التأسيس لعلم المقاصد، لجأ الباحث إلى قراءة «الموافقات» في ضوء «الاعتصام»؛ إذ وجد في وصف الشاطبي لغربة رجل العلم وفساد الزمان الذي أصبح تجربة مشتركة يعاني منها بعض رجال العلم في القرن (٨هـ) مناسبة للقول بتأثير تلك الوضعية بوجه ما على دفع عملية التنظير للمشروع الإنقاذي الذي بدأه الجويني وتأسيس قواعده عن طريق الانتقال من مشروع البيان إلى مشروع البرهان، الذي بسطه الشاطبي في الموافقات^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٣٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٣٣، ف ٦٤٥.

(٣) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص ٤٠١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٤٩.

ومما يدل على أن إصلاح فساد الزمان ووقف الابتداء، كان هدفاً مشتركاً بين طائفة من مفكري القرن (٨هـ)، ذلك النضج الملموس في الأدبيات الفقهية الخاصة بمشكلة السلطة السياسية وعلاقتها بالضوابط الشرعية، مما يعني أن إبراز البعد السياسي لعلم المقاصد ليس بالأمر المستعصي؛ لأن أغلب الذين تناولوا منطق التشريع وضوابطه واعتبار المقاصد الشرعية، هم من المهتمين بمشكل الانحطاط الفكري والمجتمعي، وبالجانب السياسي على وجه التحديد^(١).

ويقرر الباحث أن المحاولات التأصيلية للخطاب الأصولي عند الشاطبي، تعد تنويعاً لجهود العلماء في حل مشكل ضوابط السلطة وحدود الطاعة؛ خاصة أن الدول المستجدة - آنذاك - أصبحت أكثر من أي وقت مضى، تستغل المفاهيم الشرعية والإنتاج الفقهي نفسه، للدفاع عن وجودها ومصالحتها الخاصة^(٢). كما أن تجربة الغربة ولدت مواقف نقدية ضد السلبات المتراكمة والبدع المتسربة إلى قطبي الحياة الجماعية والفردية - في القرن (٨هـ) - وهما: الفقه والتصوف. ومن ثم تمحورت جهود الشاطبي حول مراجعة وإعادة النظر في الفقه وأصوله اللذين أصبحا يكرسان الجمود والتقليد. إضافة إلى نقد الفساد العملي والسلوك الأخلاقي المكرس للبدعة التي صار التصوف يمثل نموذجها الواضح^(٣).

وقد أتاح التراكم المعرفي الأصولي للشاطبي إنشاء مقدمات علمية، تتغيا إعادة تقويم تلك المعرفة وخلخلة ذلك التراكم، وإعادة تأسيس الأصول على قواعد مضبوطة تبتغي اليقين والقطع قدر الإمكان. لذا كان من الطبيعي أن يحظى الجانب المنهجي عنده بالاعتبار، بعد موقفه النقدي من أم العلوم في الإسلام؛ خاصة أن رغبته بدت أكيدة في إنشاء علم جديد يقوم على رؤية كفيلة بفهم الخطاب الشرعي وإدراك مقاصده. وهذه رؤية ذات أهمية بالغة؛ من حيث إن طرحها جاء لملء فراغ معرفي، يتمثل في افتقاد الدليل، والقطع واليقين. الأمر الذي استشعر معه صاحب الموافقات غربة معرفية أشد وطئاً من تلك التي استشعرها نتيجة تراكم البدع العملية؛ لأن هذه

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٦٠-٤٦١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٦٥.

الأخيرة تعود - في حقيقتها - إلى حالة العماء المعرفي، الذي يجمع له الشاطبي من النوع ما يجعله بالأساس مشكلة منهجية^(١).

ومن أبرز القضايا الأصولية التي بحثها المشروع الإنقاذي الشاطبي مسألة المصالح، التي وقف على مبلغ ما يفضي إليه تهافت الناس على جلبها - دون ضابط شرعي وعقلي - في ترسيخ المشكلات وتعميق الاختلاف الذي أصبح سمة العصر. مما تطلب إعادة تأسيس مفهوم المصالح ذاتها، انطلاقاً من الاعتراف المزدوج بمركزيتها وضرورة جلبها من جهة، إلى جانب الوعي بخطورة تركها دون ضوابط مناسبة ومعقولة من جهة ثانية؛ لأن إغفال الضوابط يعني السقوط في الاختلاف ودخول دائرة الابتداع. الأمر الذي يمهّد إلى استغلال مفهوم المصلحة بكيفية سلبية على أكثر من مستوى، مثلما دل على ذلك التاريخ السياسي والاجتماعي في الإسلام، خاصة أثناء عصور الانحطاط. وكذا مواقف بعض فقهاء السلاطين، الذين لم يتأخّر الشاطبي في فضح أغراضهم ونواياهم^(٢).

ويرى الباحث أن الشاطبي يختزل جميع أسباب ومعاني الانحطاط في إطار مفهوم الأهواء، الذي يقف على النقيض من العقل والشرع. وأن هذا التقابل هو الذي أضفى على مفهوم التكليف طابعاً إشكالياً. ولما كان التكليف هو مناط الأمر والوجوب والطاعة، وبالتالي مناط التشريع، فإنه يعد أكثر المجالات حاجة إلى الإصلاح والضبط في عصر يعاني اضطراباً سياسياً وأخلاقياً. ولن يتحقق ذلك إلا بضبط المقاصد أولاً، ثم تبين حقيقة المصالح المندرجة تحتها، والمرتبطة بشتى العلاقات بذلك التكليف الذي يصبح - عندئذٍ فحسب - تكليفاً مناسباً معقول المعنى ومحدد الأهداف^(٣).

ومما استدل به على إشكالية التكليف وحاجته إلى الإصلاح، أنه أصبح مفهوماً يعاني من حالتين متناقضتين: إحداها أن الفرد المسلم بات مثقلاً بتكاليف عديدة مبتدعة، كبطلته بها الأدبيات الصوفية الطرقية التي فرضت نفسها كسلطة مهيمنة

(١) المرجع السابق، ص ٤٨١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٨٨.

على السلوك والفكر، إضافة إلى مبالغة الفقهاء في مراعاة الأحكام الفروعية الجزئية وتعميقهم الخلاف حولها. والثانية أن مظاهر التحلل من ضوابط الشرع وتكاليفه على المستوى السياسي، أصبحت أكثر شيوعاً في عصر الشاطبي، الذي عدت ظروفه بمثابة العادة المستقرة، والضرورة المحكمة الدائمة المبيحة لذلك التحلل والإفلات من التكاليف^(١).

أما فيما يتعلق بنقد الشاطبي للبدعة، فإن الدافع إليه ما لاحظته من الوسائط التي رفعت نفسها إلى مستوى النص والخبر المجمع عليه، وهما مصدر الشرعية وأساس كل سلطة في الإسلام، فصارت من هذا الموقع تتكلم وتقرر باسمها. إضافة إلى ما أصبحت تتمتع به رموز تلك الوسائط (فقهاء، صوفية، ولاة) من سلطة ونفوذ، فاقا ما يتمتع به مصدر السلطة نفسه في الإسلام، مع أن تلك الرموز كانت عاجزة عن إنقاذ الأمة على المستوى الداخلي والخارجي، فضلاً عن مساهمتها في تعميق أسباب الاختلاف^(٢).

من هنا وجد الشاطبي في إعادة التأسيس لعلم الأصول ومقاصد الشريعة، خاصة في نقده لمختلف صور الابتداع (الصوفي والسياسي) مناسبة سانحة للتأكيد على امتياز السلطة العلمية، متخذاً من مسئولية الإفتاء، منطلقاً للتدليل على مشروعية تلك السلطة؛ لكون المفتي قائماً في الأمة مقام النبي ﷺ. وإذا كانت هذه المهمة تجعل من رجل العلم داخل الثقافة الإسلامية وارثاً لعلم النبوة، ونائباً عن الشارع، ومخبراً أو مبلغاً عنه، فإن من شأن ذلك أن يجعل منه - ولو بكيفية ضمنية - شارعاً أيضاً؛ من حيث إن ذلك التبليغ يقتضي الإحاطة بالمبلغ عنه والإدراك لمقاصده. ويستتبع في نفس الوقت تنزيله على أفعال المكلفين وعاداتهم الجارية. وذلك هو عين الاجتهاد وجوهر الفتوى. وعلى هذا، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام - بحسب نظره - فهو من هذا الوجه شارع، واجب على الجميع اتباعه، والعمل على وفق ما قاله^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٤٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٩٨.

وقد توصلت هذه القراءة للتراث الأصولي إلى عدة نتائج، منها:

١- أن العلاقة بين العالم والسياسي طبعت في الغالب بالتأزم؛ حيث إن المنزلة التي تبوأها الأول بين جمهور المسلمين حملته على ألا يكون محايداً من رجل السلطة، الذي يصنف صاحب مثل هذا الموقف ضمن المناوئين لاختياراته السياسية^(١).

٢- أن موقف العالم من المشكل السياسي، يمثل إحدى النوازل الثابتة، التي دفعت الفقيه إلى التأويل والتأسيس لعلم الأصول^(٢).

٣- أن المحاولة التصحيحية للمفاهيم التي قام بها الإمام الشافعي، تعبر عن مواجهة الفكر الأصولي للمشكل السياسي. لذا فإن من الأهمية بمكان فهم اعتناء الشافعي بتحديد المصطلح الأصولي، وتقنينه لضوابط التأويل وقواعد الاستنباط، سداً لذريعة الاستغلال الواقع أو الممكن للنص الشرعي من طرف رجل السلطة وفقهائها^(٣).

٤- أن تراجع علم الأصول عن مواكبة المشكلات المعاصرة، وانحصار الإنتاج المعرفي لرجل العلم في زماننا ضمن الأحوال الشخصية، وضبط مراسيم العبادات والشعائر الفردية، أدى إلى ظهور مبادرات إنقاذية اتخذت صوراً مختلفة، منها: التبشير بفتح مباحث جديدة أدخلت على علم الأصول تغييراً كيفياً. وإحياء بعض المفاهيم الأصولية التي وقع التعطيم عليها والإغفال لقيمتها، وكذا محاولة التصحيح والنقد لمفاهيم ومصطلحات أصبح توظيفها يساهم بكيفية سلبية في ترسيخ أسباب الانحطاط^(٤).

٥- أن إناطة مهمة الاجتهاد الأصولي في عصرنا بالدولة، هي دعوة خطيرة؛ لأن هذا التوجه - مهما بدا مقنعاً من الناحية التنظيمية - سيؤدي إلى تغييب أهم

(١) المرجع السابق، ص ٦٠٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٠٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٦١١.

خاصية لمفهوم الاجتهاد، ألا وهي إمكانيته السياسية. كما أنه سيحول المجتهد إلى مجرد تابع للدولة، مستعد للإنتاج والاستجابة لها عند الطلب^(١).

المطلب الثاني: النقد

تمثل هذه القراءة نموذجاً متميزاً في مجال الدراسات التي تناولت الفكر الأصولي بالتحليل والتقويم؛ نظراً لتفردھا برصد الأسباب السياسية والاجتماعية التي ساهمت في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة. إضافة إلى محاولة إثبات الفرضية الأساسية، التي انطلق منها الباحث، وهي: العلاقة الجدلية القائمة بين العلمي، والظروف السياسية والاجتماعية التي تبلورت فيها مفاهيمه ومصطلحاته.

ومن ثم يمكن القول إن هذه الدراسة تعد إضافة نوعية إلى رصيد الكتابات المتعلقة بنشأة علم الأصول وتطوره؛ من حيث إنها تجاوزت أسلوب العرض التقريري السائد في أغلب الدراسات التقليدية، وتحاشت العيب المنهجي الذي وقعت فيه أكثر القراءات المعاصرة التي أخضعت قضايا التراث الأصولي للتطبيق الآلي لمنهج، أو نظريات فلسفية مجافية للنسق الفكري الإسلامي ومنطلقاته الأساسية. الأمر الذي يدعو إلى الاهتمام بما طرحته من أفكار، وبحث إمكانية الاستفادة منها في بناء تصور أشمل لما ينبغي أن يكون عليه التقويم العلمي الأمثل والأجدي للتراث الأصولي؛ نظراً للأهمية البالغة التي تشكلها هذه العملية - بالنسبة لقضية التجديد - باعتبارها مرحلة أساسية وقاعدة انطلاق.

وقد أشاد بعض الباحثين بالقيمة العلمية لقراءة عبد المجيد الصغير، وكذا الجهد المبذول فيها^(٢). لكن مع التنويه بمزايا هذه المحاولة والتسليم - في الجملة - بأن المحيط العام (السياسي والاجتماعي) قد أثر بكيفية ما على نشأة علم الأصول وتطوره، فإن هناك بعض الملاحظات التي يمكن أن توجه إليها، وتتمثل فيما يأتي:

(١) المرجع السابق، ص ٦٣٠.

(٢) إبراهيم محمد الزين، «مراجعة كتاب الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية»، إسلامية المعرفة، العدد ١ (محرم ١٤١٦هـ/ يونيو ١٩٩٦م): ص ١٥٤.

١- أن الأسباب السياسية والاجتماعية التي ساقها الباحث، باعتبارها دوافع أساسية أدت إلى وضع علم الأصول والتأسيس للسلطة العلمية في الإسلام، تظل -في رأيي- مجرد دعوى لم يتم إثباتها بنصوص أو أحداث تؤكد حقيقة الارتباط الفعلي بين تلك الأسباب والمؤسسين الأوائل لعلم الأصول. فزعمه أن رسالة الشافعي جاءت ردًا على رسالة الصحابة لابن المقفع، الذي جندته السلطة السياسية - آنذاك - للتأسيس والتنظير لرغبتها في ضبط نشاط العالم وحصر نفوذه - هو محض ادعاء يفتقر إلى الدليل المؤكد له. ذلك، لأنه لم يرد فيما كتبه الشافعي أو تلامذته أنه اطلع على رسالة ابن المقفع، ووقف على مدى تأثيرها في النظرية السياسية، وخطرها على فهم النص الشرعي وتطبيقه، فكانت رسالته ردًا عليها. إضافة إلى أن ابن المقفع لم يؤلف رسالته بإيعاز من السلطة السياسية، بل إنه أقدم على كتابتها بمبادرة منه؛ لما رآه من كثرة الاختلاف - في الحكم والفتوى - الذي تفاقم أمره في أول العصر العباسي، فكتب رسالته إلى أبي جعفر المنصور، شاكيًا إليه سوء الحال، مقترحًا عليه بعض نواحي الإصلاح. ومما يلاحظ أن نفس السبب الذي حمل ابن المقفع على توجيه اقتراح إلى الخليفة، هو عين الذي جعل هذا الأخير يقترح على مالك بن أنس تعليق كتاب «الموطأ» في الكعبة؛ ليلتزم الناس بما ورد فيه من سنة وفقه. مما يوحي بوجود مشكلة كانت مثارة على مستوى تطبيق الأحكام الشرعية، يراد حلها عن طريق ضبط التشريع، وهي مهمة تنظيمية لا خلاف في أن من واجب الدولة الاضطلاع بها^(١).

٢- أن ما ذكر بشأن التأسيس للسلطة العلمية على يد الشافعي، في مقابل السلطة السياسية لا يسلم من وجوه:

أ- أن مفهوم السلطة العلمية من حيث كونها تعبيرًا عن منزلة رجل العلم، وما له من نفوذ وتأثير في المجتمع الإسلامي، لم تكن بحاجة إلى علم يؤسسها؛ لأنها ثابتة بنصوص الوحي وممارسة منذ العصر الإسلامي الأول.

(١) انظر: مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ٩٥ (دمشق: مطابع ألف باء الأدب،

ب- أن طبيعة العلاقة بين السلطتين العلمية والسياسية - كما تم تصويرها - من حيث قيامها على التنافس والصراع، لا يعدو أن يكون إسقاطاً لأحد الإشكالات المعرفية لدى الغرب (الفصل الحاد بين السلطة الروحية والزمنية) على التراث الأصولي.

ج- أن الموقف الأصولي المواجه للسلطة السياسية، لم ينعكس على الكتابات الفقهية - خاصة كتب السياسة الشرعية - التي يفترض خضوعها للمنطق الأصولي؛ إذ كثيراً ما نجدها مبررة، ومضفية صبغة شرعية على تصرفات السلطة السياسية - التي كانت وقتئذٍ مندرجة تحت الخلافة الشرعية - المؤيدة بالدين والمؤيدة له، الرافعة لراية الإسلام والمدافعة عنه في الداخل والخارج، والمعلنة رسمياً التزامها بأحكامه.

د- أن المتتبع لكتاب «الفقيه والمتفقه» للخطيب البغدادي، والذي أورد فيه جزئيات علم أصول الفقه مسندة إلى الصحابة عليهم السلام، يبين أن الشافعي قد جمع ما استقر في الجماعة العلمية، من ضوابط لفهم النص وضبط التشريع. مما يدل على أن الجماعة العلمية كانت أحوج إلى ذلك من الجماعة السياسية، وأن تلك المسائل قديمة قبل السياسة المتهممة - لدى بعضهم - بأنها السبب في إنشاء هذا العلم؛ فمضمونه كما ذكر البغدادي شائع بين الصحابة عليهم السلام كأدوات لفهم، ومفاتيح للتعامل مع النصوص ^(١).

٣- رغم تأكيد الباحث على أن قراءته للفكر الأصولي ركزت على إبراز العوامل السياسية والاجتماعية، التي أدت إلى وضع علم الأصول ومقاصد الشريعة، إلا أنه حول تلك العوامل إلى أسباب رئيسة؛ فأصبح الغرض من وضع العلمين المشار إليهما، تقييد السلطة السياسية بالضوابط الشرعية.

٤- أن ربط نشأة مقاصد الشريعة وتطورها بالانحطاط السياسي والاجتماعي والفكري، تصور مخالف للمسار التاريخي لحركة الفكر الفقهي الأصولي؛ وذلك لأن مقاصد الشريعة هي إحدى آليات الاجتهاد التي وجدت منذ عصر

(١) انظر: الفقيه والمتفقه، د. ط. (بيروت: دار الكتاب العلمية، ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥ م)، ص ٥٤-٢٣٦.

الصحابة، ولم تغب أبداً عن عقل المجتهد - عبر مختلف العصور - حتى فيما أطلق عليه عصر تقليد وانحطاط. غاية الأمر أن التركيز على الكلام فيها كمبحث داخل البناء الأصولي، ثم التبشير بها كعلم مستقل له دوافعه، قد يكون ما ذكر أحدها. إلا أن المؤكد - في نظري - أن أهميتها وضرورة استحضارها عند استنباط الحكم أو تطبيقه، لم يرتبط بفترة انحطاط أو ازدهار، بقدر ما تعلق بطبيعة القضايا، أو الموضوعات المطروحة على الفكر الاجتهادي.

٥- اشتمال المحاولة على بعض التصورات الخاطئة، وطرح مشكلات دون تقديم بدائل مقنعة. ومن أمثلة ذلك: الزعم بأن القدامى تعاملوا مع أصول الفقه وكأنه محض معرفة نظرية لا صلة له بالواقع، وأن المشكل السياسي حمل الفقيه على تأويل النصوص، وأن الإنتاج المعرفي لرجل العلم في عصرنا منحصر ضمن الأحوال الشخصية، وضبط مراسيم العبادات والشعائر الفردية، والإشارة إلى أن بعض المعاصرين فتح مباحث جديدة أدخلت على علم الأصول تغييراً كبيراً دون أي ذكر لهذا المدعى، وكذا التحذير من خطورة الدعوة إلى وجوب إناطة مهمة الاجتهاد الأصولي بالمؤسسات الرسمية دون تقديم البديل، ولو على سبيل الإجمال.

والحاصل أن هذه القراءة سلطت الضوء على جانب مهم من تاريخ الفكر الأصولي، أغفلته الدراسات السابقة، كما أنها حاولت إبراز حيوية علم الأصول، وقدرته على التطور والتفاعل مع ظروف العصر. إضافة إلى لفت الانتباه إلى كون عملية التقويم وإعادة النظر في بعض قضايا أصول الفقه، وإثرائه بمباحث جديدة مسألة مشروعة، بدليل ممارسة الفكر الأصولي لهذه العملية عبر مراحل تطور العلم المختلفة.

وعليه، يمكن الاستفادة من هذه الدراسة في التأكيد على مشروعية التجديد في علم الأصول، وكذا تعميق البحث حول تفاعل علم الأصول مع الواقع المتغير؛ نظراً لأهمية الوقوف بدقة على ثوابت العلم ومتغيراته، والكشف عن المناهج التي سلكت في ضبط التعامل مع الواقع المعيش.

المبحث الرابع: تحليل آليات تأصيل العلم وتجزئتها

يمثل التحليل النقدي للتراث الإسلامي أحد المداخل الأساسية في دعوة نصر حامد أبوزيد إلى تجديد الفكر الديني. ومن هذا المنطلق، تمحورت قراءته لأصول الفقه حول تحليل آليات تأصيل العلم وتجزئتها عند الإمام الشافعي: من أجل الكشف عن البعد الأيديولوجي الذي انبثق عنه البناء الأصولي، واستجلاء حقيقة تكريس سلطة النص الديني؛ بحيث أصبح المرجعية الأولى للعقل المسلم^(١). وللتعرف على مضمون هذه القراءة الجديدة لعلم الأصول، نعرضها بشيء من التفصيل ثم ننقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تناولت هذه القراءة الفكر الأصولي للإمام الشافعي، من منظور المنهجيات الحديثة التي عبر عنها الباحث ب: «الحفر من أجل رد الأفكار إلى أصولها وبيان منشأها الأيديولوجي»^(٢). وكذا «تحليل الخطاب الذي يختلف عن منهج القراءات التكرارية التي لا تضيف شيئاً إلى ما سبق»^(٣). ويعود سبب هذا التخير إلى كون المنهجيات الحديثة تفترض قدرة التراث على الاستمرار والتطور. أما مفهوم سلطة النص الديني، وكيفية تكريسه في البناء الأصولي، فبيانها كالاتي:

أولاً: سلطة النص الديني

يطلق الباحث عبارة: «النص الديني» على النص الأصلي، وهو القرآن الكريم، وكذا النصوص الثانوية التي تمثلها السنة النبوية واجتهادات العلماء عبر الأجيال المتعاقبة^(٤). وتهدف هذه القراءة التجديدية إلى التحرر من سلطة النص الديني في مجال التشريع للأمور الدنيوية، مع الالتزام به عقيدة ودينياً^(٥). وهذا الموقف إزاء النص الديني مغاير - في ظن الباحث - لمعنى التحرر من النص القرآني، المفضي

(١) نصر حامد أبوزيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط٢ (القاهرة: مكتبة

مدبولي، ١٩٩٥م)، ص ٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٦.

إلى إنكار المعلوم من الدين بالضرورة؛ ذلك لأن دعوته هي محاولة لإطلاق العقل الإنساني، وتحريره من سيطرة الفكر القمعي؛ حتى يتسنى له أداء وظيفته في التفكير والاجتهاد؛ حيث يقول: «إنها دعوة لإطلاق العقل الإنساني، فيتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ومع الواقع الاجتماعي والإنساني في العلوم الإنسانية والفنون والآداب. إن هذه دعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، ولكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهمًا علميًا»^(١). كما يقول أيضًا: «إنها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة، والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة، حين يضيفي على النصوص دلالات، ومعاني خارج الزمان، والمكان، والظروف، والمناسبات»^(٢).

ثانيًا: سلطة النص الديني في البناء الأصولي

يرى الباحث أن الإمام الشافعي هو أول من أضفى صبغة القداسة والسلطوية على النصوص الدينية؛ حين عمد إلى تحويل النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، تمثل إطارًا مرجعيًا بذاتها. وهذا من منطلق أيديولوجي، يكمن في الانحياز لأهل الحديث وللعروبة (القرشية). ومن أجل الكشف عن العملية التي تم بها تكريس سلطة النص الديني، لجأ الباحث إلى تحليل الخطاب الأصولي من خلال مصادر التشريع الإسلامي.

١- القرآن الكريم:

طُرحت القراءة الجديدة رؤية خاصة بشأن بعض المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم، مثل: كون القرآن عربيًا، ودلالة القرآن. فبالنسبة للمسألة الأولى، يعتقد الباحث أن دفاع الشافعي، وتأكيد على أن الألفاظ التي توهم أنها أعجمية، هي عربية في الواقع؛ يعد كلامًا مخالفًا لما استقر عليه الرأي في عصره^(٣). وأن هذا التعصب للعروبة النقية الخالصة للقرآن، قد ترتبت عنه آثار فقهية، منها: جعل قراءة الفاتحة باللغة العربية

(١) المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٩.

شرطاً في صحة الصلاة خلافاً لأبي حنيفة. وهذا موقف لا يمكن فهمه إلا بوضعه في سياق الصراع الفكري - على مستوى الفقه - بين الشافعي وأبي حنيفة ذي الأصول الفارسية^(١).

ومما استدل به الباحث على انحياز الشافعي للقرشية، أن ما أورده في مسنده من مرويات عن فضل قریش على الناس، هو من الموضوعات المنسوبة إلى النبي ﷺ. ووجه ذلك أن المسند كله يرويه الربيع تلميذ الشافعي عن شيخه بلفظ: «أخبرنا»، ولكن في الجزء الخاص بفضل قریش، يستخدم لفظ: «حدثنا» الذي يعني المشافهة، والمعاينة، والمباشرة، خلافاً لـ: «أخبرنا» الذي يدل على الرواية عن كتاب، أو عن صحيفة. كما قد يعني - أحياناً - السماع المباشر^(٢).

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية، فإن الشافعي قد قرر مبدأ خطيراً، يتمثل في دلالة القرآن الكريم، بطرق مختلفة على حلول المشكلات والنوازل في شتى العصور. مما أدى إلى تحول العالم العربي إلى عقل تابع؛ إذ انحصر دوره في تأويل النص واشتقاق الدلالات منه، وهو ما لا يتفق ومسلك المسلمين الأوائل، الذين فرقوا بين الممارسات الدينية التي جعلوا الكتاب إطارها المرجعي، ومجالات الحياة التي احتكموا فيها إلى التجربة والخبرة، لقوله ﷺ: (أنتم أعلم بشئون دنياكم)^(٣).

وهذا المبدأ الذي رسخه الشافعي، مؤسس - في رأي الباحث - على عروبة الكتاب. الأمر الذي يجعل فهمه وتفسيره مهمة صعبة لا يضطلع بها إلا عربي. ومثل لذلك، بالغموض والوضوح في دلالة العموم على الخصوص، حيث يقول: «وليس الغموض والوضوح إذن في دلالة العموم على الخصوص، مرتبطاً بطبيعة التركيب أو السياق، بل هو مرتبط أساساً - عند الشافعي - بطبيعة المتلقي، أو بالأحرى بجنسيته وأصوله العرقية»^(٤). ويقول أيضاً: «وهذا يؤكد ما نذهب إليه، من أن الشافعي يعتمد موقفاً

(١) المرجع السابق، ص ٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٣) جزء من حديث رواه مسلم، ج ٤، ص ١٨٣٦ من حديث أنس، والبخاري في مسنده، ج ٣،

ص ١٥٣، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، ج ١، ص ١٧٩.

(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص ٧١.

أيديولوجيًا خاصًا في خضم صراع فكري شعوبي، انحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما انحاز كثير من معاصريه، بل إلى القرشية تحديدًا»^(١).

٢- السنة النبوية:

أثار الباحث عدة شبهات حول السنة النبوية، نجملها فيما يأتي:

أ- الإمام الشافعي هو المؤسس لمشروعية السنة - باعتبارها نصًا ثانيًا - حيث إنه لم يجعلها مفسرة للكتاب فحسب، بل أدمجها في أنماط الدلالة على نحو أصبحت معه جزءًا جوهريًا في بنية النص القرآني^(٢). وكل ذلك بناء على تأويل بعض نصوص الكتاب، كتأويل الحكمة بأنها السنة^(٣).

ب- عدم استقلالية السنة بالتشريع لأنها ليست وحياً، بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب. أما تأسيس الشافعي للسنة - باعتبارها وحياً - فإنما كان انطلاقاً من موقفه الأيديولوجي، القائم على العصبة العربية القرشية التي كانت حريصة على إلباس النبي ﷺ صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً^(٤).

ج- تفريق الشافعي بين خاص السنة (الآحاد) والقياس، من حيث اتسام الأول بالموضوعية، وهو لازم لأهل العلم، واتصاف الثاني بالذاتية، وهو لازم في حق القائس فقط: فهذا الموقف يدل على أن الهاجس الأساس في مشروع الشافعي، يكمن في توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد، كما أن حصر القياس في دائرة الذاتي، يعد إنكاراً غير مباشر لموضوعية العقل، واتهاماً له بالعجز عن إنتاج معرفة مشتركة^(٥).

٣- الإجماع:

تري هذه القراءة أن مفهوم الإجماع - كما صورته الشافعي - تكتنفه عدة إشكالات تعود في أساسها إلى تكريس سلطة النص الديني. وإيضاح ذلك فيما يأتي:

(١) المرجع نفسه، ص ٧٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠٦.

أ- أن الإجماع مفهوم مشوب بعدم الاستقرار واللبس؛ لاختلاطه بمفهوم التواتر، ولتوسيع دائرة السنة بحيث تشمل إجماع الجيل الأول من الصحابة رضي الله عنهم. وهذا موقف يتلاءم مع مشروع الشافعي الرامي إلى تضيق مساحة الاجتهاد؛ بتوسيع نطاق السنن^(١).

ب- أن ضم الإجماع إلى السنة يجعله عديم الفائدة. وفي ذلك إهدار لدور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدلية الجماعة مع واقعها الاجتماعي التاريخي. وبالتالي إلغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة^(٢).

ج- جعل الإجماع - رغم زمانيته وإقليميته - ضمن وجوه العلم الخمسة التي ذكرها الشافعي في كتابه جماع العلم^(٣).

٤- القياس (الاجتهاد)؛

إن التأسيس ذلك، لتداخله مع السنة بشكل يصعب معه التمييز بينهما. ويرى الباحث أن هناك علاقة وثيقة بين القياس عند الشافعي، وقد تم مباشرة على الكتاب؛ إذ لم يكن بحاجة إلى الإجماع لتحقيق تصور الشافعي لحدود الاجتهاد، الذي لا يخرج عن كونه اكتشافاً لحكم موجود في النصوص، وبين المبدأ الذي قرره بشأن استيعاب النصوص لجميع النوازل. مما يجعل العلاقة بين الدليل والمدلول تكاد تنحصر في المماثلة والمشابهة. وعند تجاوز المجتهد إطار النصوص، فإنه يصبح - في نظر الشافعي - مستحسنًا متلذذًا قائلًا برأيه^(٤).

إن هذا الموقف الرافض للاستحسان، والمؤكد للقياس المقيد بسلطة الفهم الحرفي. يدل على سعي الشافعي للقضاء على التعددية الفكرية والفقهية، وهو ما ينفي أي شبهة للوسطية، ويؤكد تكريس سلطة النصوص، وتحويل القياس بدوره إلى نص ملزم^(٥).

(١) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٥) المرجع السابق، ص ١٤٢.

وقد خلصت القراءة الجديدة إلى ضرورة التحرر من أي سلطة تعوق مسيرة الإنسان نحو التقدم؛ حيث يقول الباحث: «وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين، طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى التي أرادت صياغة الذاكرة، طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي إلى اتجاهات هامشية. وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا...»^(١).

المطلب الثاني: النقد

تقوم هذه الدراسة على ترتيب مجموعة أفكار، سبق طرحها عبر التاريخ الإسلامي في جانبه الفقهي، ومحاولة البناء عليها واستنباط ما يؤيد الأيديولوجية العلمانية التي يتبناها الباحث. وذلك في ظل الحقائق الآتية بيانها:

- ١- أن التوجه العلماني للباحث، جعله يحاول محاكاة دعوة الأب جوستافو جوتبيرز في «لاهوت التحرير»، الذي نحا فيه إلى الجمع بين المسيحية والماركسية؛ بالتحرر من النصوص مع عدم إلغائها. وهي عين الدعوة التي بين أيدينا.
- ٢- أن مفهوم العلمانية الذي يعني إنكار المطلق والقول بالنسبية، وما يترتب على ذلك من قبول التعددية العقائدية، وتنحية الدين من مجال الرابطة بين الخلق، وإحلال الجوار مكانه - خاصة في مجال الدولة والاجتماع البشري - أمر لا يتسق ومحاولة تفسير الدين بشكل علماني؛ لأن الدين ينطلق أساساً من الإيمان بالوحي، الذي تسقطه العلمانية تماماً. حتى إنه ليتمكن اختزال الفرق بين العلمانية والإسلام في قضية الوحي. وهذا النقد وحده كافٍ لنقض الدعوى من أساسها، إلا أن تكون العلمانية في مفهوم الباحث شيئاً آخر لا ندرك معناه، ولم يظهر هذا المعنى المخالف في شيء من كتاباته.

- ٣- أن الباحث لم يؤصل دعواه، بل اكتفى بالتخيل من غير برهان ولا تتبع. ويظهر ذلك بوضوح في المثالين الآتيين:

(١) المرجع السابق، ص ١٤٦.

أ- بتر مسألة وجود الأعجمي في القرآن الكريم عن سياق ورودها، والمتمثل في تناول الشافعي لأوجه البيان في القرآن الذي نزل بلسان العرب، فكان من الطبيعي أن يفهموا خطابه مثلما يفهمون لغتهم^(١). وليس في كلامه ما يدل على زعم الباحث. كما أن دعوى مخالفة الشافعي لما استقر لدى الجماعة العلمية في عصره، من وجود الأعجمي في القرآن لا تسلم؛ لأن الاختلاف في ذلك مشتهر، والأكثر - كقول الشافعي - بعدم وقوعه^(٢).

ب- أن ما استند إليه في إبطال مرويات الشافعي في فضل قریش، لا يقوم على أي أساس علمي، بل هو محض تخيل؛ إذ بالرجوع إلى المسند اتضح أن الربيع استعمل أربع صيغ:

١- أخبرنا الشافعي (١١ مرة)^(٣).

٢- أخبرنا البويطي أخبرنا الشافعي مرتين^(٤).

٣- أنبأنا الشافعي (٣ مرات)^(٥).

٤- حدثنا الشافعي (٦ مرات)^(٦).

وإذا كان الربيع قد بدأ «كتاب الأشربة وفضائل قریش» بلفظ: «حدثنا»، فإنه استعمل اللفظ ذاته في الكتب الأخرى التي تناولت موضوعات لا تمت بصلة لقریش ولا للعروبة. كما أن الكتاب السابق ذكره، وهو يتضمن (١٢ حديثاً)، أورد الإمام

(١) انظر: الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط٢ (القاهرة: دار التراث، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ص ٢١، ٤٤، ٥٠.

(٢) انظر: السيوطي، المذهب فيما وقع في القرآن من المعرب، تحقيق: الهامي الراجي الهاشمي (المغرب: لجنة نشر التراث المشتركة بين المغرب والإمارات، د.ت)، ص ٥٧ - ٥٨.

(٣) انظر: مسند الإمام الشافعي (بيروت: دار الكتاب العلمية، د.ت)، ص ٢٨، ٥٢، ١١٢، ١٥٠، ١٨٢، ٢١٦، ٢٢٤، ٢٨٨، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٧١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٨، ٣٩.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٠، ٢٢، ٣٩.

(٦) المرجع نفسه، ص ٤٦، ٢٧٨، ٣٦٤، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٤.

الشافعي تسعة منها بلفظ: «أخبرنا»، وحديثين بلفظ: «حدثنا». بل إن الحديث السابع الذي يعظم فضل قريش، قد جاء بصيغة: «أخبرنا». ونصه: (قال الشافعي: أخبرنا مسلم ابن خالد عن أبي ذئب بإسناد لا أحفظه أن رسول الله ﷺ قال في قريش شيئاً من الخير لا أحفظه، وقال شرار قريش خيار الناس) ^(١). ولو كان الشافعي ينطلق - كما زعم الباحث - من البعد العروبي القرشي، لتساهل مع هذا الحديث الضعيف، فأورده بلفظ: «حدثنا». إضافة إلى ما سبق، فإن المتقدمين درجوا على استعمال اللفظين بمعنى واحد. أما التفرقة بينهما فهي اصطلاح بعض المتأخرين ^(٢).

والحاصل أن هذه الحقائق كفيلة بهدم هذه القراءة الجديدة للفكر الأصولي؛ لأنها لا تتسم بأي عمق يستند إلى الاستقراء والاستدلال. ومن هنا، يصح إدراجها ضمن دعاوى الهدامة؛ نظراً لما يترتب عليها من نتائج مخيبة، تتلخص في الآتي:

١- تحقير التراث الأصولي ومناهج البحث فيه، والتشكيك في علماء الأمة.

٢- هدم الأصول المتفق عليها؛ باعتبار أنها لم تؤسس إلا لخدمة السلطة القرشية، التي بسطت هيمنتها في اجتماع السقيفة عند اختيار أبي بكر الصديق ﷺ للخلافة.

٣- الخروج من دائرة التكليف، ونقل المرجعية من النص الشرعي إلى العقل المحض «الخبرة الإنسانية».

(١) أخرجه الشافعي في المسند ٤٣٤/٢، رقم ٦٩٩، البيهقي في المعرفة ١٥٦/١، رقم ٢٢٣. وإسناده ضعيف.

(٢) انظر: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية (المدينة المنورة، د.ت)، ص ٢٨٣.

المبحث الخامس: استخدام المناهج الفلسفية واللغوية الحديثة في التفسير

شكلت قضية فهم القرآن الكريم - وفق منهجية جديدة - موضوع قراءة محمد أبي القاسم حاج حمد، التي حاول من خلالها تقديم البديل المنهجي القادر - في ظنه - على إعادة عرض القرآن بما يتلاءم والأفق المعرفي المعاصر، الذي دخل مرحلة فكرية (العالمية الإسلامية الثانية) لا تناسبها مناهج التفسير الموروثة.

وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى الباحث أن العالمية الإسلامية الثانية تتطلب إطاراً منهجياً عميقاً في التعامل مع القرآن الكريم، يتجاوز البناء اللفظي، الذي اقتصر عليه عقلية العالمية الإسلامية الأولى، حيث إنها كانت عاجزة عن النفاذ إلى المنهج القرآني عبر التحليل^(١). ولتحقيق نقلة نوعية في فهم القرآن الكريم بما يتلاءم والأفق المعرفي المعاصر، استخدمت هذه الدراسة كلاً من المنهج التحليلي، والمنهج التاريخي، والأسنوية المعاصرة.

وأساس هذا الاختيار أن المنهج التحليلي يمثل مرحلة متطورة في فهم القرآن؛ من حيث البحث في وحدته المنهجية عن الناظم. مما سيمكن من حل العديد من الإشكالات التي لم يعد يسعف فيها الأسلوب التقليدي. يقول حاج حمد: «وفي تطبيق هذا الأسلوب الحضاري في فهم القرآن، بالبحث في وحدته المنهجية عن الناظم، يضعنا في مرحلة متقدمة جداً لفهم هذا الكتاب، ويمكننا من حل العديد من المعضلات الفكرية التي كانت مستعصية الحل في الماضي»^(٢).

أما المنهج التاريخي، فقد عبر عنه الباحث بأنه: «منهج لفهم التاريخ من منظور إسلامي، انطلاقاً من علاقة الغيب المدروسة والمحقة بحركة الواقع البشري. وذلك من خلال منطق التدافع والدورات من لدن آدم ﷺ إلى عصرنا الحاضر. وهو منهج

(١) العالمية الإسلامية الثانية، ط ٢ (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦م)، ج ١، ص ٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٥٠٨.

يقوم على استيعاب المناهج المختلفة في فهم التاريخ، ثم تجاوزها بإضافة بعد جديد، وهو: التدافع الوضعي الديني^(١).

وفيما يتعلق بالألسنية المعاصرة، فقد طبق «الحفر الألسني» على بعض النماذج؛ لما يحققه هذا المنهج من فهم عميق ودقيق للمعنى. حيث يقول: «فأخذت بتطبيق المنهج على نماذج من هذه الإشكاليات ومن بينها على سبيل المثال، ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن، وتحديد العائد المعرفي في معنى المفردات بطريقة ألسنية معاصرة تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم... إن معالجة النص القرآني عبر ضوابط الاستخدام الإلهي للمفردة، هو استخدام مميز يرقى بالمفردة إلى مستوى المصطلح، وهو ما يتعارض مع ما وثقه العرب من لسانهم البلاغي، ويصطدم كذلك بمرجعية الموروث»^(٢).

وقد حرص الباحث على التذكير ببعض الملاحظات المنهجية، التي يرى ضرورة استحضارها في أي محاولة تجديدية لفهم القرآن. وتتمثل فيما يأتي:

- ١- البعد عن الإسقاطات الأيديولوجية: لأن التمسك بالحقائق هو الأصالة الحضارية، ودلالة النضج العقلي المنهجي، وليس تسيبات الحوار السلبي^(٣).
- ٢- استكمال الأهلية العلمية الخاصة بعملية تجديد فهم القرآن، والتي تتطلب استيعاباً مسبقاً لعدة علوم؛ كالتاريخ، واللغة، والطبيعات، والفلسفة، ومقارنة الأديان^(٤).
- ٣- تقييم الجهود العلمية للقدامى والحكم عليها، في ضوء طبيعة مقومات تجربتهم، وخصائص تكوينهم التاريخي والاجتماعي لا من خلال متاح عصرنا^(٥).

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٠.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٥ - ٥٦.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٧.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٦.

(٥) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٦٩.

ويظهر بوضوح تطبيق المنهجية الجديدة لفهم القرآن، فيما جعله الباحث ضوابط للاستخدام اللغوي في القرآن وضوابط للتشريع. وبيانه كآلاتي:

أولاً: ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن

إن الفهم الصحيح للقرآن الكريم لا يتحقق إلا بالتزام أمرين:

١- نفي الاشتراك والترادف في لغة القرآن:

يعتقد الباحث أن لغة القرآن لا تقبل الاشتراك والترادف خلافاً للغة العرب. وهو موقف يتسق مع منهجية القرآن الضابطة لموضوعاته، التي تتطلب بدورها ضبطاً لمفرداته. مما يجعل القرآن بمنأى عن التناقض في وحدته البنائية؛ حيث يقول: «فالاستخدام الإلهي للمفردة يرقى بها إلى مستوى المصطلح، بحيث ينتفي منطق المشترك والمترادف؛ لأن القرآن مركب على اللغة كأداة تعبيرية. وبما أن منهجيته المعرفية ضابط لكل الموضوعات التي يعالجها، فإن لغته يجب أن تكون منضبطة كذلك، فلا يعطى للمفردة الواحدة أكثر من معنى، مهما اختلف موضوعها وسياق توظيفها، وإلا لوقع التضارب بين مفردات القرآن، واختلفت التأويلات والتفاسير...»^(١). ومما يؤكد ذلك وجود فرق بين ألفاظ وردت في القرآن، عدت من قبيل المترادف في لغة العرب. وقد ساق الباحث أمثلة مؤيدة لرأيه، منها:

أ- الفرق بين اللمس واللمس:

باستقراء آيات القرآن وتحليلها، توصل إلى وجود فرق بين اللمس واللمس. فالأول يعني: التناول باليد أو الاحتكاك العضوي الحسي. أما الثاني فيدل على التفاعل العقلي والوجداني. ومن ثم فلا يصح القول بأن الله تعالى منع لمس المصحف؛ لأنه خطاب لجميع البشر وكيفما كانت حالاتهم. أما لمس القرآن، بما يعني التفاعل مع مكنوناته وأعماقه، فإنه يتطلب حالة من الاستعداد^(٢)؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ (الواقعة: ٧٧ - ٧٩).

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٥.

ب- الفرق بين الرؤية والنظر والشهود:

إن هذه الألفاظ مختلفة؛ لأن الرؤية تختص بالأمور الحسية التي تتحقق بالعين المجردة، والنظر يتعلق بالأمور المعنوية التي تدرك عن طريق العقل. ومما يستدل به على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيَّ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَفْرَغَ مِنْكَ فَسَوْفَ نَرِيَّ﴾ (الأعراف: ١٤٣). فقد طلب موسى ﷺ رؤية الله ﷻ عبر النظر، بمعنى أن يرفع عوائق الرؤية الحسية أو حجابها ليمكن النظر. وهو أمر مرتبط بقوى الإدراك، خلافاً للرؤية الحسية كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ (الأنعام: ٧٧).

أما شهود الأمر، فإنه يعني حضوره لا رؤيته بالعين المجردة. كما في قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٥). ووجه الاستدلال أن الشهود في الآية بمعنى حضور الشهر في الزمان والمكان، حيث يكون الإنسان مقيماً، ثم استثنيت حالتان: مقيم مريض، وغير مقيم مسافر. ولم يطلب الله - تعالى - في هذه الآية رؤية الشهر؛ وذلك لأن الشهر لا يرى بالعين وإنما الأهلة. ورؤية الأهلة كروية إبراهيم لها، والشهور حساب؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٣٦). وعليه، فإن شهود الإنسان الشهر يعني أن يكون حالاً حين توقيته. ولا علاقة لذلك برؤية الهلال كما يعتقد الكثيرون^(١).

٢- رد الأحاديث الصحيحة المخالفة لظاهر القرآن:

انطلاقاً من التوافق والانسجام التام بين لغة الرسول ﷺ ولغة القرآن الكريم، فإن أي حديث لا يتفق لفظه وظاهر ألفاظ القرآن، يجب رده ولو صح سنداً. ومن أمثلة ذلك ما عده الباحث حديثاً منسوباً إلى الرسول ﷺ، وهو: (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)^(٢).

(١) العالمية الإسلامية الثانية، ج ١، ص ٥٦.

(٢) جزء من حديث رواه أحمد في المسند، ٥/٢، والبخاري في صحيحه، ٣٠٤/١، ومسلم في صحيحه، ١٤٥٩/٣، وأبو داود في سننه، ١٣٠/٣، والترمذي في الجامع، ٢٠٨/٤، والنسائي في السنن الكبرى، ٢٧٦/٥، وابن حبان في صحيحه، ٣٤٢/١٠، والحاكم في المستدرک، ٥٣٢/٣، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

فقد وجد في معناه تعارضاً مع ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلْيُكَفِّرَنَّ عَذَابُ إِلَهُ ۖ﴾ (البقرة: ١٠٤). ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لِيَّا بِالْسِينِمْ وَطَعْنًا فِي الَّذِينَ ۖ﴾ (النساء: ٤٦). حيث إن دلالات «راعنا» التي نهى الله تعالى عنها مرتين، واستبدلها بلفظ: «انظرنا» هي من الخطورة بمكان؛ لأنها تحط من قدر الناس بتحولهم إلى «رعية» من مرعى، يقودها الراعي بعصاه^(١).

وهذا الموقف لا يعني إنكاراً للسنة، بقدر ما يتغيا التحديد الدقيق لطبيعة علاقتها بالقرآن الكريم. يؤكد ذلك قوله: «إن مجرد البحث في ضرورة التوافق بين متن الأحاديث النبوية، ودلالات الألفاظ القرآنية المبنية على ضوابط منهجية ومعرفية، يقود حتماً للبحث في علاقة السنة بالقرآن. وليس في قولنا هذا ما يبطل السنة، بل على النقيض من ذلك فإننا نؤكد على ضرورة الالتزام بمرجعية السنة الصحيحة، التزاماً لا لبس فيه ولا غموض. فلو لم يكن الرسول ﷺ بقوله وفعله الصحيحين يشكل المرجعية التطبيقية لمنهجية القرآن، لوقع اختلاف كبير بين المجتهدين»^(٢).

ثانياً: ضوابط التشريع الإسلامي

يذهب الباحث إلى تقرير مبدأ العقوبة والجزاء بالنسبة لأحكام الحدود. أما كيفية التطبيق، فيرى أن تتخذ أشكالاً مختلفة، تبعاً لتغير الواقع الاجتماعي. وأساس هذا التصور، قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِ فَاحِشَ مِمَّا آتَزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَاءِ آتِنَكُمْ فَاسْتَقُوا الْحَيَاةَ إِلَى اللَّهِ مَرَجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئَكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخَلِّفُونَ ۖ﴾ (المائدة: ٤٨).

فبتحليل هذه الآية، توصل إلى أن قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ يعني أن الله يرد التشريع إلى (منكم) أي: مطابقاً لواقعكم المعيش، ضمن توافق تام مع الظرف التاريخي. وهذا بخلاف ما لوجاء النص على نحو: (لكل منكم).

(١) العالمية الإسلامية الثانية، ج ١، ص ٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٢.

فإنه سيدل على أن الله قيد التشريع به، وأنزله أمراً دينياً دون التفات إلى أي أبعاد. يقول: «وقد أراد الله عبر هذا النص أن يطلعنا على نسبية التشريع المنزل تبعاً للحالات التاريخية، والأوضاع الاجتماعية المختلفة... إن عقوبات القطع، والرجم، والجلد، كانت سارية المفعول في ذلك العصر التاريخي السابق على الإسلام. أما الثابت فهو المبدأ وليس الشكل»^(١).

المطلب الثاني: النقد

تكمُن أهمية هذه القراءة المعاصرة في أنها محاولة لفهم القرآن الكريم واستخلاص المعاني الكلية، التي من شأنها رسم المنهج الإلهي؛ بحيث تتضح معالمه بإزاء المناهج الأخرى. غير أن هذا الهدف النبيل عمي عن الباحث أثناء التطبيق. ويظهر ذلك فيما يأتي:

١ - أن عدم وضع ضوابط للتعامل مع ألفاظ القرآن الكريم ومعانيه - بعد تخير القول بنفي الترادف والاشتراك في القرآن - قاد الباحث إلى التفرقة بين الاجتناب، والنهي، والحرام؛ على اعتبار أن الاجتناب والنهي لا يبلغان درجة الحرام. مما يمكن القول معه بعدم حرمة الخمر، بل قد يصل به الحال إلى إباحتها. ومن المعلوم أن الأصوليين جعلوا الإجماع، والوارد الصحيح من السنة المطهرة، والمقاصد الكلية للشريعة كضوابط للتعامل مع القرآن الكريم، واختيار مفاهيم ألفاظه ومعانيه.

وعلى هذا، فقد كان من الممكن - مع الاحتفاظ بنفي الترادف والاشتراك - أن يتم التخير بناء على التقيد بالضوابط السابق ذكرها. إن الاجتناب هو الدرجة الأشد في التحريم، ويناطره قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٢) من حيث حرمة النظر، والخلو، واللمس؛ لأنها وسائل يتوصل بها إلى الزنى. فإذا قلنا: «لا تقربوا» أعلى في التحريم، نكون قد تقيدنا بالإجماع، وصحيح السنة، ومقاصد الشريعة، التي حرمت الزنى ووسائله. كما أن القول بزمنية الأحكام

الشرعية من قطع، ورجم، وجلد... واعتبارها من الأشكال التي يمكن تجاوزها أمر مرفوض. وهو ناتج عن عدم اعتبار الضوابط السابق ذكرها.

٢- أن التطبيق الآلي للألسنيات المعاصرة في فهم النص المقدس، يعد خللاً منهجياً من قبيل المقاربات، والانتقاء العشوائي الذي يجعلها مناهج مرفوضة؛ لأنها تستخدم أدوات نشأت لدراسة لغات ذات خصائص مختلفة، والغرض منها هو عملية الحفر الألسني - مثلما عبرت عنها الدراسة - التي تبحث عن القدر المشترك لخصائص مجمل اللغات، فيما يساعد الأطفال أو المعوقين ذهنياً... على تفهم أكثر، بأساليب أسهل. ولا علاقة لها بقضايا تفسير النصوص المقدسة التي هي أعمق من ذلك بكثير.

٣- تفسير الباحث للقرآن بمقررات سابقة لديه. وهو الأمر الذي يمنع أي ناظر أن يتوصل إلى بناء المنهج الإلهي من عناصره المبتوثة في القرآن. فقلوه بالفرق بين اللمس والمس انطلاقاً من إنكار الترادف والاشتراك، لم يكن نتيجة استقراء الآيات التي وردت فيها هذه الألفاظ وتحليلها - كما زعم - لأنه اقتصر على آية واحدة من بين ما يقارب (٦٠ آية) جاء معظمها بغير ما قرره الباحث، مؤكدة أن المس معناه الاحتكاك المادي، وليس الإحساس والوعي بالمعاني فقط. كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَقْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٨٠)، ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٦)، ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ٤٧)، وكذا في الفرق بين الرؤية، والنظر، والشهود؛ فإنه جزم بأن هذه الألفاظ لا تحتل غير المعاني التي ذكرها. غير أن في بعض الآيات القرآنية ما يفند زعمه، كقوله تعالى: ﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ إِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَٰئِكَ لَمْ يُؤْمَرُوا فَاحْبِطْ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (الأحزاب: ١٩). فإن معناها على رأي الباحث أن النبي ﷺ

رأى بعينه المجردة عقول المنافقين كيف تفكر حتى صارت أعينهم تدور كالذي يلفظ آخر أنفاسه. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَيْنَكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ۝١٢٧﴾ (التوبة: ١٢٧). وهذه أيضاً معناها على مذهبه، أنه إذا أنزلت سورة فكر بعضهم في بعض.

أما ورود كلمة «تري» بمعنى علم، فإن الآيات في شأنها كثيرة، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ جَاءَ إِزْرَهُمْ فِي رَيْبِهِ أَنْ هَاتَهُ اللَّهُ الْمَلَكُ إِذْ قَالَ إِزْرَهُمْ رَبِّيَ الَّذِي يُعْجِي. وَبُعِثْتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي. وَأُمِيتُ قَالَ إِزْرَهُمْ فَإِنَّكَ اللَّهُ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِيهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ۝١٥٨﴾ (البقرة: ٢٥٨)، ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦﴾ (الفجر: ٦)، ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْإِنْفِيلِ ۝١﴾ (الفيل: ١)، ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعُقُوبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ۝٤٩﴾ (هود: ٤٩).

وبالنسبة لتحديد معنى «الشهود» بالحضور - على سبيل الحصر - فإنه غير مسلم؛ لوجود آيات عديدة تخالف المدعى. منها: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ. وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ۝٩٦﴾ (البقرة: ٢٠٤)، ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِاتِّسَاطٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝١٨﴾ (آل عمران: ١٨)، ﴿لَنْ يَكُنَ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ. يَعْلَمُهَا وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ۝٣٣﴾ (النساء: ١٦٦).

٤- الاحتكام إلى محض تداعيات فكرية في رد الأحاديث وقبولها؛ فقد رد قوله ﷺ: (كلكم راع...)؛ لمجرد ما بدا له من تعارض بين لفظ في هذا الحديث الصحيح والآيتين اللتين ساقهما، رغم وجود آيات أخرى جاء فيها لفظ (رعى) بمعنى الرعاية والمسئولية، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ۝٨﴾ (المؤمنون: ٨)، ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَرِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابَنِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَنْ عَرَّوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ۝٧﴾ (الحديد: ٢٧).

والحاصل أن هذه الدعوى - بعد تخليصها من شوائبها - يمكن أن تساعد على بناء النموذج المعرفي الإسلامي، إذا استعملت في القرآن الكريم والسنة النبوية معاً، بشرط مراعاة الضوابط التي تمثل هوية الإسلام. أما تطبيقها على حالها، فإنه سيؤدي إلى عدة محظورات، أبرزها:

أ- تحويل الدين الإسلامي إلى تبنيات فكرية محضة.

ب- إنكار مجموعة معتبرة من الأحكام الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة.

ج- تضيق دائرة التكليف الشرعي؛ وذلك بالتفرقة بين الحرام والاجتناب والنهي.

د- الدعوة إلى الإسلام الهلامي - إن صح التعبير - وهو تمسك كل ناظر فيه، بما خطر في ذهنه من أفكار وآراء وأحكام.

المبحث السادس: استخدام المنهج التاريخي العلمي في التفسير

قدم محمد شحرور قراءة معاصرة للنص القرآني من منطلق رؤية فلسفية للمعرفة، واستخدام المنهج التاريخي العلمي في بحث الخصائص البنيوية للغة العربية على ضوء ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة. وذلك بهدف إصلاح الخلل المنهجي الذي يعوق الفكر الإسلامي عن الفهم الموضوعي للنص القرآني. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدتها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى الباحث أن هناك خللاً منهجياً في التعاطي مع النص القرآني؛ مما أبعد الفكر الإسلامي عن الموضوعية في الفهم وسوء التطبيق. وتتجلى مظاهر الخلل المدعى في الصور الآتية:

- ١- عدم الالتزام بتطبيق المنهج العلمي على آيات الكتاب.
 - ٢- الانطلاق من أحكام مسبقة متحيزة للإسلام.
 - ٣- عدم التفاعل الإيجابي مع الفلسفات التي أبدعها الفكر الإنساني.
 - ٤- غياب نظرية إسلامية في المعرفة تمكن الباحث من التفكير العلمي الموضوعي، وترشده إلى التعامل مع الفكر الإنساني بصرف النظر عن عقيدته.
 - ٥- الفشل في إيجاد حل للأزمة الفقهية المعاصرة^(١).
- من هنا تأتي محاولة محمد شحرور لإعادة فهم النص القرآني، انطلاقاً من رؤية فلسفية تقوم على المرتكزات الآتية:
- أ- أن العالم المادي المحسوس هو المصدر الوحيد للمعرفة.
 - ب- انطلاق المعرفة العقلية من المحسوسات لبناء المعرفة النظرية المجردة، ولا قيمة لمعرفة إشرافية إلهامية.

(١) محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ط٢ (مصر: دار سينا للنشر، ودار الأهالي، ١٩٩٢م)، ج ١، ص ٣٠.

ج- أن جميع ما في الكون مادي، يمكن للعقل إدراكه.

د- أن عالم الغيب مادي كعالم الشهادة.

هـ- أن ما ورد في القرآن الكريم لا يتناقض مع الفلسفة. والراسخون في العلم (علماء الطبيعة) هم المكلفون بتأويله حتى يتطابق مع البراهين العلمية.

و- تبني النظرية العلمية القائلة بظهور الكون إثر انفجار هائل، وأن انفجاراً مماثلاً سيؤدي حتماً إلى هلاك الكون وتغيير طبيعة مادته^(١).

وتتمثل أسس الدراسة في الآتي:

١- المسح العام لخصائص اللسان العربي، باستخدام المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي، الذي بلوره الإمامان: ابن جني، وعبد القاهر الجرجاني. واستناداً إلى الشعر الجاهلي، وآخر نتائج علوم اللسانيات الحديثة وفي مقدمتها أن جميع الألسن الإنسانية لا تحتوي خاصية الترادف، حيث إن الكلمة الواحدة إما أن تهلك عبر التطور التاريخي، أو تحمل معنى جديداً يضاف إلى المعنى الأول. ومن ثم فقد تم الاعتماد - أساساً - على معجم مقاييس اللغة لابن فارس، والاستئناس بالمعاجم الأخرى.

٢- صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان. لذا يجب الانطلاق من فرضية أن الكتاب تنزل علينا، وأنه جاء لجيلنا.

٣- قابلية كل ما ورد في الكتاب للفهم على نحو يقتضيه العقل؛ نظراً للتلازم بين اللغة والتفكير، ولأن الكتاب جاء بصيغة قابلة للفهم الإنساني. مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا الفهم تاريخي، ونسبي، ومرحلي.

٤- عدم وجود تناقض بين الوحي والعقل، ولا بين الوحي والحقيقة (صدق الخبر، ومعقولية التشريع).

٥- احترام عقل القارئ^(٢).

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٤.

وبتطبيق المنهجية الجديدة المقترحة، توصل الباحث إلى تفسيرات غريبة مجافية للسياق القرآني، ومفاهيم جديدة هادمة للمفاهيم الإسلامية. وسأكتفي ببيان أثر هذه القراءة المعاصرة على الفقه الإسلامي الذي قصد محمد شحرور اختراق مفاهيمه وأحكامه، حيث يقول: «فإذا أردنا أن نخرق الفقه الإسلامي، وجب علينا إعطاء البديل. وهذا ما فعلناه في هذا الكتاب؛ حيث طرحنا منهجاً جديداً في الفقه الإسلامي، وطبقناه على أحكام المرأة، فنتجت لدينا أحكام لم تكن عند الفقهاء كلهم. ولكننا لم نستطع القيام بهذا العمل إلا بعد صياغة نظرية أصيلة في المعرفة الإنسانية (جدل الإنسان) منطلقة من القرآن الكريم؛ إذ إن المنطلق الفلسفي ينتج عنه بالضرورة الحل الفقهي»^(١). وللتعرف تفصيلاً على الكيفية التي تمت بها هذه العملية الاختراقية، نعرض البدائل المقترحة، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: نظرية الحدود في التشريع والعبادات

تقوم هذه النظرية على فكرة اجتماع النقيضين وتصارعهما، فيما قدمه الدين الإسلامي من مبادئ ومفاهيم وقواعد في شتى مجالات الحياة. وأن تحقيق مبدأ صلاحية رسالته لكل زمان ومكان متوقف على فهم صفتين أساسيتين متناقضتين اختص بهما الإسلام، وهما: الاستقامة والحنيفية؛ حيث يكمن فيهما جدل التشريع وتطوره. يقول الباحث: «إن تلك الخاصية هي بناء الدين الإسلامي عقيدة، وتشريعاً، وحكماً، وعلماً، على نقيضين لا ينفكان في حركة جدلية، تفرزها المتناقضات الداخلية للحياة الإنسانية في مجال الفلسفة، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد. وهذان النقيضان هما: الحنيفية والصراط»^(٢).

وقد استدل على سلامة فكرته، بأن صفة الاستقامة جاءت في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الفاتحة: ٦)، ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٦١)، ﴿وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الصافات: ١١٨). أما صفة الحنيفية فقد وردت في قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٤٦.

وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ (الأنعام: ٧٩)، ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيُّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

ويرى أن كلمة: «حنيفية» اشتقت في اللسان العربي من «حنف» الذي يعني الميل والانحراف. أما كلمة: «مستقيم» فهي مشتقة من «قوم» أي: جماعة، أو من «قوم»، قام بمعنى الانتصاب والاستقامة. وهما معنيان متضادان، جمعهما القرآن في آية واحدة للدلالة على أن قوة الدين الإسلامي تكمن في استقامته وحنيفيته معاً. ومن هذين النقيضين تولدت مئات الملايين من الاحتمالات في التشريع والسلوك الإنساني، بحيث تستوعب شتى مجالات الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان.

إن صفة الحنيفة - كما يتصورها الباحث - طبيعة فطرية تتسجم مع وجود الإنسان وفطرته، إذ تبدو جلية في التشريع، والطبائع، والعادات، والتقاليد، التي أطلق عليها اسم (المتغيرات). نظرا لدوام تحركها وميلها عن الخط المستقيم الذي ترسمه اليوم، لتتحول وتتحرف عنه غداً.

ومن ثم يحتاج الإنسان إلى ثوابت في حياته، تشكل علاقة جدلية والمتغيرات. مع ملاحظة أن الصراط المستقيم لا يلغي المتغيرات الحنيفية، بل يشكل علاقة جدلية معها. وهنا يمكن التفاعل الجدلي بين الثابت والمتحول في الدين الإسلامي^(١).

ولإثبات فكرته فيما يتعلق بالحدود، استعان بالتوابع المستمرة في الرياضيات، وذلك ببيان علاقة التوابع بمتحول أو متحولين؛ حيث جعل الحنيف هو المنحني نقيض المستقيم، وعدد الحالات التي يأخذها التابع المنحني، ونهاياتها العظمى والصغرى، وحدوده العليا الموجبة، والدنيا السالبة. وخلص إلى أن التشريع الإسلامي يحمل خاصيتي الانحناء والاستقامة معاً، وأنه مبني على مبدأ النهايات أو الحدود المستقيمة^(٢).

وبتطبيق نظرية الحدود، توصل إلى أحكام جديدة، منها:

- ١- جواز التعامل بالربا، بشرط ألا يزيد على ضعف مبلغ الدين؛ لأن الله - تعالى - في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ مَصْرَفًا وَتَأْكُلُوا بَيْنَكُمْ مَصْرَفًا﴾ (آل عمران: ١٣٠)، قد وضع سقفاً للفائدة يقبل الوصول إليه دون تجاوزه^(٣).

(١) انظر: الكتاب والقرآن، ج ١، ص ٤٤٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٤٩.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٧٠.

٢- جواز الزيادة على العدد المحدد لمحرمات النكاح الوارد ذكرهن في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ٢٢﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِّنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّكَ اللَّهُ كَانَ عَفُورًا رَّحِيمًا ٢٣﴾ (النساء: ٢٢- ٢٣). وذلك لأنه يمثل الحد الأدنى الذي لا يجوز تجاوزه نقصاناً، أما زيادة فيجوز لأسباب صحية أو اقتصادية. وعليه، يمكن إصدار تشريع يمنع الزواج من بنات العم والعمة والخال والخالة لسبب من الأسباب السابق ذكرها^(١).

٣- جواز معاقبة السارق بأي عقوبة، بشرط عدم الزيادة على قطع اليد؛ لأنه حد أعلى لا يجوز تجاوزه صعوداً، ولكن يمكن الانحراف عنه هبوطاً في السرقات التي لا تستوجب القطع. وللمجتهد تحديد العقوبة بما يتناسب مع طبيعة الفعل وخطورته على الفرد والمجتمع^(٢).

ثانياً: مبادئ التشريع الإسلامي وشروطه

التشريع الإسلامي في منظور القراءة المعاصرة هو: «تشريع مدني إنساني ضمن حدود الله؛ حيث إنه في بعض الحالات يمكن أن يقف على الحدود، وفي معظم الحالات ضمن الحدود. لذا فهو تشريع حنفي - أي متطور - يتناسب مع رغبات الناس، ودرجات تطورهم التاريخي، والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، ويقر بأعراف الناس»^(٣). ومنطلق هذا التصور أنه باكتمال أحكام الدين الإسلامي وخاتميته، الذي نصت عليه الآية الكريمة: ﴿أَيُّومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٢٥﴾ (المائدة: ٣) قد نضجت

(١) انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٥٤.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٥٥.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٨٠.

قدرة الإنسان في التعامل مع قوانين الطبيعة، واستنتاجها من القرآن أو من خارجه، وكذا قدرته على التشريع. فاكتملت بذلك خلافته لله على الأرض، «فصار رباً للطبيعة بسيطرته على قوانينها، وصار إلهاً في الأرض لقدرته على التشريع»^(١).

أما مصطلح التشريع الإسلامي، فلا أساس له من الصحة - في رأي الباحث - لأن الدين مدني بحث؛ حيث يقول: «إنه مصطلح خاطئ ووهمي، فلا يوجد شيء اسمه التشريع الإسلامي، والإسلام مبني على الحدود، وهو دين مدني بحث»^(٢). وقد قام شحورر بتحديد المفاهيم الخاصة بمبادئ التشريع الإسلامي، وكذا الشروط التي يجب أن تتوافر فيه لكي يكون تشريعاً معاصراً.

أ- مبادئ التشريع الإسلامي:

يقوم التشريع الإسلامي في منظور القراءة المعاصرة على أربعة مبادئ، هي: الكتاب، والسنة، والقياس، والإجماع.

١- الكتاب: يعني به: «مجموعة المواضيع التي أوحيت من الله - تعالى - إلى النبي ﷺ في النص والمحتوى»^(٣). وقد استفيد هذا المفهوم من المعنى اللغوي للكتاب. فهو من فعل «كتب» الذي يدل في اللسان العربي على جمع أشياء لإخراج معنى مفيد، أو إخراج موضوع ذي معنى متكامل. وعكسه «بتك» حيث يتعكس الفعلان من الناحية الصوتية والدلالية^(٤).

ويقسم الكتاب الذي يؤلف كل آيات المصحف إلى كتابين رئيسين:

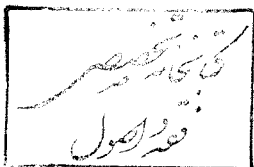
كتاب الرسالة وكتاب النبوة؛ وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢) ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ٧). فكتاب الرسالة، هو الذي يتعلق بالسلوك من عبادات، وتشريع، وأخلاق. وتمثله الآيات المحكمات التي سميت «أم الكتاب».

(١) انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٨٠.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٧٢.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٢.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٥١.



وأما كتاب النبوة، فهو الذي يتعلق بقوانين الكون، والخلق، والموت... وتمثله الآيات المتشابهات، وهي: «القرآن العظيم» و«السبع المثاني». إضافة إلى آيات لا محكمات ولا متشابهات، أطلق عليها «تفصيل الكتاب»^(١).

وقد اكتفت القراءة المعاصرة بعد أم الكتاب - دون غيرها - أحد مبادئ التشريع الإسلامي. وذلك لأن رسالة محمد ﷺ منحصرة فيها. حيث يقول الباحث: «إن الرسالة مقصورة على أم الكتاب ومحصورة بها، أي على الآيات المحكمات التي توزعت مواضيع وأحكاما في شتى أنحاء القرآن»^(٢).

ويندرج تحت مفهوم «أم الكتاب» الفروع الآتية:

- ١- الحدود بما في ذلك العبادات.
- ٢- الفرقان العام والخاص (الوصايا).
- ٣- الأحكام المرحلية.
- ٤- الأحكام الظرفية.
- ٥- التعليمات العامة (وهي التي جاءت تحت بند: يا أيها النبي).
- ٦- التعليمات الخاصة (وتتعلق بزوجات النبي ﷺ).
- ٧- الممنوعات (الخمر، والميسر...) ^(٣).

هذا مع التنبيه إلى أن التعليمات لا تدخل ضمن الأحكام الشرعية، وأن الممنوعات تخضع للاجتهاد، كما أن الالتزام بالأحكام التي تضمنتها آيات أم الكتاب، قد يكون طاعة متصلة أو طاعة منفصلة؛ فالطاعة المتصلة يدل عليها قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (١٣٢) ﴿آل عمران: ١٣٢﴾، والطاعة المنفصلة يدل عليها

(١) انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٤.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٥.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ١١٢.

قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (المائدة: ٩٢). وعليه، فحيثما يأتي الأمر بطاعة الرسول ﷺ متصلاً مع طاعة الله، دون تكرار الفعل تتدرج الآية ضمن الحدود، والعبادات، والأخلاق. ويكون الإلزام بها مستمراً دون انقطاع. وحيثما يأتي الأمر منفصلاً عن طاعة الله، تنضوي الآية تحت التشريع الخاص، والحياة المرحلية للرسول ﷺ. وبالتالي تفقد طاعته صفة الإلزام بعد وفاته^(١).

٢- السنة: تعني عنده: «منهج تطبيق أم الكتاب بيسر وسهولة، دون الخروج عن حدود الله في أمر الحدود، أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة؛ وهو الزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الأحكام»^(٢). ويقسم السنة إلى سنة الرسالة، وسنة النبوة؛ ففي الأولى يرى فصل الأحاديث المتعلقة بالحدود، والعبادات والأخلاق؛ فالطاعة فيها مندمجة مع طاعة الله دون تفريق عن بقية الأحاديث المتعلقة بالسلوكيات العامة والاجتماع؛ فطاعة الرسول ﷺ فيها منفصلة عن طاعة الله. ومن ثم فهي غير ملزمة لأحد؛ لاندراجها تحت أحاديث التشريع الخاصة، والأسئلة والأجوبة التي طرحت على الرسول ﷺ خلال حياته^(٣). أما سنة النبوة، فهي اجتهاد النبي ﷺ في تطبيق أحكام الكتاب، من حدود وعبادات وأخلاق. وهنا، يجب الاقتداء بمسلكه؛ لأنه هو الذي وضع مبدأ الحركة بين الحدود^(٤).

٣- القياس: يعني به: «قياس الشاهد على الشاهد، وذلك بالاعتماد على البيانات المادية الموضوعية، والناس الأحياء»^(٥). أما القياس الشرعي، فلا فائدة فيه؛ لأنه قياس شاهد على غائب؛ حيث يقول: «إن القياس الشرعي

(١) انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٥٠.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٤٩.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٥٢.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٥٣، ٥٨٣.

(٥) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٨٣.

هو قياس الشاهد على الغائب، وهو قياس باطل ومجحف، فلا يصح أن نقيس أي مجتمع معاصر على المجتمع الذي عاش فيه النبي ﷺ وإلا فإننا نقع في الوهم»^(١).

٤- الإجماع: المراد به: «إجماع أكثرية الناس على قبول التشريع المقترح بشأنهم»^(٢). وكذا «المجالس التشريعية، وحرية التعبير عن الرأي ضمن الحدود»^(٣). أما المفهوم الموروث للإجماع، فقد عده الباحث مفهوماً وهمياً؛ لأنه - في ظنه - تعبير عما أجمع عليه السلف أو جمهور الفقهاء. ويرى أن الاستفادة من المذاهب الفقهية تكون بانتقاء ما يناسبنا من الآراء، بصرف النظر عن أصحابها؛ حيث يقول: «إن المفهوم الموروث بأن الإجماع هو ما أجمع عليه السلف أو جمهور الفقهاء، هو مفهوم وهمي، فقد أجمع هؤلاء العلماء على أمور تخص الناس في حياتهم وضمن مشاكلهم الخاصة بها، وليس لنا علاقة بهم. وأرى أن المذاهب الفقهية الموروثة، إذا كان فيها أمور تناسبنا حالياً، أخذناها بغض النظر عن مؤلفها، وإذا وجدناها لا تناسب مع ظروفنا، تركناها دون حرج»^(٤).

ب- شروط التشريع الإسلامي:

لكي يكون التشريع الإسلامي معاصراً لا بد من توافر الشروط الآتية:

- ١- فهم اللسان العربي على أنه خالٍ من المترادفات، وأن أي نص لغوي من الكتاب أو من خارجه، لا يفهم إلا على نحو يقتضيه العقل.
- ٢- استيعاب الأرضية العلمية، والقوانين الاقتصادية، والاجتماعية، والتربوية، عند وضع التشريع.
- ٣- الاستعانة بعلماء الطبيعة في وضع التشريع.

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٨١.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٨٢.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٨٣.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٨٢.

- ٤- القول بنسبية الحديث النبوي الشريف، وعدم التقيد بأي مذهب فقهي.
- ٥- قياس الشاهد على الشاهد، وإذا تغيرت الظروف يعاد النظر في الأحكام.
- ٦- جعل الأعراف الناتجة عن العلاقات الاقتصادية والإنتاجية والبيئية هي الموجه للتشريع.
- ٧- جعل الحرية والإباحة أساس التشريع الإسلامي واعتقاد أن الدين الإسلامي حنيف. ومن ثم فإن أي تشريع يعرقل مسيرة التقدم يجب الميل عنه^(١).

ثالثاً: النموذج الجديد لفقه المرأة

انطلاقاً من فكرة جدلية الاستقامة والحنيفية، والفرق بين آيات الحدود والتعليمات، عرض محمد شحرور نموذجاً للفقه الجديد في دراسة موضوع المرأة في الإسلام، حاول من خلاله رفع الظلم عنها، وفك القيود التي تكبلها، وإعادة الاعتبار لها في المجتمع. حيث يقول: «إن تعدد الزوجات، والجور في الميراث، ومهانة الصداق والمهر، وتحظير العمل الاجتماعي، والزواج والطلاق، ورفض الاشتراك في وضع التشريع، وممارسة العمل السياسي، والعلاقة القانونية مع الرجل، واللباس الذي فرض عليها. جميعاً سلاسل وأغلال أفقدت المرأة مواهب الإبداع والمبادرة، وفرضت عليها أن تكون عضواً متفرجاً غير مشارك»^(٢).

وقد أورد الباحث أمثلة تطبيقية لفقه الجديد، الذي توصل إليه من خلال قراءته المعاصرة للآيات الخاصة بتعدد الزوجات، والميراث، ولباس المرأة.

أ- تعدد الزوجات:

ينطلق في تصور هذه المسألة من حيث إن آية التعدد تدرج عنده ضمن الحدود. وذلك لأنها وضعت حدود الكم والكيف على نحو يجعلها شاملة للجوانب التاريخية، ولأنبل النواحي الإنسانية. من هنا جاء فهمه للآية الكريمة على النحو الآتي:

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٨٣.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٩٢.

إن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ وَلِلَّتِ وَلَدَتْكُمْ وَأَنْتُمْ وَلَدْتُمُوهُنَّ مِثْلَىٰ بَنِيكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (النساء: ٣). تضمن فعلين أساسيين، هما: قسط، وعدل. ولكل منهما معنيان متضادان؛ حيث إن كلمة: «قسط» جاءت بمعنى العدل في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: ٩)، ووردت بمعنى الظلم والجور في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْفَاسِقُونَ فَكَأَنَّهُمْ لِبُغْهِمْ حَطَبًا﴾ (الجن: ١٥) وكلمة: «عدل» جاءت بمعنى الاستواء، كما جاءت بمعنى الاعوجاج، وقد جاءت الآية الثالثة من سورة النساء معطوفة على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَدَّلُوا بِالْخَيْرِ بِالْأَلْوَنِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ (النساء: ٢). وهذا يدل على أن كلمة اليتامى في هذه الآية لها نفس المعنى والمبنى لكلمة اليتامى في الآية الثانية. لذا يجب فهم التعدد على أنه في الأرامل ذوات الأيتام، أي أن يكون اليتامى مع أمهاتهم ضمن مسئولية الزوج، التي توجب عليه تربيتهم وتزويجهم بعد البلوغ، وإدارة أموالهم وأدائها إليهم، وعدم الإسراف في الإنفاق منها؛ لقوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (النساء: ٦).

أما الاختصار على واحدة عند الخوف من عدم تحقيق العدل، فالمراد به العدل في المعاملة بين أبنائه ویتامی أبناء الأرامل؛ وهذا المعنى يقتضي وجود معنى متجانس معه في عبارة: ﴿ذَلِكَ أَذَىٰ أَتَىٰ النَّفْسَ الْكَافِرَةَ﴾؛ إذا خشي من حصول الجور على الیتامی من أبناء الأرامل، عندما يقعون تحت سلطة زوج الأم، المتزوج من أخرى وله أولاد منها. فعندئذ قد يدفعه كثرة العيال إلى التفرقة في المعاملة.

وقد يسر الله - تعالى - الزواج من الأرامل ذوات الولد، بإعفاء المتزوج بهن من الصداق بشرط رعاية أولادهن لقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَىٰ النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَرَغِبْنَ أَنْ يَنْكِحَهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّبَا أَلَّذِينَ تَقْتُلُونَ فِي الْقِتْلَةِ وَمَا تَقُولُونَ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ (النساء: ١٢٧). كما أعفاه من الالتزام بتحقيق العدل فيما بين زوجاته الأرامل، وفيما

بينهن وبين غير الأرامل، لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ۝﴾ (النساء: ١٢٩).

والحاصل أن مفهوم تعدد الزوجات في منظور القراءة المعاصرة يعني: جمع الرجل بين أربعة نساء من حيث حدود الكم. أما من حيث حدود الكيف، فالأولى ثيب أو بكر، والأخريات أرامل ذوات أيتام، يأخذهن الزوج بين الزوجة الأولى والزوجات الأخريات، ولا صداق للزوجة الأرملة^(١).

ب۔ المیراث:

[illegible]

للحدود، بل بقينا ضمنها^(١). وعليه، فإن الحد الأعلى للذكر والحد الأدنى للأنثى، لا يجوز المساس بهما عند عدم مساهمة المرأة في تحمل المسؤولية المالية للأسرة. أما في حال مشاركتها، فإنه يحق لنا - بموجب الاجتهاد - التقريب بين الحدين حتى التساوي، أو أكثر بحسب نسبة العبء الاقتصادي الذي يتحمله كل منهما^(٢).

ج- لباس المرأة المسلمة:

بتطبيق النظرية الحدودية على قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَثْبَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٣١).

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ آدَبٌ أَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذَنَنَّ وَكَاتَ اللَّهُ عَفْوَاً رَحِيماً﴾ (الأحزاب: ٥٩). جعل الباحث لباس المرأة المسلمة يتراوح بين حدين:

١- الحد الأعلى (حد الرسول ﷺ): ويتحقق بتغطية جميع الجسم ما عدا الوجه والكفين. لكن هذا الحد يستبعد تماماً؛ لأن الآية التي وردت فيه من التعليمات خاصة بالنبي ﷺ) وليست تشريعاً.

٢- الحد الأدنى (حد الله تعالى): ويتحقق بتغطية الجيوب المخفية فقط. بمعنى أن الحد الأدنى للباس المرأة - أمام غير المحارم - هو اللباس الداخلي.

وقد توصل الباحث إلى وضع الحد الأدنى للباس المرأة المسلمة، الذي تستطيع الظهور به عارية أمام المحارم، وشبه عارية أمام بقية الناس دون أن تكون مخالفة للشرع. وهذا، من خلال إعادة تفسير معنى الزينة وحدودها على نحو غير مسبوق.

(١) انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٤٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٠٢.

حيث قسم الزينة إلى ثلاثة أنواع: زينة الأشياء، والزينة المكانية، والزينة الشئية والمكانية. ويعد جسد المرأة كله من قبيل الزينة المكانية، وهو قسمان: أحدهما ظاهر بالخلق. ويتمثل في: الرأس، والظهر، والبطن، والرجلين، واليدين. والثاني: غير ظاهر بالخلق. وهو: الجيوب. والجيوب من فعل «جيب» كقولنا: جبت القميص، أي: قورت جيبه، وجيبته أي: جعلت له جيبياً. والجيوب هوفتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة؛ لأن الأساس في جيب هو فعل «جوب» في اللسان العربي له أصل واحد، وهو الخرق في الشيء. وعليه، فإن الجيوب في المرأة لها طبقتان مع خرق، وهي: ما بين الثديين وتحتهما، وتحت الإبطين، والفرج، والإليتين. فهذه كلها جيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها. لكن يجوز لها الظهور عارية تماماً أمام الزوج، والأب، ووالد الزوج، والابن، وابن الزوج، والأخ، وابن الأخ، وابن الأخت - إذا حصل ذلك عرضاً - ولا يجوز منعها بحجة الحرام، بل من باب العيب والحياء^(١).

المطلب الثاني: النقد

إن الأفكار التي تم بسطها هي جزء من دراسة ضخمة استغرقت عشرين عاماً^(٢). بذل الباحث خلالها جهداً كبيراً في تأويل آيات قرآنية وفق الأيديولوجية الماركسية، وذلك باستخدام منهج لغوي جديد في الفهم والتأويل، اقتنص عناصره الأساسية من نظرية النظم عند أبي علي الفارسي، ومن بعض النتائج التي توصلت إليها اللسانيات الحديثة فيما يتعلق بالبنية؛ بحيث يستطيع تبرير الخلفية الفلسفية التي مثلت - في الحقيقة - المحور الأساس لهذه الدراسة؛ إذ سعى الباحث من خلالها إلى إضفاء الشرعية على الفلسفة الماركسية. وذلك، بتطويع آيات القرآن الكريم التي حولها بموجب منهجه المبتكر إلى حواشٍ ماركسية، تنطق بنفي الله ﷻ ذاته. ومن ثم، فإن هذه المحاولة التجديدية تواجهها مؤاخذات عديدة، وجذرية:

- ١ - الانطلاق من أفكار مسبقة؛ الأمر الذي أوقع الباحث في تناقض صارخ مع نفسه؛ حيث إنه عاب على غيره تحيزه للإسلام، فإذا هو متلبس بمبادئ الفلسفة الماركسية وقوانينها، مخلص في سعيه لإكسابها المشروعية من خلال تأويله

(١) انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٥٠ - ٥٥٦.

(٢) انظر: مقدمة الكتاب والقرآن.

الأيدولوجي للآيات القرآنية. لقد حول كل شيء إلى حلبة صراع للمتناقضات والأضداد، بما في ذلك اللغة، وآيات القرآن الكريم التي رأى فيها تعبيراً عن قوانين الجدال الديالكتيكي، مما أبعد الدراسة عن الموضوعية، وجعل منها قراءة في أيدولوجية الباحث، لا محاولة تجديدية لفهم القرآن وتأويله. كما أثرت الأفكار المسبقة على النتائج المتوصل إليها، فبدت نشازاً صارخاً لا يمت إلى الإسلام بأدنى صلة. وهذا ما حمل بعض نقاد الدراسة على وصف الباحث، بقوله: «لقد بدا عائداً لتوه من الغرب وتحت إبطه القراءة المعاصرة التي أبقت على ألفاظ القرآن الكريم وتراكيبه، من حيث هي ألفاظ وتراكيب وصور على الورق، وحقنها بمواد فكرية جديدة، وما زال بها استنطاقاً واستنزافاً حتى قولها بما قال. فإذا نحن وإياه أمام قرآن من نوع جديد»^(١).

٢- الاستناد على منطلق فلسفي يتعارض جذرياً مع النظام المعرفي الإسلامي. ويظهر ذلك في اعتماده الواقع المادي المحسوس مصدراً وحيداً للمعرفة واستبعاد الوحي. إضافة إلى تضخيم دور العقل في إدراك الحقائق الكونية، وفهم النص دون قيد أو شرط، وإنكار الغيب وفق التصور الإسلامي. إن هذا المنطلق الذي أسس الباحث عليه بناءه كافٍ وحده لتقويض القراءة المعاصرة، التي أجحفت بتطبيقها مناهج وضعية - أعدت لفهم النص البشري - على النص الإلهي المعجز.

٣- اعتماد الانتقائية - منهجاً وتطبيقاً - مما يؤكد توجيه الأفكار المسبقة لمسار الدراسة؛ فعلى مستوى المنهج لم يأخذ من نظرية النظم عند أبي علي الفارسي، ومن نتائج اللسانيات الحديثة سوى نفي الترادف، وأن العطف لا يكون إلا بين المتغايرات، وأغفل أن تلك النظرية أكدت على فكرة السياق التي تعني أن المفردة لا تأخذ دلالتها الحقيقية وامتيازها إلا في سياقها الذي تتفاعل فيه مع بنى التراكيب، ولا قيمة لها خارج هذا السياق^(٢). كما أنه تناسى -

(١) أحمد عمران، القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، ط١ (بيروت: دار النفائس، ١٤١٥ هـ،

١٩٩٥ م)، ص ٣٢.

(٢) ماهر المنجد، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن: دراسة نقدية، ط١ (بيروت: دار الفكر

المعاصر، ١٩٩٤ م)، ص ٨٨.

وربما جهل - أن أشهر المدارس اللسانية المعاصرة تعمل بمفهوم السياق؛ حيث إن المدرسة الوظيفية ترى أن «الكلمات الوظيفية تتميز عن المورفيمات المعجمية؛ لأنها مورفيمات غير مستقلة، ولا تكتسب معناها إلا بالنسبة للبنية النحوية التي تدخل فيها، ويطلق عليها أيضاً المؤثرات البنيوية أو الكلمات الفارغة أو هي بالأحرى أدوات»^(١). وقد توسع كل من «فيرث» و«ستيفن أولمان» في مفهوم السياق، بحيث لا يقتصر على الكلمات والجمل السابقة واللاحقة، بل يمتد إلى الكتاب كله، أو القطعة كلها، وأنه لا بد أن يشمل كل ما يتصل بالكلمة من الظروف والملايسات، والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام^(٢). ويرى «برون» و«يول» أنه كلما توافر للمتلقى معلومات من هذه المكونات: المتكلم، والمخاطب، والرسالة، والزمان، والمكان، ونوع الرسالة، تكون أمامه خطوط قوية لفهم الرسالة وتأويلها^(٣).

أما على مستوى التطبيق، فإن عدد الآيات التي تم عرضها في الكتاب كله لم تتعد (٢٠٠ آية) من مجموع (٦٢٣٦ آية)، ومرجع ذلك أن القراءة المعاصرة، قد انتقلت - بعناية - تأويل الآيات التي يتحقق من خلالها خدمة الأيديولوجية الماركسية. وبالنسبة للفقهاء الإسلاميين، فإنه اختزل في مسائل الربا، والحدود الشرعية، والميراث، وتعدد الزوجات، ولباس المرأة المسلمة، وهي عين الموضوعات التي يحوم - دائماً - حولها الفكر العلماني، ويدعي الاجتهاد فيها تحت مظلة التجديد؛ بهدف التوصل إلى أحكام معدة سلفاً.

٤- نقل الحاكمية من الله ﷻ إلى الإنسان، وهذا أخطر منزلق سقطت فيه القراءة المعاصرة؛ حيث ادعت أن الله - تعالى - قد تنازل للإنسان عن سلطة

(١) محمد الحناش، البنيوية في اللسانيات، ط١ (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة،

١٤٠١هـ/١٩٨٠م)، ص ١٧٢.

(٢) طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، ط١ (الإسكندرية: الدار الجامعية، د.ت)، ص ٢١٤.

(٣) محمد الخطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، ط١ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م)، ص ٢٩٧.

التشريع، فتحول بموجب ذلك إلى إله في الأرض. إن هذه الفكرة الغربية عن التصور الإسلامي للإنسان والكون والحياة، تعني أن الحاكمية انتقلت من الخالق إلى المخلوق، ليكون له مطلق الحرية في وضع الأحكام وتغييرها متى شاء، وعلى النحو الذي يراه. من هنا يفهم مراد الباحث من وصف الدين الإسلامي بأنه دين مدني بحت وأن الشريعة الإسلامية وهم وفكر خاطئ، قاطعاً بذلك علاقة الأرض بالسماء، ومؤكداً ولاءه العتيد لأيدولوجيته الماركسية المنكرة لوجود الله، ولجميع الأديان. أما الآية الكريمة التي استند إليها لتأكيد دعواه، فليس فيها ولا في غيرها من الآيات ما يدل على المعنى الذي استخلصه؛ لأن السياق الذي جاءت فيه الآية يفيد أن الله - تعالى - لم يعلن تمام النعمة، وكمال الدين إلا بعد أن أنزل آخر آية في تشريع المحرمات. وهذه القبضة التشريعية المحكمة اختص بها رب العالمين، ولا ينازعه فيها مخلوق. وقد أجمعت الأمة قاطبة على أن الله - تعالى - هو الحاكم وحده، وأنه مصدر جميع الأحكام الشرعية.

٥- الافتقار إلى الأدوات المعرفية التي تؤهله للقيام بهذا النوع من الدراسة؛ فقد أثبت جهله بالتراث الأصولي، عند حديثه عن القياس والإجماع. مما يجعل استبعاده للمنهج الأصولي مبنياً على أحكام مسبقة، وليس على أساس علمي اتخذ بموجبه موقفاً. كما أنه ارتكب أخطاء تدل على عدم امتلاكه لأدوات البحث اللغوي، منها: فهمه «الجيوب» على النحو الذي ذكره، ظناً منه أن «الجيب» من مادة «جوب» أي ما عينه واو. في حين أنها من مادة «جيب» أي ما عينه ياء. واحترازاً من الوقوع في مثل هذا الوهم، نبه صاحب اللسان - تعليقاً - على «جيب القميص» بقوله: «فليس جوب من لفظ الجيب؛ لأنه من الواو، والجيب من الياء»^(١). وأكد على ذلك في مادة «جيب». فقال: «جبت من هذا الباب؛ لأنه عين جبت إنما هو جاب يجوب والجيب عينه ياء لقولهم جيوب»^(٢).

(١) ابن منظور، لسان العرب، «جوب».

(٢) المصدر نفسه، «جيب».

وكذا ما ذهب إليه الباحث من أن «قسط» تعني العدل والجور، وأن «عدل» تفيد الاستواء والاعوجاج، إلا أنه لم يصرح بأي المعنيين أخذ؛ هذا فضلاً عن أنه لم يتتبع الأصل اللغوي للفعلين اللذين ورد ذكرهما في الآية الثالثة من سورة النساء، وهما: «ألا تقسطوا» و«ألا تعدلوا». لكن بالنظر في المعجم اتضح أن كلمة «ألا تقسطوا»^(١) لا يمكن أن تحمل إلا على العدل؛ لأنها مأخوذة من فعل «أقسط» فهو مقسط أي عادل. والمقسط أحد أسماء الله الحسنى. أما إذا أريد به الجور، فيأتي من «قسط» ومصدره «القسوط»، واسم الفاعل منه «قاسط». مع ملاحظة أن في «العدل» لغتين: قسط وأقسط. وفي «الجور» لغة واحدة «قسط». وقد ورد استعمال المعنيين في القرآن الكريم. فمثال الأول، قوله تعالى: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسطِينَ﴾ (الحجرات: ٩).

ومثال الثاني، قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْقَسطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (الجن: ١٥). أما كلمة «ألا تعدلوا»، فلا يمكن أن ينصرف معناها لغير التسوية؛ وذلك لأن العدل ضد الجور. والعدل اسم من أسماء الله الحسنى، أي هو الذي لا يجور. ويأتي بمعنى التسوية والاستقامة، كما في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسَنُ مَاعَزًا رَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ (الذي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ) (الانفطار: ٦ - ٧). لكن إذا أريد استعمالها بمعنى «الاعوجاج» فلا بد من تعديتها بحرف الجر، فيقال: «عدل عن الشيء». أي: مال وتراجع عنه^(٢).

٦- بناء نظرية فقهية في الحدود على فهم خاطئ للسان العربي والرياضيات؛ ويظهر ذلك في زعمه أن «الحنيفية» من «حنف» وتعني: الميل، والانحراف، والتغير. لكن بالرجوع إلى المعاجم اتضح أن «الحنف» يعني الاستقامة. وإنما قيل الرجل المائل «أحنف» تفاؤلاً بالاستقامة^(٣). وهذا يؤكد أن صفة «الحنيف» التي وردت في الآيات - التي ساقها الباحث - ليست ضد الصراط المستقيم ولا تناقض الاستقامة حتى تتصارع معها، وفق قانون صراع الأضداد الماركسي. أما ما ذكره من أن الخط المستقيم نقيض للخط المائل أو المنحني، فغير صحيح؛ لأن كل خط يمثل حالة قائمة بذاتها؛ بمعنى أنه لا تناقض

(١) المصدر نفسه، «قسط».

(٢) لسان العرب، «عدل».

(٣) لسان العرب، تاج العروس، «حنيف».

ولا تضاد بينهما؛ فالمستقيم لا يتعكس إلا مع مستقيم، والمنحني لا يتعكس إلا مع منحني. وهذا التعاكس مبني على أن أحد المتعاكسين يحمل دائماً قيمة سالبة، وأن الآخر يحمل دائماً قيمة موجبة في الكون. إضافة إلى أن الرياضيات الحديثة أثبتت عدم وجود خط مستقيم حقيقي في الكون؛ فأَي مستقيم هو منحني^(١).

٧- اعتماد أسلوب جديد في فهم النصوص وتأويلها، يتعارض جذرياً مع المنهج الأصولي، وتتلخص خصائص مسلكه الفريد في الآتي:

أ- تغيي تبرير الواقع النسبي بلي النصوص؛ حيث طبق نظريته المتهاففة في الحدود على الآيات المتعلقة بالربا، وحد السرقة، ونصيب المرأة من الميراث، فأباح الربا بشرط ألا يزيد على ضعف مبلغ الدين، متجاهلاً الآيات التي دلت على تحريم الربا مطلقاً في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْطِئُ الشَّطْلَنُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (٢٧٥) يَمْحُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الضَّكَاةَ ﴿ (البقرة: ٢٧٥ - ٢٧٦). وأجاز الاجتهاد في تحديد عقوبة السرقة بما يحقق مصلحة المجتمع، فجعل الظروف الاجتماعية والاقتصادية، هي المتحكم في تحديد نصيب المرأة من الميراث.

ب- اختراع دلالات جديدة من غير نقل ولا تتبع؛ حيث إنه لم يتخرج في وضع معانٍ لغوية إزاء بعض ألفاظ القرآن، متجاوزاً بذلك جميع المعاجم اللغوية في مقدمتها «المقاييس» لابن فارس، غير ملتفت إلى التفاسير المعتمدة، متجاهلاً القاعدة اللغوية القائلة: «الاستعمال من صفات المتكلم والحمل من صفات السامع، والوضع قبلهما». فقد أجاز لنفسه فهم اللفظ القرآني على النحو الذي يسمح له بتقرير أفكاره المسبقة. ومن أمثلة ذلك فهمه للزينة، والحنيفية، والجيوب.

٨- العبث بالمصطلحات الشرعية؛ لاعتقاده أن المفاهيم لا بد أن تخضع للتجديد المستمر بما يتلاءم والمناخ الاجتماعي الذي يحيط بها؛ حيث يقول: «إن

(١) ماهر المنجد، الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، ص ١٥٩.

كل ثورة فكرية تبدأ من تحرير المفاهيم من سياقاتها الماضية، ودمجها في سياقات وإشكاليات جديدة، فتتخلص من مدلولاتها السابقة المرتبطة بخبرة زائلة، وتصبح مركز البلورة وتخزين خبرة جديدة. وليس هناك مفاهيم ثابتة المعنى وأبدية، فالمفاهيم تأخذ دلالاتها ومعاني جديدة ومتجددة حسب المناخ الاجتماعي المحيط بها^(١).

٩- غياب المنهج العلمي؛ حيث إن الباحث استخف بالعقول وسلك طريقاً أشبه بالخرافة. ويظهر ذلك فيما يلي:

أ- الوقوع في الاختزال؛ بسبب انطلاقه من أفكار مسبقة، وجهله بالتراث الأصولي والفقهية. مما أدى به إلى إصدار أحكام اعتباطية، لا تستند إلى أي أساس علمي. إضافة إلى أن الطريقة الانتقائية التي سلكها في البحث، أبعدته تماماً عن الموضوعية، وأسقطته في مصيدة التبريرية التي عابها على الآخرين.

ب- اعتماد أدوات غير مناسبة لموضوع البحث؛ وذلك لأن المنهج اللغوي على افتراض استخدامه بشكل صحيح، ليس كافياً وحده لفهم القرآن الكريم. أما اللسانيات الحديثة، فإنها رغم ما قدمته من إمكانات كبيرة لتحليل النص وفهمه، إلا أنها وضعت أساساً للتطبيق على النص البشري الذي أنتجته الثقافة الغربية. ومن ثم فإن الاستناد إلى منهجها أو نتائجها في فهم النص الإلهي المقدس، لا بد أن يراعى فيه خصائص النص القرآني، وبعده الأهم (المصدرية الإلهية) بكل ما يعنيه ذلك من استقلال تام عن أي ثقافة تاريخية، وإطلاقية أحكامه باعتبارها فوق تاريخية. لكن الملاحظ أن الباحث أغفل هذه المعطيات، فتوصل إلى نتائج شديدة الغرابة.

ج- مصادرة المتلقي عن طريق عرض آرائه الشخصية، باعتبارها حقائق علمية ثابتة. ومن أمثلة ذلك: الإشارة إلى أن ما ذهب إليه من القول بنفي الترادف،

وأن العطف لا يكون إلا بين المتغايرات، كان بناء على عملية مسح لخصائص اللسان العربي، والاطلاع على آخر ما توصلت إليه اللسانيات الحديثة. وفي هذا إحياء بأن ما اعتمده محل إجماع، وما على المتلقي إلا التسليم به، وعدم الاعتراض على نتائجه.

والواقع أن العلماء اختلفوا بشأن قضية نفي الترادف في اللغة العربية؛ حيث إن هناك من يثبت، وهو مذهب الأغلبية، ومن أشهر أنصاره: الرماني، والفارسي، وابن جني، والسيوطي، وغيرهم من الأصوليين والمناطقية^(١). وحتى الذين أنكروا الترادف لم يقولوا بالتغاير، بل قالوا: إن بين المترادفين فرقاً في الصفات. فقد ألف أبو هلال العسكري كتاباً أسماه: «الفروق اللغوية» عدد فيه مئات المزدوجات اللفظية، وكرر القول في كل منها: «الفرق بينهما هو في صفة كذا»^(٢). كما أن ما ذهب إليه الباحث من كون العطف لا يأتي إلا بين المتغايرات، لا يسلم له؛ لأن العطف بالواو ليس محصوراً بالمتغايرات، بل إنه يأتي لمطلق الجمع. وأما دعواه بشأن آخر ما توصلت إليه اللسانيات الحديثة فليس قطعياً؛ لأنه يبعد أن يكون المسح قد أجري لجميع الألسن الإنسانية التي يزيد عددها على عشرة آلاف لسان.

وبناء على ما تقدم، يمكن القول إن قراءة شحور للنص القرآني، تمثل نموذجاً يحمل الكثير من معاني الخيبة؛ حيث إنها احتكمت في حل الأزمة الفقهية المعاصرة إلى خطة تقوم على مبادئ الفلسفة الماركسية وقوانين الديالكتيك. وابتدعت منهجاً لغوياً يتعارض جملة وتفصيلاً مع القواعد، والضوابط التي تواضع عليها العلماء المسلمون، لفهم النص الشرعي وتأويله، فتوصلت بذلك إلى أفهام وأحكام تهدم الفقه الإسلامي وأصوله. ومن ثم فلا يمكن الاستفادة منها في قضية التجديد عندنا؛ نظراً لما يترتب عليها من آثار خطيرة، يمكن إجمالها في الآتي:

(١) أحمد أبوزيد، مقدمة الأصول الفكرية للبلاغة والإعجاز، ط ١ (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م)، ص ٤٢.

(٢) انظر: السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، (صيدا: المكتبة العصرية، د.ت)، ج ١، ص ٤٠٤.

أ- أنسنة الدين؛ وذلك بوضعه في مهب الأمزجة الفكرية والسياسية. إضافة إلى إنكار صفتي النبوة والرسالة في محمد ﷺ، وتصنيفه ضمن قادة الأمم والمصلحين.

ب- إلغاء النظام المعرفي الإسلامي الذي مثل الإطار المرجعي لدى العلماء المسلمين عبر العصور، وهذا النوع من التوجه لا يصدر إلا عن مغرض ومنكر لخصوصية الفكر الإسلامي، وحضارته التي تميز بها عن سائر الأمم.

ج- هدم الوضع اللغوي عن طريق جعل الوظيفة الأساسية للغة هي التلقي وليس الأداء، وهو مدخل خطير يفسح المجال لتحريف القرآن الكريم؛ لأن الأصل في اللغة أن تكون للأداء. أي إن على السامع أن يبحث عن مراد المتكلم؛ لوجعلناها للتلقي وتحررنا من قاعدة أن الوضع قبل الاستعمال والحمل معاً، سوف يكون للسامع مطلق الحرية في فهم ما يشاء من فهم، وحمل ما يشاء من ألفاظ على ما يشاء من المعاني، وهذا عين ما انتهجته الباطنية الملاحدة - قديماً - لتأويل القرآن الكريم بما يسقط التكليف عن البشر، أو يقر مجموعة من العقائد الباطلة المخالفة لما أجمعت عليه الأمة^(١).

د- الخروج جملة عن حد التكليف؛ نظراً لتلك الوجهة الغريبة التي نحاهما الباحث من نسبة الحاكمية للبشر، والقول بمفهوم التلقي، وقطع العلاقة بين الإنسان ومطلقات الوحي، والتميز بين آيات الطاعة المتصلة والمنفصلة. الأمر الذي سيترتب عنه نتيجتان حتميتان: إحداهما: تشريع الإنسان لنفسه، وطبقاً لهواه. وهو ما لمسنا آثاره في التطبيقات العلمانية التي أباحت الشذوذ، وتلاعبت بكل محرّمات الأديان من الزنى إلى الربا؛ بناء على ما رأته الهيئات التشريعية في التجربة الغربية. والثانية: عدم استقرار التشريع وعدم وجود نظام عام سابق عن الفكر القانوني، يوجهه ويرشده إلى هدف واضح، يعمل على بقاء المجتمعات. بل، وعلى بقاء النفس البشرية طبقاً لفطرتها وإمكانات بقائها في هذا الكون.

(١) انظر: علي جمعة، «اللغة وعاء حضاري وضرورة اجتماعية»، المسلم المعاصر، العدد ٨٠

(محرم ١٤١٦هـ/ مايو ١٩٩٦م): ص ٦.

والحاصل أن هذه المحاولة التجديدية من الدعاوى الهدامة، التي تقوض النظام الاجتماعي البشري، ونفس الإنسان في ذاته وفطرته التي فطره الله عليها. ولولا ما لاقت هذه الترهات من إعلام وإعلان، ولاكتها أسنة كثيرة حتى أصبحت أحداثاً لما تعرضت لها؛ لبشاعة ما تؤول إليه، وفضاعة ما يترتب على القول بها في دين الله تعالى.

الفصل الثالث: التجديد من خلال مسألة أو مبحث

المبحث الأول: الإتيان بأقوال جديدة في المسائل الأصولية

اتخذ مفهوم التجديد عند عبد الله بن الصديق الغماري معنى الاجتهاد في المسائل الأصولية، ويظهر ذلك فيما حرره من فوائد يرى أنه لم يسبق إليها. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

لقد أتى الباحث بأقوال جديدة فيما يتعلق بحجية دلالة الاقتران، وكذا بعض الأحكام الخاصة بالنسخ. وتفصيل ذلك فيما يأتي:

أولاً: حجية دلالة الاقتران

اشتهر بين العلماء أن دلالة الاقتران ليست بحجة^(١). أما عبد الله بن الصديق الغماري فقد فرق بين نوعين منها؛ أحدهما: اقتران أفعال متعاطفة مندرجة تحت أمر عام. والثاني: اقتران أمرين في نهى واحد. فبالنسبة للأول، لا خلاف في أنه ليس بحجة. أما الثاني، فحجة عند الغماري. حيث يقول: «فرقت بين دلالة الاقتران التي اشتهر بين العلماء أنها ليست بحجة، وجعلتها نوعين: نوع ليس بحجة باتفاق، وهو أن تقترن أفعال متعاطفة بـ: «أو» تكون داخلة تحت أمر عام، أو بالواو أيضاً. مثل: خمس من الفطرة... الحديث. فلا يدل ذكر الختان فيها على أن غيره واجب كالختان. فهذه الدلالة ضعيفة باتفاق. النوع الآخر: أن يقترن أمران في نهى. نحو: نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر. فهذه الدلالة حجة في تحريم المفتر مثل الخمر؛ لأنهما اندرجا تحت نهى يخصهما»^(٢).

وإيضاح ما تقدم أن الأشياء المتعاطفة إما أفعال، أو أوامر، أو نواهٍ، أو أوامر ونواهٍ. فالأفعال، كما في قوله ﷺ: (خمس من الفطرة...) المتقدم ذكره. والأوامر كما في

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٦، ص ٩٩.

(٢) سبيل التوفيق في ترجمة ابن الصديق، ط ٢ (القاهرة: د. ن. ١٩٩٠م)، ص ١٣٦.

(٣) رواه أحمد في المسند ٢/٢٣٩، والبخاري في صحيحه ٥/٢٢٠٩، ومسلم في صحيحه ١/٢٢١،

وأبو داود في سننه، ٤/٨٤، والترمذي في جامعه، ٥/٩١، والنسائي في سننه الكبرى،

٥/٤٠٦، وابن ماجه في سننه، ١/١٠٧، ومالك في الموطأ، ٢/٩٢١ من حديث أبي هريرة ؓ.

قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام: ١٤١). فالأكل جائز، وإيتاء الحق واجب. والنواهي كما في قوله ﷺ: (لا يسب أحدكم الدهر فإن الله هو الدهر، ولا يقولن أحدكم للجنب الكرم، فإن الكرم الرجل المسلم) ^(١).

فالنهي الثاني للكرهية قطعاً، والأول للتحريم إذا كان الساب يعتقد أن للدهر تأثيراً في الحوادث، بل يكفر بذلك؛ لأن الذي يصرف الدهر ويقلب الليل والنهار هو الله. والأوامر والنواهي كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ تَوَدَّأْتُمْ أَشْكُنَ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَّا مِنْهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٣٥)، فالأمر بالأكل للإباحة، والنهي عن الشجرة للتحريم. ومن الواضح أن حكم الأمثلة المذكورة مختلف، رغم الجمع بينها بالعطف في سياق الكلام، مما يعني أن مجرد عطف بعضهما على بعض لا ينهض دليلاً على تماثلها في الحكم؛ لأن دلالة الاقتران ضعيفة. أما بالنسبة لحديث: (نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر) ^(٢) فإن هنا أمرين: المسكر والمفتر اندرجا تحت نهي واحد، فوجب أن يتماثلا في مدلوله وهو التحريم ^(٣).

وقد ترتب على القول بحجية النوع الثاني من دلالة الاقتران، رد ما نقله النابلسي عن بعضهم، من أنه لا يعزr أكل الحشيش والبنج لعدم تحريمهما. ووصف القول بالضعف والشذوذ؛ لمخالفته ما تقرر عند أهل الحديث والأصوليين أنه إذا ورد النهي عن شيئين مقترنين، ثم نص على حكم النهي عن أحدهما من حرمة أو غيرها، أعطي الآخر ذلك الحكم بدليل اقترانهما في نهي واحد. وما دام قد تقرر تحريم المسكر بالكتاب والسنة والإجماع، فيجب أن يعطى المفتر حكمه بقرينة النهي عنهما بلفظ واحد ^(٤).

(١) رواه مسلم في صحيحه، ١٧٦٣/٤، وأبو داود في سننه، ٢٩٤/٤ من حديث أبي هريرة رضى الله عنه.

(٢) رواه أحمد في المسند، ٣٠٩/٦. وأبو داود في سننه، ٣٢٩/٣، والطبراني في الكبير، ٣٣٧/٢٣.

وابن أبي شيبة في مصنفه، ٦٧/٥، والبيهقي في سننه، ٢٩٦/٨ من حديث أم سلمة رضى الله عنها.

(٣) انظر: واضح البرهان على تحريم الخمر والحشيش في القرآن، د. ط (القاهرة: مكتبة

مدبولي، ١٩٧٢م)، ص ٩٣ - ٩٥.

(٤) سبيل التوفيق، ص ١٣٧ - ١٣٨.

ثانيًا: أحكام النسخ

تتمثل الفوائد التي حررها بالنسبة للنسخ فيما يأتي:

١- الأحكام التي يرد عليها النسخ، هي: الواجب، والحرام، والمباح، دون المندوب والمكروه.

٢- قد يحرم الشيء ويباح مرتين فأكثر، والواجب إذا نسخ لا يعود واجباً أبداً.

٣- إنكار نسخ التلاوة مطلقاً.

فبموجب الفائدة الأولى خطأ الغماري قولاً لبعض المالكية، زعم أن الركعتين بعد أذان المغرب وقبل الصلاة كانتا مشروعيتين ثم نسختا؛ حيث قال: «لأنهما فضيلة، والفضائل لا تنسخ، والمكروه أيضاً لا ينسخ لأنه تابع للمندوب»^(١). أما الفائدة الثانية، فقد مثل لها بنكاح المتعة الذي نسخ تحريمه مرتين أو ثلاثاً، ثم نسخت إباحته إلى الأبد. وقد نبه إلى أن ما ذكره من كون الواجب إذا نسخ لا يعود واجباً أبداً، هو قول غير مسبوق^(٢).

وبالنسبة للفائدة الثالثة الخاصة بنسخ التلاوة - المجمع عليه عند الأصوليين - فقد ذهب الغماري إلى عدم جوازه، بل استحالته عقلاً. وذكر أن مخالفة بعض العلماء له في الرأي، إنما هو تقليد لما عرف عند الأصوليين، ولا يسلم لهم ما ذهبوا إليه إلا بشروط:

١- إثبات قرآنية تلك الآيات بالتواتر.

٢- بيان الحكمة من نسخ التلاوة بعد وجودها في القرآن^(٣).

٣- الإجابة عن قول الله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدَلُ لِكَلِمَةٍ أَلَلٌ﴾ (الأنعام: ٢٤).

أما حجته في إنكار نسخ التلاوة مطلقاً، فهي كالآتي:

أ- أن الدليل النقلي الذي استند إليه المجيزون لنسخ التلاوة بنوعيه يعد واهياً. حيث ثبت أنهم أقاموه على أخبار منكورة. ومن أمثلة ذلك ما أورده في

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

سبب نسخ (الشيخ والشيخة إذا زنيا...) . فقد جاء في صحيح البخاري، باب الاعتراف بالزنى، أن ابن عباس قال: قال عمر: لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل: لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن. ولم يرو البخاري قول عمر: وقد قرأناها (الشيخ والشيخة إذا زنيا...) . قال الحافظ: ولعل البخاري تركها عمداً.

ومن الروايات المنكرة أيضاً، ما رواه النسائي أن مروان بن الحكم قال لزيد ابن ثابت: ألا تكتبها في المصحف؟ قال: لا، ألا ترى أن الشابين الثيبين يرجمان؟ فإن هذه النكارة واضحة، إذ كيف يترك زيد آية الرجم؛ لأنها تخالف حكم الشابين المحصنين؟ وفي رواية عند الحاكم في المستدرک أن زيد بن ثابت وسعيد بن العاص كانا يكتبان المصحف، فمرا على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الشيخ والشيخة فارجموهما ألبتة، فقال عمر: لما نزلت، أتيت النبي ﷺ فقلت: أكتبها؟ فكأنه كره ذلك. فقال عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا زنى ولم يحصن جلد، وأن الشاب إذا زنى وقد أحصن رجم. قال ابن حجر في شرح المنهاج: "يستفاد من هذا الحديث السبب في نسخ تلاوتها، لكون العمل على غير الظاهر من عمومها".

وقد عقب على هذا الكلام بأن فيه نكارتين: إحداهما، كراهة النبي ﷺ لكتابة آية الرجم؛ إذ كيف يكره كتابة آية أنزلت عليه؟ والأخرى، قول عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا زنى ولم يحصن جلد، إذ كيف يعترض على آية يعتقد أنها أنزلت من عند الله؟ وما ذكره ابن حجر في شرح المنهاج، فإنه سهو منه؛ لأن في القرآن عمومات كثيرة لم ينسخ لفظها، مع أن عمومها غير مراد، ولكن بين المراد منها بمخصصات في القرآن أو الحديث. ولم يكن الله - تعالى - ليحذف آية من القرآن لاعتراض بعض المكلفين عليها. ومن ثم فإن هذه النكارات تؤيد أن آية الرجم لم تكن من القرآن قط، وسُميت آية تجوزاً، والحق أنها حديث على أكثر تقدير^(١).

(١) انظر: عبد الله بن الصديق الغماري، ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة، ط ١ (القاهرة:

ب- استحالة نسخ التلاوة عقلاً؛ لجملة أمور:

- ١- استلزامه البداء، وهو في حق الله تعالى محال باتفاق.
- ٢- أن تغيير اللفظ أو حذفه بجملته فعل يناسب البشر، لنقصان علمهم وعدم إحاطتهم، ولا يليق بكمال علمه ﷻ.
- ٣- أن ما ادعي قرآنيته ونسخ لفظه، لا أثر فيه لأسلوب القرآن. ففي قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمَا بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢). قدمت الزانية في الذكر للإشارة إلى أن الزنى منها أشد قبحاً، ولأن الزنى في النساء كان فاشياً عند العرب. لكن إذا قرأت (الشيخ والشيخة...) وجدت الزاني مقدماً في الذكر على خلاف الآية. مما يقتضي أن تقديم أحدهما كان مصادفة لا لحكمة، وهو أمر لا يجوز؛ لأن من المقرر أن ألفاظ القرآن موضوعة وضعاً حكيماً، بحيث لو قُدم لفظ أو أُخر من مكانه اختل نظام الآية.
- ٤- أن تلك الجمل التي قيل إنها كانت من القرآن، جاءت مبتورة عن آيات القرآن الكريم. ولم يبينوا أين كان موضعها في المصحف الشريف.
- ٥- أن الكلمات التي قيل بقرآنيتها شاذة، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر.
- ٦- أن السنة النبوية وقع فيها نسخ المعنى (الحكم)، ولم يثبت عن النبي ﷺ أنه رجع عن لفظ من ألفاظ حديثه، أو بدله بغيره، أو قال للصحابة عن حديث: لا تحفظوه فقد نسخت لفظه، أو رجعت عنه فلا تبلفوه عني. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يجوز أن ينسب إلى الله - تعالى - رجوعه عن لفظ آية أو نسخ تلاوة؟
- ٧- أنه يلزم القائلين بنسخ التلاوة إشكال خطير، لا سبيل إلى حله. ويتمثل في كون الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف. وخطاب الله كلامه وهو قديم، وإنما توجه إلى المكلفين بعد وجودهم. ومعنى نسخه، أن الله أسقط عنهم العمل به، مع أنه لا يزال كلام الله. ومعنى نسخ التلاوة عند القائلين به، أن الله أسقط الآية المنسوخة من القرآن. وهذا القول من الخطورة بمكان؛

لأن كلام الله قديم، ولا يعقل أن يغير الله كلامه القديم بحذف آيات منه^(١)،
لقوله: ﴿لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (الكهف: ٢٧).

ج- وجوب تأويل قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٦)، ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَاتٍ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُزِيلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ١٠١).
فيكون معنى الآية الأولى: ما ننسخ من حكم آية، فتبدله بغيره، أو نتركها فلا نغير حكمها. وكذلك قراءة «ننساها» معناها نؤخرها فلا نغير حكمها، والمؤخر متروك. فالنسخ والترك لحكم الآية، وأسند في الظاهر إلى الآية لأنها أصله وهو مدلولها. وهذا نوع من الإيجاز، المعروف في القرآن الكريم.

ومن الآثار المؤيدة لهذا المعنى، ما رواه أبو داود في النسخ، وابن جرير وابن أبي حاتم في تفسيرهما عن مجاهد عن أصحاب ابن مسعود في قوله: «ما ننسخ من آية» ثبت خطها ونبدل حكمها، «أو ننسها» نؤخرها عندنا. كما روى ابن جرير عن ابن أبي نجیح عن أصحاب ابن مسعود والسدي وغيرهما في قوله: «أو ننسها»، أو نتركها لا نبدلها. وما روى عن بعض الصحابة والتابعين من حمل النسخ في الآية على نسخ اللفظ والتلاوة مردود من وجوه: أحدها، استحالة ذلك كما تقدم. والثاني، قوله تعالى في نفس الآية «نأت بخير منها» يعين إرادة الحكم؛ لأن ألفاظ القرآن، وآياته بالنسبة للمكلفين سواء، ولكن الأحكام تتفاوت، فالحكم السهل خير للمكلف من الحكم الصعب، والحكم الكثير الثواب خير من الحكم القليل الثواب. والثالث: أن الآية نزلت في اليهود الذين حسدوا المسلمين، حين حولهم الله من بيت المقدس إلى الكعبة. فقالوا: إن محمداً يأمر أصحابه بشيء ثم ينهاهم عنه. وهو اعتراف منهم على تبديل حكم بحكم. ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، ويرجح أحد محتملاتها على غيره. أما الآية الثانية، فهي مكية نزلت للرد على المشركين، فتكون قد نزلت بمثل سابقها في الرد على من أنكر نسخ الأحكام^(٢).

(١) انظر: ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة، ص ١٩ - ٢٠.

(٢) انظر: ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة، ص ٢١.

المطلب الثاني: النقد

إن الفوائد المحررة تدل على أن الاجتهاد في المسائل الأصولية، ما زال مفتوحاً عند المتمرسين بذلك العلم. فقد أثبت عبد الله بن الصديق الغماري قولاً جديداً يقوم على التفصيل في حجية دلالة الاقتران. وأرى أن مثل هذا المسلك يساعد في إثراء العلم وتعميق الفهم.

وأما إنكاره نسخ التلاوة مطلقاً، فخالف بذلك السرخسي الذي ينكر نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، ولا ينكر نسخ التلاوة مع نسخ الحكم. وخالف أيضاً أبا مسلم الأصفهاني الذي أنكر النسخ مطلقاً سواء أكان نسخ تلاوة أم نسخ حكم - على المحرر من مذهبه - بل ادعى أنه أنكر نسخ الشرائع، وهذا بعيد لأنه يجر إلى تكافؤ الأديان الذي يعد من المكفرات الناقلة عن الملة^(١).

وقد استحسن بعض المعاصرين القول بنسخ التلاوة مطلقاً - خلافاً لجمهور الأصوليين - سداً لذريعة دعوى تحريف القرآن، فيصبح ذلك حجة بيد المبشرين للقول بتساوي القرآن الكريم مع المحرف من التوراة والإنجيل. إضافة إلى القبح في إطلاقية القرآن؛ من حيث كونه معجزة الرسالة الخاتمة، فلا بد أن تدل آياته كلها على أحكام شرعية، تتناسب مع الأحوال المختلفة حتى يحقق الشمول والمرونة التي تستلزمها خاتمية الرسالة المحمدية^(٢).

(١) انظر: شرح الكوكب المنير، ج ٣، ص ٥٣٣ - ٥٣٤، نادية شريف العمري، النسخ في دراسات

الأصوليين، ط ١ (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص ٨٣ - ٨٤.

(٢) انظر: تقي الدين التبهاني، الشخصية الإسلامية، ط ١ (القدس: د. ن، ١٩٥٠م)، ج ٣،

ص ٢٧٠، عبد المتعال محمد الجبري، النسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه، ط ١

(القاهرة: دار الجهاد، ١٣٨٠هـ/١٩٦١م)، ص ٣٥٥، علي جمعة، النسخ عند الأصوليين،

ط ١ (القاهرة: دار النهار، ١٤١٦هـ)، ص ٩٥ - ٩٦.

المبحث الثاني: توصيف اجتهادات الرسول ﷺ ومدى الاعتماد عليها في التشريع

عرض عبد الجليل عيسى رأياً جديداً يتعلق بحجية السنة النبوية؛ وذلك من خلال توصيفه لاجتهادات الرسول ﷺ ومدى الاعتماد عليها في التشريع. وفيما يلي بيان لهذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى عبد الجليل عيسى أن أقوال الرسول ﷺ وأفعاله الصادرة عنه بمحض الاجتهاد ليست سنة ملزمة، بل إنها تأخذ حكم القول أو الفعل الصادر عن أي مجتهد. وبذلك يستوي الرسول ﷺ فيما كان خارجاً عن دائرة الوحي مع غيره من المجتهدين^(١). ويأتي طرح هذه الدعوة إلى إعادة النظر في قسم عدته الأمة من السنة، وهو ليس كذلك - في رأي الباحث - بقصد تحديد علاقة الرسول ﷺ بالله ﷻ، وفق ما جاء في القرآن والسنة.

يؤكد ذلك قوله: «حرصت على أن أتناول جانباً من جوانب هذه العلاقة في حدود ما جاء به القرآن وصح من الحديث الشريف. هذا الجانب هو قول الرسول ﷺ، وعمله خارج دائرة الرسالة الإلهية؛ لأؤكد ما أكده الإسلام الذي هو دين الله، من أن محمداً بن عبد الله كان رسول الله، ومع ذلك فيما وراء الرسالة كان إنساناً. فله العصمة فيما أرسل به للناس من قبل الله، من وحي متلو وغير متلو، وله حكم الإنسان المجتهد، فيما أتى به من قول أو فعل بعد ذلك»^(٢).

وقد توصل الباحث إلى عدة نتائج، منها:

١- أن اجتهاد الرسول ﷺ جائز، لأنه وقع منه فعلاً.

٢- أن موضوع اجتهاده ﷺ متنوع، دينياً ودنيوياً.

(١) عبد الجليل عيسى، اجتهاد الرسول ﷺ، ط١ (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٩٧٩م).

- ٣- أن اجتهاده ﷺ لم يكن صواباً على الدوام.
- ٤- أنه ليس بلازم أن يقع من الله - تعالى - التصحيح للعمل الخطأ فوراً.
- ٥- يجوز أن لا يرد تصحيح من الله - تعالى - للعمل الخطأ.
- ٦- يحتمل أن يكون سكوته على رأي بعض صحابته موافقة عليه، أو انتظاراً لما يأتي به الوحي^(١).

المطلب الثاني: النقد

إن دعوة الباحث إلى إعادة النظر في حجية السنة المطهرة، وما توصل إليه من القول بأن اجتهادات الرسول ﷺ غير ملزمة. يعد أمراً مخالفاً لإجماع المسلمين، كما تقرر في مبحث حجية السنة عند عبد الغني عبد الخالق^(٢). وعلى هذا فلا أستبعد أن يكون القصد من هذا التوصيف لاجتهادات الرسول ﷺ، هو تخفيف التكليف لا تجديد العلم.

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٤.

(٢) انظر: حجية السنة، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)،

المبحث الثالث: اعتماد القرآن الكريم مصدراً وحيداً للتشريع

دعا محمد متولي نجيب إلى الاقتصار على القرآن الكريم في استنباط الأحكام الشرعية؛ وذلك لأن الحجية فيه دون سواه من الأدلة التي اتفقت الأمة على اعتبارها. وفيما يلي بيان لهذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى محمد نجيب أن القرآن الكريم هو المصدر الوحيد للتشريع^(١). ومن أجل إضفاء مسحة علمية على هذا المدعى وضع أساسه الشرعي، مع نموذج تطبيقي لأحكام الصلاة. وذلك على النحو الآتي:

أولاً: الأساس الشرعي للدعوة

لإثبات أن الحجية في القرآن وحده دون غيره من المصادر المتفق على اعتبارها، استدل بما يأتي:

١ - قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْحُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لِلَّهِ تَوْأَنٌ لَهُمْ مَّآ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَادُوا بِهٖٓ أَوْلِيَّائِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَهُمُ جَهَنَّمُ وَيَسَّرَ لِلَّهِ الْخَلْقُ كُلَّهُ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذُنُوبٍ عَامَّةٍ﴾ (الرعد: ١٨ - ٢٠)، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونُ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (النحل: ٦١) ﴿الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (البقرة: ٢٦ - ٢٧).

وجه الاستدلال بهاتين الآيتين أن «العهد» المذكور فيهما، هو عهد الطاعة لله تعالى وحده، يعلنه الإنسان عندما يعلن إسلامه. وبإشراك غير الله في هذه الطاعة، فإنه

(١) محمد نجيب، الصلاة، د.ط.، د.ن.، د.ت.، ص ٣ - ٦.

ينقض هذا العهد ويخالف أمر الله^(١). لقوله تعالى: ﴿قُلْ تَكَلَّوْا أَنْتُمْ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ عَلَىٰكُمْ إِلَّا تَشْكُرُوا بِهِ شَيْنًا وَيَا لَوْلَاذَيْنِ إِحْسَنًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِنَّهَا هُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَنَّمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾﴾ (الأنعام: ١٥١)، ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا ﴿١٨﴾﴾ (الجن: ١٨). وطاعة الرسل ما فرضت إلا لأنهم يأمرون بما يأمر به الله: إذ من مقتضيات أمانة الرسل أنهم لا يأمرون إلا بما يأمر به الله، فليس لواحد منهم أن يأمر بشيء. لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ (آل عمران: ١٢٨).

٢- أن في كتاب الله آيات محكمات «أم الكتاب» هي التي يجب الرجوع إليها في تحديد الآيات المتشابهات. والإنسان إذا أهمل الآيات المحكمة، وأخذ بالمعنى الذي يميل إليه من الآيات المتشابهات، يكون قد اتبع هواه وخالف أمر الله الذي ينهى عن اتباع الهوى^(٢). ومن الآيات المحكمة، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١١٨﴾﴾ (آل عمران: ١١٨) ﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَلَا أَشْرِكُ بِهِ أَحَدًا ﴿٢٠﴾﴾ (الجن: ٢٠). (أما الآيات المتشابهة، فبقوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا إِلَهُكُمْ إِلَّا اللَّهُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَكُمُ عَنْهُ فَأَنْتُمْ وَأَنْفِقُوا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ سَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٧﴾﴾ (الحشر: ٧)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٩٦﴾﴾ (النساء: ٥٩).

فهذه الآيات قد تعني أن الرسول ﷺ قد أتى وأمر بغير ما أمر الله به في القرآن، وأنه أتى بالحديث القدسي، وأنه جاء بأفعال ليست طاعة منه لأوامر الله في القرآن.

(١) الصلاة، ص ٤.

(٢) الصلاة، ص ٥.

ومن ثم يجب أن يؤخذ الدين وفقاً لهذه الأشياء المختلفة التي يقولون إن الرسول ﷺ أتى بها. وإما أنها تعني أن الرسول ﷺ قد أتى بالقرآن وحده، وأمر بما يأمر الله به في القرآن وحده. ولكن يرجح المعنى الثاني؛ لاتفاقه مع الآيات المحكمة التي جعلها الله أساساً للكتاب وتأويله^(١).

٣- إن إتباع القرآن وحده، وعدم اتباع غيره، يقتضي أن يكون مرجع كل شيء لله تعالى، وأن يكون الدين مفصلاً كاملاً في القرآن، واضحاً يسير الفهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ، فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (هود: ١٢٣)، ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَهْوَاً آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَددَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ وَكُلَّ شَيْءٍ فَضَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ (الإسراء: ١٢)، ﴿الرَّكْنُ أَهْكَمْتُ إِنَّهُ، ثُمَّ فَضَّلْتُ مِن لَّدُنِّ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ (هود: ١)، ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩).

ثانياً: النموذج التطبيقي للدعوة

بالاعتماد على القرآن الكريم وحده، تم التوصل إلى أحكام جديدة للصلاة مخالفة لما عليه إجماع الأمة، منها:

أ- الصلوات المفروضة عشر، هي:

١- أدبار السجود، وتؤدي عقب كل صلاة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَرَ الشُّجُودِ﴾ (ق: ٤٠).

٢- الفجر، وتؤدي بدءاً من مطلع الفجر إلى إدبار النجوم، لقوله تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ ۝ وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ (الفجر: ١-٢).

٣- الصبح، وتؤدي من إدبار النجوم إلى شروق الشمس، لقوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحِ ۝ إِذَا أَشْرَقَ﴾ (المدثر: ٣٤).

الفصل الثالث: التجديد من خلال مسألة أو مبحث

٤- العصر، وتؤدى قبل غروب الشمس، لقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ ۝٢﴾ (العصر: ١-٢).

٥- المغرب، وتؤدى من غروب الشمس إلى غسق الليل، لقوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعِشْيَا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ۝٨﴾ (الروم: ١٨).

٦- العشاء، وتؤدى بدءاً من حلول الليل إلى ما قبل النوم، لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا يَسْتَعِزُّونَكَ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْدَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافَاتٌ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٨٨﴾ (النور: ٥٨).

٧- القيام، وتؤدى كلما يقوم الإنسان من نومه ليلاً، لقوله تعالى: ﴿وَالَيْلَ إِلَّا قِيلًا ۝٢﴾ (المزمل: ٢).

٨- سجود التلاوة، ويؤدى بعد تلاوة القرآن، أو بعد سماع تلاوته، لقوله تعالى: ﴿قُلْ ءَامِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ۝١٧﴾ (الإسراء: ١٠٧).

٩- الجمعة، وتقام عند النداء إلى الصلاة، دون تحديدها بوقت معين من نهار الجمعة، لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ قَاعِلُونَ ۝٩﴾ (الجمعة: ٩).

١٠- النفل، ويؤدى عندما لا يستطيع الإنسان النوم ليلاً، لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا ۝٧٦﴾ (الإسراء: ٧٦).

ب - إن الصلاة الكاملة ركعتان فقط، يأتي المصلي بعد كل منها بفرض «أدبار السجود» وتكون كيفية الصلاة على النحو الآتي:

يتجه المصلي إلى القبلة ويكبر، ويقول: «سبحانك اللهم لك أصلي - الفجر مثلاً» ثم يقرأ ما تيسر له من القرآن الكريم، ويستحسن أن تكون الفاتحة أو أي قرآن فيه

تسبيح وحمد واستغفار وطلب للهداية، ثم يركع ويقول: «ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير» ثم يرفع رأسه ويكبر، ثم يسجد، ويقول وهو ساجد: «سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولاً»، «سبحان ربنا الأعلى»، «سبحان ربنا العظيم» ثم يقوم من سجوده ليجلس، ويكبر وهو يقوم، ثم يجلس لیتلو ما تيسر من القرآن، ثم يقوم مكبراً ليأتي بالركعة الثانية، وفيها يفعل مثلما فعل في الركعة الأولى. فإذا انتهى من قراءة القرآن، قال: «سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين». وبهذا ينتهي من صلاة الفرض الأول^(١).

ج- لا قضاء في الصلاة، بل استغفار، وندم، وتوبة؛ إذ لا تصح الصلاة بعد فوات الوقت المحدد لها، لقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٨)، ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَفَعُودًا وَعَلَىٰ جُوبِكُمْ فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (النساء: ١٠٣).

د- إن القراءة في الصلاة يجب أن تكون بصوت مسموع دون الجهر من القول، فلا تكون بصوت خافت في بعض الصلوات، وبصوت جهوري في بعضها الآخر لقوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَر بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ١١٠).

وقد ختم محمد نجيب كلامه حول الصلاة المقترحة على المسلمين، بقوله: «وبهذا الذي عليه الناس، يعصي الناس الله ويكفرون بآياته، والعجيب أنهم ينسبون هذا الكفر الذي هم عليه للرسول ﷺ ويتهمونه بأنه قد تحدث بأحاديث تبيح عصيان أوامر الله، وأنه أمر بما يخالف ما يأمر به الله، فشارك الله في الأمر، وأقام من نفسه شريكاً لله، يأمر بما يخالف ما يأمر به الله»^(٢).

(١) الصلاة، ص ٣٨.

(٢) الصلاة، ص ٣٦.

المطلب الثاني: النقد

يتضح من خلال عرض هذه التجربة في إنكار حجية السنة النبوية الشريفة، واعتماد القرآن الكريم مصدرًا وحيدًا للتشريع، أنها لا تقوم على أي أساس علمي؛ فقد بدا الاستدلال دون قاعدة مطردة - كما نراها في أصول الفقه الموروث - حيث جاء من أقرب مناسبة بين المدعى والآية القرآنية محل الشاهد، بطريقة غير منضبطة بأي أصل يمكن الاعتماد عليه. مما جعلها تجربة غاية في السذاجة.

ورغم تهافت هذه الدعوى وعدم اكتراث العلماء بالرد عليها، إلا أنني قصدت إيرادها لأسباب:

١- اعتقاد صاحبها بأنه على الحق المبين، الأمر الذي حملته على إنشاء «جمعية أنصار القرآن»، وبيع أربعين فدانًا لطبع كتبه التي تنشر دعواه.

٢- بيان أثر الإخلال بالمنهج الموروث في فهم القرآن الكريم على استنباط الأحكام الشرعية. خاصة إذا كانت المغامرة صادرة عن أحد العوام، حتى لو كان مشهودًا له بالعبقرية في تخصصه، كما هو شأن صاحب هذه الدعوى.

٣- كونها مثالًا واقعيًا لما يترتب على هدم أحد الأصول المجمع عليها، من تقويض لأركان الدين ذاته. وفعلًا فقد كانت هذه الدعوى وبالأعلى حاملاً؛ إذ أدخلته في زمرة المبتدعين الضالين، وساقه تخبطه إلى ترك الصلاة التي توصل إليها، ثم تنصر، وانتهى إلى إنكار الأديان جميعها وهلك على ذلك.

المبحث الرابع: تفعيل الإجماع الأصولي

تناول أحمد حمد الإجماع الأصولي وفق رؤية جديدة تسمح بتفعيله في واقع متغير حافل بالمستجدات؛ حيث يقول: «وقد رأينا تحقيقاً لهذه الرغبة، أن نقسم هذا البحث إلى قسمين: قسم نستعرض فيه آراء الأصوليين حول موضوع الإجماع، وحاولنا أن ننقلها كما هي، ليس لنا فيها من جهد يضاف إلا شيء من التنظيم وقليل من التعليق. أما القسم الثاني، فقد سرنا فيه على منهج آخر، هو إلى التجديد أقرب منه إلى التقليد، حيث عالجتنا قضايا في الإجماع تعتبر غير مسبقة»^(١). وللتعرف بدقة على مضمون هذه الدعوة التجديدية، نتناولها بشيء من التفصيل، ثم نقدّها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تقوم هذه المحاولة التجديدية للإجماع الأصولي على إعادة النظر في مفهومه، وإجراءات تطبيقه. وقد حمل الباحث على عرض رؤيته أمران:

أولهما: أن كتب الأصول عرضت الإجماع بطريقة تجعله غير مجدٍ من الناحية العملية؛ حيث عد هذا الدليل مظهرًا للحكم الشرعي لا منشئًا له بمحض العقل. إضافة إلى كثرة الاختلافات حول مسائل الإجماع، وتحكم الجدل العقلي في توجيه الآراء، مما أوقع بعض العلماء المحدثين في حيرة، واستبعاد وقوعه فيما بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم. وقد أفضى هذا الحال إلى غفلة المسلمين في عصرنا عن ممارسة الإجماع في حل مشكلاتهم السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية. والاحتكام في معالجتها إلى نظم تجافي أسلوب حياتنا ومبادئ ديننا. وقد عبر عن هذا الحال بقوله: «إن الدارس للإجماع في كتب الأصوليين، يقع في حيرة من أمره، هل تعتبر دراسة الإجماع مجدية من الناحية العملية؛ حيث يؤخذ به في تقرير الأحكام وإصدار التشريعات، ووضع القوانين، ويبقى مصدرًا من مصادر الشريعة، يطبق كما كان يطبق في عهد الصحابة رضي الله عنهم؟ أم تكون دراسته كمجرد نظرية ظهرت، وإنما تعذر الآن تطبيقها، إلا أن فيها على كل حال غذاء عقليًا وثروة فكرية؟»^(٢).

(١) الإجماع بين النظرية والتطبيق، ط ١ (الكويت: دار القلم، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م)، ص ١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١.

والأمر الثاني: الإيمان بأن اختلاف الأصوليين حول الإجماع، واقتصارهم على تناوله في جانبه النظري، لا يؤثر في حقيقة الإجماع، وكونه دليلاً شرعياً يمكن الاستعانة به في كل عصر.

وتتمثل الخطة المقترحة لتفعيل الإجماع الأصولي، في إعادة النظر في جميع مسأله. إلى جانب وضع قواعد عامة لتطبيقه. وذلك كما يأتي:

أولاً: تعريف الإجماع

اقترح الباحث إعادة صياغة تعريف الإجماع، بأنه «اتفاق فقهاء الأمة على أمر هام»^(١). وبين أن هذا الاتفاق يمكن أن يتحقق بالأغلبية المطلقة أو النسبية. يستوي في ذلك أن يصرح جميع الفقهاء بأرائهم، أو أن يصرح بعضهم ويسكت الباقون. ويعني بـ: «الفقهاء» علماء الشريعة دون غيرهم، مع الاستعانة بأهل الخبرة في شتى مجالات المعرفة كلما دعت الحاجة إليهم.

ويشمل لفظ: «الأمة» أهل الذمة؛ لأنهم يقبلولهم العيش في المجتمع الإسلامي، وامثالهم لنظام الحكم فيه، أصبحوا جزءاً من كيان الأمة الإسلامية، فلهم الحق في الاشتراك في مجالسها التشريعية، التي تقوم على مبادئ الإسلام وشريعته. أما فقهاء القانون من غير المسلمين، فلا يشملهم لفظ الأمة، ولو كانوا متمرسين بعلوم الشريعة.

والمقصود بـ: «الأمر الهام» هو ما تعلق بالمصلحة العامة المراد تحقيقها. ومن ثم فإن الاتفاق على أمر ليس له أهمية، تتوقف عليها مصلحة عامة، تتعلق بمجموع الناس في مجتمع خاص أو عام، لا يعد إجماعاً شرعياً^(٢).

ثانياً: معالم الإجماع

إن العادة، والعرف، والمثل، والحكمة، والشهرة، والاستفاضة، وما عليه العمل. كلها معالم واضحة تدل على تحقق إجماع الأمة الإسلامية في التمسك بالحق، والاتفاق

(١) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٦ - ١٧٧.

على الخير. غير أن هذه المعالم قد يطرأ عليها التزوير والانحراف. من أجل ذلك كانت مهمة الفقهاء البحث الدائم، والتمحيص المستمر، للمحافظة على تلك المعالم، وضمان اتساقها مع مبادئ الشريعة ومقاصدها^(١).

ثالثاً: أنواع الإجماع

يقسم الإجماع إلى خمسة أنواع، باعتبارات مختلفة:

١- الإجماع باعتبار المجمعين:

- أ- الإجماع التام: هو الذي لا يخالف فيه أحد ممن يعتد بخلافه.
- ب- الإجماع الناقص: هو الذي يخالف فيه من يعتد بخلافه، وهو قسمان:
 - ١- إجماع الأكثرية المطلقة: وهو الذي يخالف فيه عدد لا يزيد على $\frac{1}{2}$ المؤيدين.
 - ٢- إجماع الأكثرية النسبية: وهو الذي يخالف فيه أكثر من $\frac{1}{2}$ ، ولكن يقل عدد المخالفين عن $\frac{1}{2}$ ولو بدا فقط.
- ج- الإجماع الحضورى: هو الذي يحضره جميع المجمعين، أو النسبة المطلوبة منهم مكان الإجماع.
- د- الإجماع الرسائلى: هو ما صرح فيه بعض المجمعين برأيه، ولم ينقل عن غيرهم معارضة يعتد بها. ويصدق هذا النوع على معالم الإجماع في الأمة؛ لأنها ما كانت لتسود وترسخ إلا بالموافقة عليها، وإقرارها ولو سكوتاً لما تتضمن من أحكام^(٢).

٢- الإجماع باعتبار الحكم المجمع عليه:

- أ- الإجماع التقريري: هو ما كان تأييداً لما ثبت بالنصوص.

(١) المرجع السابق، ص ٢١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣١.

ب- الإجماع الاجتهادي: هو ما يبذل فيه كل واحد من المجمعين، جهده في البحث عن مستند مستنبط من مبادئ الشريعة وقواعدها، يؤدي إلى حكم مناسب للواقعة المعروضة^(١).

٣- الإجماع باعتبار زمن الاحتجاج به :

أ- الإجماع الدائم: هو الذي يقرر حكماً لواقعة، يقتضيها التطور الطبيعي، والتغير العادي في المعاملات، والعلاقات، والشئون الجارية.

ب- الإجماع المؤقت: هو الذي تدعو إليه ظروف قاهرة، ويكون علاجاً لحالة ضرورة عرضت لحياة الناس^(٢).

٤- الإجماع باعتبار مكان الاحتجاج به :

أ- الإجماع المحلي: هو الذي يعقد في بيئة معينة، لاعتبارات خاصة بها.

ب- الإجماع العام: هو الذي يقرر حكماً يكون ملزماً للجميع، ويحتج به في كل مكان^(٣).

٥- الإجماع باعتبار الباعث إليه :

أ- الإجماع الإجباري: هو الذي يفرض على المجمعين، عن طريق سلطة أو حاكم يدعو إلى النظر في واقعة معينة.

ب- الإجماع الاختياري: هو الذي يتم بمحض اختيار المجمعين. وقد يكون هذا النوع من الإجماع، بقصد إلزام الحاكم أو فرض أمر على السلطة لتنفيذه^(٤).

رابعاً: أركان الإجماع

لكي يتحقق الإجماع لا بد من توافر ثلاثة أركان هي: المجمعون، ومستند الإجماع، والحكم المجمع عليه.

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٣٤.

١- المجمعون: يشترط فيهم ما يأتي:

أ- أن يكونوا من علماء الشريعة، العارفين بكيفية استنباط الأحكام. أي أن يكون كل واحد من المجمعين إماماً في الفقه، له مدرسته في التخريج والاستنباط، ومنهجه في فهم الوقائع والتعرف على أحكامها.

ب- أن يكونوا على دراية - ولو جزئية - بالموضوعات ذات الطبيعة الفنية، التي تطرح للبحث والنظر.

ج- ألا يكونوا من أهل الفسق والفجور؛ لأن المراد هو التوصل إلى حكم الله تعالى.

د- أن يكونوا بمنأى عن نفاق جماهير الناس أو رجال السلطة^(١).

٢- مستند الإجماع: يعد الالتفات إلى المعاني بناء على قاعدة الاستصلاح، والاستحسان، هو الأساس الذي يقوم عليه مستند الإجماع المعتمد في إصدار تشريعات للوقائع المستجدة^(٢).

٣- الحكم المجمع عليه: يمكن للحكم الشرعي أن يتعلق بأي أمر من الأمور التي تعرض للأمة، دون استثناء إلا وصف الأهمية. وتتمثل مجالات الحكم المجمع عليه، فيما يأتي:

أ- الأحكام الاعتقادية: تم نقل نماذج منها عن كتاب «مراتب الإجماع» لابن حزم، وهي أحكام قررت أخذاً من نصوص ثابتة، ولم تتدخل أي سلطة في إجماع الناس عليها، فهي من قبيل الإجماع الاختياري.

ب- الأحكام العقلية: ويعني بها ما اتصل بالعقيدة، كاستحالة الشريك لله تعالى عقلاً. وهذا النوع من الإجماع رغم أنه عقلي إلا أنه راجع إلى فهم النصوص. ومن يخرج عنه يعد مكذباً بالنصوص التي دلت عليه، وخارجاً عن جماعة المسلمين.

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٠.

ج- الأحكام العادية: يمكن أن يتحقق الإجماع على هذا النوع من الأحكام، نتيجة تكرار العادة، دون أن يكلف أحد نفسه تعليل التكرار الحاصل، والذي يعد دليلاً على حجية الإجماع.

د- أحكام العبادات: يكون الإجماع فيها تقريرياً؛ لاعتماده على النصوص. ومن خالف هذا الإجماع يعد منكراً للمعلوم من الدين بالضرورة.

هـ- أحكام المعاملات:

١- أحكام البيع: تعد الأحكام المجمع عليها في هذا الباب من قبيل الإجماع التقريري. ويمكن أن تتعدد إجماعات اجتهادية على بعض عقود البيع التي يجري التعامل بها في عصرنا.

٢- أحكام الشركات: معظم الإجماعات التي نقلت في هذا الباب، هي من قبيل الإجماعات الاجتهادية. وهناك أنواع من الشركات المستحدثة في عصرنا، تحتاج إلى نظر فاحص ورأي جامع.

٣- أحكام الأسرة: كل الإجماعات المتعلقة بأحكام الأسرة تقريرية، ولا حاجة إلى أي تشريع جديد بشأنها.

٤- أحكام القضاء والبيانات: تعد الإجماعات المنعقدة بشأنها تقريرية، لكن يمكن اعتماد إجماعات اجتهادية، احتياطاً لأمر القضاء والبيانات.

٥- أحكام الحدود والجنايات: يعد الإجماع فيها تقريرياً، إلا أن العقوبات التعزيرية يتسع لها مجال الإجماعات الاجتهادية؛ نظراً لتطور أوضاع الناس، واختلاف أنواع الجرائم وكثرتها.

٦- أحكام الجهاد: يعد الإجماع المنقول فيها تقريرياً، لكن بعض الجوانب التنظيمية لا تزال بحاجة إلى انعقاد إجماعات اجتهادية بشأنها.

٧- أحكام الهبات: الإجماع المنعقد فيها تقريري، غير أن المجال يظل مفتوحاً لإجماعات اجتهادية.

٨- أحكام الضمانات: الإجماع المنعقد فيها تقريرى، ويمكن إجراء إجماعات اجتهادية بشأن ما يستجد فيها.

٩- أحكام الأطعمة: الإجماع حولها تقريرى. لكن، بسبب الظروف التي تحيط بالعالم الإسلامى، وارتباطه ببلاد الكفر في معظم حاجاته من الأطعمة، فإن الفقهاء مطالبون بإجماع اجتهادى مؤقت، يحرم تناول تلك الأطعمة واستيرادها، فيكون حجة على الجميع، تجاراً ومستهلكين.

١٠- أحكام الإمامة: معظم الإجماعات الصادرة في الإمامة اجتهادية؛ لأن النصوص التي وردت بشأنها، إنما كانت لإلزام الناس بالطاعة، والحاكم بالعدل، ومقاتلة الخارجين بغياً وظلماً. وما دام أمر الإمامة من حق الأمة، فإن الفقهاء مطالبون بتقرير أنسب الطرق لاختيار الحكام ومراقبتهم^(١).

خامساً: قواعد الإجماع

هي عبارة عن لائحة منظمة لسير عمل الإجماع، وكيفية الأخذ به، وذلك على النحو الآتى:

١- الإجماع العام: هو الذي يقرر أمراً عاماً لجميع المسلمين. ويجب أن يكون الفقهاء الأعضاء من كل الأقاليم وشتى البيئات. وفي الإجماع الخاص بإقليم إسلامى، يكتفى بفقهاء هذا الإقليم إن وجدوا. وإلا استقدم فقهاء الأقاليم المجاورة، أو أخذ رأيهم الجامع حيث هم.

٢- إذا تعلق الإجماع بأمر عام مؤقت، كوقف التعامل مع بعض الدول، أو تقييد الاستيراد، يجب ألا يخالف في ذلك أحد من الفقهاء، وإن خالف غيرهم. أما إذا كان الإجماع على أمر خاص مؤقت، كتحديد زراعة منتج معين، أو تحديد المهور، فإنه يكفي تحقق نسبة الأغلبية في الآراء.

٣- إذا كان الإجماع على أمر ضرورى، كإعلان حرب أو تنازل عن جزء من أرض الإسلام، فيجب أن يكون الرأي جامعاً.

الفصل الثالث: التجديد من خلال مسألة أو مبحث

- ٤- إذا كان الإجماع على أمر حاجي، كاستيراد أسلحة متطورة، أو استقدام محاربين مرتزقة، فيكفي فيه رأي الأغلبية المطلقة.
- ٥- إذا كان الإجماع على أمر تحسيني، كتنويع مصادر السلاح، أو تحسين أنواع المؤن والأغذية للمحاربين، فيكفي فيه رأي الأغلبية النسبية.
- ٦- إذا كان الإجماع يترتب عليه قطع علاقة مع إحدى الدول الإسلامية، أو إقامة علاقة طيبة مع إحدى الدول الكافرة، فيجب أن يكون الرأي جامعاً، ويعلن سبب ذلك على الجميع في الحال.
- ٧- إذا كان الأمر متردداً بين الضروري والحاجي، كإعانة دولة إسلامية على أخرى وهما متحاربتان، ولا تعرف الباغية منهما، فلا بد من تحقق الأغلبية المطلقة.
- ٨- إذا كان الأمر متردداً بين الحاجي والتحسيني، كالإكثار من الجامعات والمعاهد العليا، فيكتفى فيه بالأغلبية النسبية.
- ٩- إذا كان الأمر متردداً بين التحسيني، والتشجيع على شيوع الفاحشة، كإقامة أماكن للهو أو السباحة، فلا يعتد بالإجماع إلا إذا كان الرأي جامعاً.
- ١٠- إذا كان الأمر ظاهر الخروج على الشرع، كبيع الخمر في الطائرات، فلا يجوز أن يعقد فيه إجماع، وإن حصل يكون باطلاً.
- ١١- إذا كان الإجماع متعلقاً بأمر من المعاملات، ليس فيها جانب فني، كالوصايا والمواثيق، فلا يعتد فيه إلا برأي الفقهاء، وكذلك بالنسبة للزميين في معاملاتهم الخاصة، فإنه لا دخل لأحد من المسلمين فيها، إلا إذا ترتب عليها أحكام شرعية؛ كإسلام فرد من أسرة ذمية.
- ١٢- إذا كان الإجماع على أمر يتضمن جانباً فنياً، فيمكن الاستعانة بأهل الخبرة من الذميين.
- ١٣- إذا كان أمر الإجماع يختص أصلاً بالزميين، إلا أنه يمس بالتقاليد السائدة في المجتمع الإسلامي، كترية الخنازير وبيعها وشرائها، وصناعة الخمر.

فلا بد من إشراك المسلمين بإبداء الرأي حول الوسائل المقيدة لممارسة تلك الأعمال.

١٤- إذا لم يتوافر العدد الكافي من الفقهاء في بلد إسلامي، فيمكن أن يستقدم من البلاد الأخرى ما يبلغ بهم عدد التواتر لكي يتحقق الإجماع. ويمكن انعقاده برأي واحد، أو اثنين إذا كان المستند واضحاً قوياً.

١٥- إذا كان دليل المخالف ضعيفاً، فلا يعتد به مطلقاً، سواء أكان الإجماع تاماً، أم بالأغلبية المطلقة أو النسبية.

١٦- إذا كان دليل المخالف مرجوحاً، فلا يؤثر على الإجماع مطلقاً، سواء أكان الإجماع تاماً، أم بالأغلبية المطلقة أو النسبية.

١٧- إذا كان دليل المخالف راجحاً، أو مساوياً في القوة لدليل الإجماع، فلا بد من إعادة النظر في الإجماع التام. ولا بد من ذكر هذا الدليل مقارناً لدليل الإجماع في الأغلبية المطلقة، وكذا في الأغلبية النسبية. مع بيان الأسباب التي جعلت دليل الإجماع أولى بالأخذ به.

١٨- إذا كان أمر الإجماع يتعلق بالولاية، فإن كان المرشح لها واحداً، لا يؤخذ رأي الفقهاء إلا في مدى توافر شروط الإمامة فيه، وإن كان اثنين، فلا بد من الأغلبية المطلقة، وإن كان أكثر من ٢ إلى ٦ فتكفي الأغلبية النسبية، وإن كان أكثر من ٦ فلا بد من وضع شروط صعبة لاختيار أفضل المرشحين.

١٩- الأصل في الإجماع أن يكون إختيارياً. فإذا كان إجبارياً فلا بد من مراعاة المواد السابق ذكرها^(١).

المطلب الثاني: النقد

إن هذه المحاولة الأكاديمية لتفعيل الإجماع الأصولي؛ بإعادة النظر في مفهومه وبحث إجراءات تطبيقه، القصد منها استثمار أحد مصادر التشريع الإسلامي في

الفصل الثالث: التجديد من خلال مسألة أو مبحث

التعامل مع الواقع المتغير الحافل بالمستجدات. لكن، رغم نبيل الهدف، وحماس الباحث لتطبيق الشريعة والتمكين لدين الله، إلا أنه توصل بمحاولته التجديدية إلى آلية جديدة، مغايرة لحقيقة الإجماع الأصولي، فيكون بذلك قد تكلم عن شيء غريب عن أصول الفقه.

وبيان ذلك أنه غيّر مفهوم الإجماع، ثم حشر للمفهوم الجديد أحكام الإجماع الأصولي - الذي هو دليل شرعي - فيما يمكن عده احتلالاً للمصطلح واختلالاً للمفهوم. وهو الأمر الذي لا يوافق فيه أحد من الأصوليين، حيث لم يقم الدليل على المفهوم الجديد في ذاته، بل استدل بأدلة وأحكام قديمة، وضعت لشيء آخر على ذلك الجديد، فأصبحت دعوى بلا برهان. فضلاً عما يترتب عليها من مضار، تتمثل في جعل الأمة حاكماً من دون الله تعالى، وهو أمر تأباه العقيدة الإسلامية بالإجماع.

الفصل الرابع: تجديد منهج تطبيق الشريعة

المبحث الأول: الاختصار على القيم الأخلاقية

يرى كولسون أن التطبيق الصحيح للشريعة الإسلامية، ينبغي أن يتم وفق منهج جديد يقوم على المبادئ والقيم الأخلاقية، التي تضمنتها نصوص القرآن والسنة. وتجسيد ذلك في بناء قانوني يسمح بتبني المعايير والقيم الوافدة، حتى لو تعارضت مع الموروث الفقهي. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

عرض كولسون دعوته التجديدية في سياق حديثه عن الاجتهاد الجديد، وبيان رؤيته المستقبلية لتطوير التشريع الإسلامي. ولوضع معالم المنهج المقترح، قام الباحث برصد، وتحليل التطبيقات القانونية للأحكام الشرعية في البلدان الإسلامية خلال القرنين (١٩-٢٠ م). وذلك بهدف الكشف عن الأسس النظرية التي اعتمدها الفكر التشريعي الإسلامي، وبيان مواطن قوته وأوجه قصوره. وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

أولاً: مفهوم الاجتهاد الجديد

يرى الباحث أن دعوة الإمام محمد عبده إلى استلزام المبادئ المتضمنة في نصوص الوحي الإلهي، كأساس للإصلاح التشريعي، يمثل نقطة انطلاق الاجتهاد الجديد، الذي يقوم على أساسين: أحدهما، تفسير نصوص القرآن في ضوء ظروف العصر. والثاني، الاهتمام بالمقاصد الشرعية التي تضمنها القرآن وبعض الأحاديث النبوية^(١). وهو منهج يختلف في منحاها عن الأسلوب التقليدي، القائم على التخير، أو التلفيق بين المذاهب^(٢). ويعد الاجتهاد الجديد العامل الأساس لتجديد النظر الفقهي، وإحداث التطوير التشريعي المنشود؛ حيث يقول: «أيّ ما كان الأمر في شأن

(١) كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة: محمد أحمد سراج، ط ١ (بيروت: المؤسسة

الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/١٩٩٢م)، ص ٢٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٢.

تلك الأسس النظرية التي يقوم عليها الاجتهاد الجديد، أو ما في النتائج التي يقود إليها. فقد كان أثره العملي الذي لا ينكر ومازال، وهوبث ديبب الحياة والحركة في النظر الفقهي. إن عصر التقليد ليبدو الآن أشبه بفترة ركود طويلة في تاريخ التشريع الإسلامي. لكن هذا الركود قد أخلّى مكانه الآن للتدفق الجديد والنمو المرتقب»^(١).

وقد أورد الباحث عدة تطبيقات قانونية للاجتهاد الجديد في فقه الأسرة، منها: أن المادة (١٧) من قانون الأحوال الشخصية السوري الصادر سنة (١٩٥٣م) قررت: «أن للقاضي الامتناع عن الإذن للمتزوج باتخاذ زوجة ثانية، إذا ثبت أن وضع الزوج لا يمكنه من الإنفاق على الزوجتين معاً. بيد أن الزواج الثاني المنعقد على خلاف هذا الحكم لن يكون باطلاً، بل يتعرض أطرافه إلى بعض العقوبات القانونية، ولا تعترف به المحكمة عند الاحتكام إليها، ما لم تأت الزوجة بولد من هذا الزوج أو يظهر حملها». وهذا، بناء على ما ذهب إليه المجددون السوريون، من وجوب عد الأمر القرآني في آية التعدد قيّداً قانونياً، ولا بد من وجوده قبل السماح بالتعدد، وتلتزم به المحكمة عملاً بقاعدة سد الذرائع. وقد انضم هذا التفسير الجديد إلى الترتيب الإداري المألوف، الذي يلزم بتوثيق الزواج الثاني بعد إذن المحكمة به. ويعد التفسير الذي أخذه القانون السوري جديداً؛ لأن الأمر في آية التعدد حملة الفقهاء القدامى - دائماً - على النصح الخلقي^(٢).

كما أدخل القانون السوري فكرة جديدة في أخذه بأن للزوجة المطلقة دون سبب عادل، حق التعويض بما لا يتجاوز نفقتها لمدة سنة. وهو ما عده الباحث تطبيقاً لروح النص، الوارد في قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمَقْتِرِ قَدَرَهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْخَيْرِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٦)، ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتَّعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢٤١). في حين أنه حمل في النظر الفقهي التقليدي على النصح الخلقي، لا على الأمر القانوني الملزم للزوج. وبذلك يكون القانون السوري صاحب المحاولة الأولى، التي أخضعت دافع الزوج في الطلاق لتحقيق المحكمة، مما قد يسفر عن عقوبته إذا تعسف في استعمال حقه^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧١.

وأيضاً فإن قانون الأحوال الشخصية التونسي الصادر سنة (١٩٥٧م) حرم التعدد مطلقاً؛ لاستحالة تحقق شرطه. وهذا بناء على ما ذهب إليه المجددون التونسيون، من أن القرآن إنما أمر الزوج المعدد زوجاته بوجوب العدل الكامل في معاملتهن، إضافة إلى قدرته المالية على الإنفاق، وأن الأمر القرآني ينبغي عده شرطاً قانونياً سابقاً على التعدد لا مجرد نصح وإرشاد. مما يقتضي عدم السماح بالزواج الثاني إلا إذا قام دليل كافٍ يثبت أن الزوج سيعدل فعلاً. وهو أمر مستحيل من الناحية العملية في ظل الظروف الاقتصادية والاجتماعية القائمة. ومن ثم يحرم التعدد^(١).

يستنتج مما تقدم أن الاجتهاد الجديد، هو فهم النصوص والأحكام الشرعية في ضوء ظروف العصر، ومصالح المجتمعات الجديدة، والتحرر التام من التفسيرات الفقهية السابقة.

ثانياً: رؤية مستقبلية لتطوير التشريع الإسلامي المعاصر

بمتابعة الجهود التشريعية في البلدان الإسلامية، توصل الباحث إلى ملاحظتين أساسيتين:

١- وجود ازدواجية واضحة؛ نتيجة المزج بين القوانين الغربية، والأحكام الشرعية التقليدية؛ حيث تغلغت الأولى في المجال الجنائي والمدني، بينما استأثرت الثانية بالأحوال الشخصية. مع ملاحظة أن هناك نزوعاً للتخلص من ذلك التباين، يتجلى في الاهتمام المتزايد بالأحكام الشرعية في مجال المعاملات المدنية.

ويعد القانون المدني العراقي الصادر سنة (١٩٥٣م) مثلاً واضحاً لتلك الازدواجية؛ حيث جمع بين أحكام التقنين الحنفي (المجلة) وأحكام المؤلفات الفقهية التقليدية، إلى جانب أحكام أخرى في مسائل التأمين وسائر عقود الغرر، استفيدت من المصادر الغربية. كما أن قوانين الأسرة الحديثة تأثرت بالقيم والمعايير الغربية، فأصبحت خليطاً من أحكام تقليدية، وأخرى جديدة نتجت؛ إما عن تعديل للأحكام التقليدية، أو تفسير جديد للمصادر الشرعية الأساسية، أو اعتراف صريح باحتياجات العصر^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨١ - ٢٨٣.

ومما يدل على أن الأسباب الاقتصادية، والضرورة الاجتماعية، والحاجة الملحة للمجتمع، كانت وراء عدد من التجديدات التشريعية، الأمثلة الآتية:

أ- أن الأسباب الاقتصادية هي المستند لتبرير إلغاء الأوقاف الأهلية، التي كان يجيزها نظام الوقف التقليدي إلغاء كاملاً، فيما أخذت به سوريا سنة (١٩٤٩م).

ب- أن الضرورة الاجتماعية هي المبرر لبعض التجديدات الحديثة في مجال الميراث. من بينها أن المنشور الشرعي السوداني في سنة (١٩٤٥م) أجاز الوصية للوارث في حدود $\frac{1}{2}$ التركة؛ رعاية منه لشعور الموصين بالحاجة إلى تخصيص نصيب أكبر من التركة للضعاف من الورثة.

ج- أن حاجة المجتمع الملحة هي التي دفعت قانون الميراث التونسي الصادر سنة (١٩٥٩م) إلى حجب الإخوة والأخوات من الميراث بالفرع الوارث مطلقاً. وهذا مخالف لترتيب العصابات المتفق عليها بين المذاهب السنية؛ حيث يرث الإخوة بالتعصيب عند غياب الذكور من الفروع والأصول الورثة.

ويرى كولسون أن الأمثلة المذكورة، تدل على أن الفكر التشريعي الإسلامي لم يتمكن من رسم منهج منضبط، يستطيع عن طريقه حل مشكلة احتكام الفقه التقليدي لظروف المجتمع. ومن ثم عمد إلى تحقيق التجديد بروح تتوخى المصلحة وحدها^(١).

٢- عدم استقرار كثير من التجديدات الأساسية. وذلك لسببين:

أ- أن تلك التجديدات كانت حلولاً مؤقتة؛ لأن بعضها أثار مشكلات أخرى تستدعي بدورها علاجاً، ومن أمثلة ذلك: جعل الغاية من تقييد التعدد والطلاق، تحقيق المساواة بين الجنسين. لكن حق الرجل فيما يتعلق بهذين الأمرين ينبع في إطار الأحكام الشرعية التقليدية من المفهوم الأساس للزواج؛ باعتباره عقد معاوضة يشتري فيه الرجل حق المعاشرة الجنسية، نظير المهر الذي يدفعه. لذا فإن الواجب استبعاد التشريع لهذا المفهوم التقليدي، إذا أراد إقامة نظام حقيقي للمساواة بين الجنسين.

ب- أن غياب منهج متناسق أو أصل مطرد، حمل المجددين - غالباً - على إعمال المصلحة وحدها. ولما كانت هذه العملية لا تقوم على ضوابط وقيود محددة، فقد اتسم التشريع الإسلامي المعاصر بعدم الثبات والاستقرار - مقارنة بالفقه القديم - وهذا أمر طبيعي، يصعب تفاديه في مرحلة التطوير التشريعي.

والمشكلة الأساسية التي تواجه التشريع الإسلامي - حسب تشخيص الباحث - تكمن في تحديد العلاقة بين المعايير والقيم الدينية من جهة، ومتطلبات المجتمعات الإسلامية المعاصرة من جهة أخرى. ولحل هذه المشكلة، ينبغي استبعاد رؤية أنصار النظرية الفقهية التقليدية، وكذا فكرة الاتجاه العلماني؛ حيث إن الفريق الأول، يرى أن الحل يكون بالاحتكام إلى أوامر الشرع وحده، وبالالتزام الحرفي بمبادئه. أما الفريق الثاني، فإنه يمنح للعوامل الاجتماعية وحدها السلطة الكاملة في تحديد شكل القانون وصياغته^(١).

وعليه، فإن الحل الأمثل هو اعتماد مفهوم للقانون، يقوم على المبادئ الشرعية الثابتة - مع مراعاة عامل التطور - ويسمح بتبني المعايير الوافدة^(٢).

إضافة إلى ما تقدم، يرى كولسون أن صياغة التفسيرات الفقهية، جعلتها أشبه ما تكون بالأحاديث المنسوبة إلى الوحي الإلهي. لذا فإن الفكر الفقهي المعاصر يجب أن يضطلع بمهمتين: إحداهما: تحقيق النصوص المنسوبة إلى الوحي الإلهي، وتحديد الأصول الثابتة منها. والثانية: إبراز الموقف السليم من الأحاديث؛ لا من حيث النظر في صحتها فحسب، بل من جهة حجية الثابت منها، ثم تشكيل الأسس الرئيسية للنظام القانوني وفق ما تسفر عنه نتيجة التحقيق^(٣). وتستطيع الأحكام القرآنية تدعيم الأبنية القانونية الحديثة؛ لأنها تتخذ صيغة المعايير الأخلاقية، وكذا لاتساعها لعدة تفسيرات. مما يجعلها قادرة على تلبية الاحتياجات المختلفة عبر الزمان والمكان^(٤). وباعتماد هذه الأسس المقترحة، سوف يتمكن التشريع الإسلامي المعاصر من تحقيق نموذج

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

الحياة الإسلامية الفريد الأصيل، القائم على الاستجابة للأوامر الإلهية. بعيداً عن المفهوم التقليدي للقانون الديني، الذي تمثله مجموعة القواعد المتحكمة الجامدة^(١).

وقد دافع الباحث عن مقترحه، للأسباب الآتية:

- ١- أنه لا يعد خروجاً عن التراث الفقهي، بقدر ما هو تجنب لصيغة تقليدية في تطبيق التشريع الإسلامي.
- ٢- أنه يقدم الأساس الواقعي الوحيد للتطوير المنشود.
- ٣- أنه البديل الوحيد للإعراض التام عن الأخذ بفكرة القانون الديني القائم على الوحي.
- ٤- أن المفهوم المعتمد للقانون - باعتباره روح المجتمع الذي ينظمه - أمر تعجز عن تحقيقه العلمانية والفقهاء القديم على حد سواء^(٢).

المطلب الثاني: النقد

تكمن أهمية دعوى كولسون في أنها تطرقت لمسألة شائكة وحساسة، تتعلق بمنهج تطبيق الأحكام الشرعية. وهي قضية كبرى ما فتئت تشغل العقل المسلم في عصرنا الحاضر، كما أنها تناولت التشريع الإسلامي من وجهة نظر قانونية، تختلف عن النظرة التاريخية السائدة في الدراسات الاستشرافية السابقة. وهذا تحول كبير في التعاطي مع التشريع الإسلامي؛ كنظام قانوني حي، وليس مجرد تجربة تاريخية عظيمة، محدودة بزمانها ومكانها.

وبغض النظر عما توصل إليه الباحث من نتائج، وما قدمه من تحليلات ومقترحات، فإن عملية رصد وتحليل التطبيقات القانونية المتعلقة بالأحكام الشرعية تدل على جدية الباحث، وما بذله من جهد مكثف يستحق التقدير. كما أنها لفتت الانتباه إلى نوعية جديدة من البحوث، يمكن الاستفادة منها في رصد وتحليل الفتاوى والتشريعات المعاصرة.

(١) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

لكن هناك عدة مؤخذات توجه إلى هذه الدعوة التجديدية، يمكن إجمالها في الآتي:

١- وضع مفهوم جديد للاجتهاد؛ يقوم على التحرر الكلي من التفسيرات الفقهية السابقة، وإعادة تفسير جميع النصوص في ضوء متغيرات العصر، بما يحقق تطبيق روح الشريعة.

٢- الاستغناء الكلي عن التراث الفقهي والأصولي في مجال تطبيق الأحكام الشرعية، وهو موقف يتفق مع رأيه في كون النظرية الأصولية التقليدية - على حد تعبيره - هي السبب المباشر لجمود الفقه الإسلامي^(١).

٣- استعمال ألفاظ تشعر بانتهاء صلاحية الفقه الإسلامي، مثل: الفقه القديم، والأحكام الفقهية القديمة، والقواعد المتحكمة الجامدة.

٤- الدعوة إلى تغيير المفاهيم الإسلامية التي لا تتلاءم مع العصر، وجعل الأحكام القرآنية بمثابة المعايير الأخلاقية الموجهة لا الملزمة، وكذا إعادة النظر في حجية الأحاديث الصحيحة.

٥- التحيز للحضارة الغربية، والرغبة في استمرار هيمنتها التشريعية، والنظر إلى مقترحه في علاج مشكلة التوفيق بين الأحكام الدينية، وحاجات المجتمعات الإسلامية، باعتباره الحل الصحيح دون سواه.

٦- أن المسكوت عنه في دعوة كولسون، هو الاكتفاء بمنظومة المقاصد والمصلحة المقدرة من قبل البشر، التي تختلف باختلاف الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال، واعتماد النظام الأخلاقي معياراً للتقويم، والأخذ والرد. وهذا الشأن في - حقيقته - يؤول إلى النظام العلماني، الذي بني على النسبية دون الإطلاق، وعلى أن الحاكمية للبشر دون الله، وعلى فصل المصادر التشريعية الشرعية عن الأحكام الجارية بين الناس، وهو أمر حدث في التطور التاريخي مع البروتستانت، والأخلاق البروتستانتية عند «ماكس فيبر». لذا، فإن

مضمون الدعوة محل البحث لا يتعدى نطاق علمنة التشريع الإسلامي، حتى ولو أنكر الباحث في ظاهر النص هذا التوجه، إلا أنه أكد عليه في كل خطواته وأفكاره.

وبناء على ما تقدم، فإن دعوة كولسون تعد تدميرًا للتشريع الإسلامي، ومسحًا لمعالمه؛ فهي لا تحمل أي معنى للتطوير، الذي تتشوف إليه الشعوب الإسلامية. وأرى أن تبني مثل هذه الدعوة، سيفضي حتمًا إلى نتائج خطيرة، أبرزها:

أ- هدم ثوابت التشريع الإسلامي.

ب- هدم التراث الفقهي والأصولي برمته، والاحتكام إلى الأهواء.

ج - الأخذ ببعض الصحيح من الحديث وترك بعضه الآخر.

د- استمرار هيمنة القوانين الغربية في بلدان إسلامية مستقلة ذات سيادة.

هـ- التفلت من الأحكام الشرعية؛ لغياب المنهج المنضبط الذي يضمن الاستقرار التشريعي.

المبحث الثاني: استبعاد مصادر التشريع الإسلامي

عرض حسن أحمد أمين جملة من الأفكار المتناثرة حول قضية تطبيق الشريعة الإسلامية في واقعنا المعاصر، وقد استبطن مجموع تلك الأفكار منهجاً للتطبيق، يراه صاحبه الأنسب لتطوير الشريعة بما يتلاءم واحتياجات المجتمع الإسلامي المعاصر في شتى مجالات الحياة. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى حسن أحمد أمين أن تطبيق الشريعة الإسلامية يعترضه عقبات عديدة، ترجع إلى إشكالات تتعلق بالأحكام المراد تطبيقها، وكيفية تنزيلها على الواقع المتغير. الأمر الذي يستدعي إيجاد منهج جديد في التعاطي مع هذه القضية. وتتلخص معالم هذا المنهج في الآتي:

- أ- جواز استنباط معنى من النص، يكر على الأصل بالبطلان.
 - ب - استبعاد السنة النبوية كمصدر للتشريع.
 - ج- استبعاد الإجماع كمصدر للتشريع.
 - د- جواز العمل بالمصلحة المحضة.
 - هـ- استبعاد جميع الاجتهادات الفقهية السابقة.
- وللتعرف بدقة على مراد الكاتب، نتناول معالم منهجه المقترح بشيء من التفصيل.

أولاً: جواز استنباط معنى من النص يكر على الأصل بالبطلان

إن تطبيق الشريعة لا يتحقق عن طريق الالتزام بأحكام معينة، بل بتطوير الأحكام على ضوء متغيرات العصر، التي قد تجعل الحكم منافياً لما شرع له في عصر التنزيل. الأمر الذي يستوجب العدول عنه إلى حكم آخر، يحقق روح الإسلام ومقاصده. يقول الكاتب: «إن التشبع بروح الإسلام لا الالتزام بأحكام معينة متناثرة، كفيل بأن يكون بمثابة البوصلة، التي تهدينا سواء السبيل في أي مكان أو زمان مع اختلاف الظروف»^(١).

(١) حسن أحمد أمين، دليل المسلم الحزين، ط٢ (الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية،

ومن أمثلة ذلك: حد السرقة، الذي يجب الالتزام بتطبيقه، لكن مع مراعاة تناسب العقوبة، وضخامة الآثار الناجمة عن الجريمة، وهي مسألة نسبية يختلف تقديرها من عصر لآخر. وبيان ذلك أن مشروعية حد السرقة ثبتت في زمن شاعت فيه الملكية المنقولة دون العقارية؛ حيث كان البدوي يحمل على راحلته كل ما يملك، وينتقل به من مكان إلى آخر، مما جعل الاعتداء عليه بالسرقة كقتله. هذا إلى جانب كون السرقة - آنذاك - من أكثر الجرائم انتشاراً. لذا فقد تطلب علاج هذه الظاهرة المتفشية، عقوبة رادعة تتناسب مع خطورتها، وحجم الآثار المترتبة عليها. لكن، ما لبث أن ظهرت - مع الفتوحات الإسلامية - أشكال جديدة للملكية، وأصبح سلب الرجل ناقته ليس أمراً جليلاً، كما لم تعد السرقة من الجرائم الشائعة في المجتمع الجديد. ومع هذا التحول كان من المفترض أن يصرح الفقهاء بأن بعض أحكام القرآن والسنة، إنما قصد بها علاج شرور وثيقة الصلة بالمجتمع الجاهلي، وأن من حق الأجيال اللاحقة أن تطور تلك الأحكام على هدي روح الإسلام ومقاصده، فتختار عقوبة جديدة لجريمة السرقة، تحقق نفس النتائج المرجوة التي توخاها الإسلام في المجتمع البدوي. غير أن الفقهاء لم يكونوا أمناء مع أنفسهم - على حد قوله - لأنهم عمدوا إلى تقييد آية القطع بحديث نسبوه إلى الرسول ﷺ وهو: (لا تقطع الأيدي في الغزو)^(١). كما أنهم وضعوا شروطاً لحد القطع، بقصد التهرب من تطبيقه لعدم صلاحيته لزمانهم^(٢).

وبناء على ما تقدم، أوصى الكاتب المجالس النيابية بالتريث في فرض عقوبة القطع، وأن تراعي في تشريع العقوبة تناسبها مع الآثار المترتبة على الجريمة، حيث قال: «لا نريد للمجالس النيابية أن تتعجل بفرض عقوبة قطع يد السارق، ثم يأتي

(١) رواه الترمذي في جامعه ٥٣/٤، والدارمي في سننه ٣٠٣/٢ من حديث بسر بن أرطاة. قال أبو عيسى: هذا حديث غريب. وقد روى غير ابن لهيعة بهذا الإسناد نحو هذا. ويقال بسر بن أبي أرطاة أيضاً. والعمل على هذا عند بعض أهل العلم، منهم الأوزاعي: أن لا يقام الحد في الغزو بحضرة العدو مخافة أن يلحق من يقام عليه الحد بالعدو، فإذا خرج الإمام من أرض الحرب ورجع إلى دار الإسلام، أقام الحد على من أصابه. كذلك قال الأوزاعي.

(٢) دليل المسلم الحزين، ص ٢١٧ - ٢١٩.

القضاة المستتيرون فيحاولون قدر جهدهم إيجاد المبررات والذرائع من أجل التملص والتخلص من ضرورة تطبيقها. وإنما نريد لهذه المجالس أن تزن الأمور بميزانها الصحيح، وأن تراعي في تشريعاتها قدرًا معقولاً من التناسب. فإذا كانت سرقة الناقة في المجتمع الجاهلي جريمة خطيرة ضخمة الآثار والعواقب، فاستوجب بخطورتها حد قطع اليد، فنهب الأموال العامة في يومنا هذا، هو الجريمة الخطيرة، ضخمة الآثار والعواقب، التي تستوجب قطع اليد إن أصررت عليه، لا سرقة جهاز تسجيل من سيارة»^(١).

ثانيًا: استبعاد السنة النبوية كمصدر للتشريع

يعتقد حسن أحمد أمين أن انتفاء الصحيح من أحاديث الأحكام أمر بالغ الصعوبة؛ لتورط الفقهاء في وضع الحديث خلال القرنين (٢-٣هـ). وهي الفترة التي بدأ فيها الاهتمام بإرساء دعائم الشريعة الإسلامية. يؤكد ذلك قوله: «إذا كان من السهولة تبين كذب الأحاديث التي اختلقها أتباع الفرق السياسية، والتي تتحدث عن فضائل الأمصار والمدن، أو التي ابتدعها القصاص، وكل ما ناقض المنطق ومجه التفكير السليم، فإنه من الصعوبة بمكان، الحكم بصدق أو كذب نسبة نوعين من الأحاديث إلى الرسول ﷺ. الأول: أحاديث الفضائل والأعمال. وهذه - كما يرى أحمد بن حنبل - لا ضرر في التساهل في قبولها. والثاني: أحاديث الأحكام، وهي التي يكمن الخطر في التساهل بشأنها»^(٢). ويعود سبب تفشي ظاهرة الوضع في أحاديث الأحكام - حسب رأيه - إلى اختلاف الفقهاء حول ما إذا كان للأمة الإسلامية وضع الأحكام التي تناسب احتياجات كل جيل، أم أن عليها الالتزام بسنة الجيل الأول من المسلمين. وأمام قلة الأحاديث زمن وضع أحكام الشريعة، سلك الفقهاء طريقين: أحدهما: طريق القياس، والاجتهاد، والاسترشاد بروح الشريعة. والثاني، طريق اختلاق أحاديث الأحكام. وقد تفاقم الاختلاق مع تزايد إصرار العلماء والعامة على الاستناد إلى الحديث في بيان الأحكام»^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٣.

وأشاد الكاتب بالمسلك الأول؛ لأنه جَنَّب أصحابه اختلاق الأحاديث، لسد ثغرات الشريعة. أما المسلك الثاني، فعده إهداراً للرأي، وامتهاناً لحرية الفكر، وتكبيلاً لعقول العلماء، ممن تأبى ضمائرهم وضع الأحاديث^(١). وانتهت الدعوة الصريحة باستبعاد المخترع من الحديث ولو أدى إلى إسقاط جله^(٢).

ثالثاً: استبعاد الإجماع كمصدر للتشريع

أثار الكاتب عدة شبهات حول الإجماع الأصولي، تؤكد إنكاره لحجية هذا المصدر التشريعي. فقد ذهب إلى أن الإمام الشافعي هو من جعل الإجماع مصدراً ثالثاً يلي القرآن والسنة ويكملهما. لكن الفقهاء - من بعده - بالغوا في أهميته؛ إذ جعلوه مصدقاً للقرآن والسنة، وناسخاً لأحكامهما. وقد استقر هذا الاتجاه رغم اعتراض الخوارج، والشيعة، والظاهرية، والوهابية، وبعض المعتزلة. ويرى أن أنصار مبدأ الإجماع استندوا إلى حديث (لا تجتمع أمتي على ضلالة)^(٣) الذي رده كثير من العلماء. فضلاً عن أن الأحداث التاريخية أثبتت عدم اجتماع الأمة أصلاً، لا على ضلالة أو هدى^(٤).

ومن هنا، تأتي دعوته إلى مخالفة الأحكام المجمع عليها؛ لأن الأخذ بها كثيراً ما أدى إلى تحويل بدعة مستتكرة في عصر ما إلى عرف يرى المسلمون مراعاته. ومن أمثلة ذلك: الاحتفال بالمولد النبوي، الذي ظل العلماء حتى القرن (٨هـ) يعدونه مخالفاً للسنة - باعتباره بدعة مستحدثة في الإسلام - ثم أصبح عادة لا تتفصل عن صميم الحياة الإسلامية؛ حيث يقول: «فإن نحن أخذنا في الحساب أن معظم الأحكام الشرعية في الإسلام يستمد سلطانها وصفته الإلزامية من الإجماع، وأن ثمة جوانب بالغة الأهمية من الشريعة الإسلامية، مثل نظرية الخلافة، لا تقوم إلا على سند من الإجماع، فكيف يجوز القول بوجوب الالتزام بأحكام شرعية تختلف

(١) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧١.

(٣) رواه أحمد في المسند ٣٩٦/٦، والطبراني في الكبير ٢٨٠/٢، والحاكم في المستدرک ٢٠٠/١.

وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ١٧٧/١.

(٤) دليل المسلم الحزين، ص ١٩٨.

باختلاف الزمان، وهي من وضع أناس مثلنا، لنا ما لهم من قدرة على النظر وإعمال الفكر، يراها جيل من الأجيال سنة، وينكرها الجيل التالي باعتبارها بدعة، ثم يعود الجيل الثالث إلى الحكم بأنها سنة. كيف يمكن القول بأن مثل هذه الأحكام ثابتة وصالحة لكل زمان ومكان، وأن على الحكومات مراعاتها والالتزام بها، وإلا وجب تكفيرها والعمل على إسقاطها؟^(١).

رابعاً: جواز العمل بالمصلحة المحضة

يرى الكاتب أن المشكلة الأساسية التي واجهت التشريع الإسلامي - عبر مختلف العصور - تكمن في الحاجة إلى تحديد العلاقة بين الأحكام الشرعية، والمصالح التي تحكم نمو المجتمع وتطوره^(٢). وحل هذه المشكلة يكون باعتماد نظرة جديدة إلى الشريعة، باعتبارها مجموعة من الأحكام القائمة على مبادئ وقواعد دينية ثابتة، إلا أنها لا تغفل التطور، وتسمح بتبني نظم مستحدثة، كفيلة بتحقيق مصالح الفرد والمجتمع^(٣). وهذا الحل هو موقف وسط بين رؤيتين متطرفتين: إحداهما: النظرية الفقهية التقليدية التي ترى في أحكام الشريعة نظاماً إلهياً لا يقبل التطور. والثانية: الموقف العلماني الذي يحصر الدين في ضمير الفرد، ويطلق حرية القوى الاجتماعية في تشكيل القوانين؛ حيث يقول: «إنه لمن المحتم أن تكون القوانين قوة حية، وأن تعكس روح المجتمع. وروح المجتمع الإسلامي المعاصر لا تعكسها لا العلمانية المحضة، ولا النظريات الواردة في كتب الفقه المؤلف في العصور الوسطى. والحل الذي أقترحه للخروج من هذه الورطة، هو الأساس الواقعي الوحيد لأي تطور مستتير في المستقبل»^(٤).

وقد احتج لما ذهب إليه بما يأتي:

- ١- أن الخلفاء الراشدين سنوا تشريعات جديدة لقضايا لم يرد فيها نص، كما أنهم غيروا - للضرورة - أحكاماً منصوصاً عليها في القرآن والسنة.

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢١٤.

ومثاله: استبدال أبي بكر ﷺ عقوبة الضرب بالسياط لشارب الخمر بالضرب بالنعال، وإبطال عمر ﷺ قطع يد السارق في عام الرمادة، ونهيه عن نكاح المتعة، وإلغاء سهم المؤلفة قلوبهم في الصدقات^(١).

٢- أن الخلفاء الراشدين سمحوا لولاة الأمصار المفتوحة، بمراعاة الأحوال المختلفة لتلك الشعوب عند تطبيق الشريعة، وأيضاً بتبني الأنظمة القانونية السائدة قبل الفتح، لعدم تعارضها مع النصوص الشرعية^(٢).

٣- أن أحكام القرآن والسنة الصحيحة، هي وحدها المعبرة عن الإرادة الإلهية، وهي - في معظمها - أحكام أخلاقية ذات صياغة عامة، يمكن أن يبني على أساسها نظام قانوني حديث^(٣).

خامساً: استبعاد جميع الاجتهادات الفقهية السابقة

يعد هذا التوجه نتيجة حتمية لما تقدم بيانه؛ فما دام الكاتب قد رد السنة المطهرة، واتهم العلماء بالوضع، وأنكر معنى الإجماع ووظيفته، فإن استبعاد جميع الاجتهادات الفقهية هو المآل لكل ذلك الموقف^(٤).

المطلب الثاني: النقد

يتبن من مجمل ما تم عرضه، أن حسن أمين يهدم علومًا مختلفة ومتعددة؛ لعدم إطلاعها على حقائقها. كما أنه يفترض فروضاً خيالية وهمية، لا علاقة لها بما تحت أيدينا من علوم الشريعة. وإيضاح ذلك في النقاط الآتية:

١- أن دعواه في عدم الاحتجاج بالسنة مخالفة للواقع. وذلك لأن الكتب التي جمعت أحاديث الأحكام لم تتجاوز بها عن (٢٠٠٠ حديث) من أكثر من (٥٠,٠٠٠ حديث) يضمها «كنز العمال في معرفة الأقوال والأفعال» للمنتقي

(١) المرجع السابق، ص ١٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٢١٥.

الهندي، والذي رتب فيه «جمع الجوامع» للإمام السيوطي. وهذا يعني أن أحاديث الأحكام لم تتجاوز ٤ ٪ من الوارد إلينا. كما أن أهل الحديث قاموا بوضع علم الجرح والتعديل، وعلوم الرجال، وعلوم الدراية؛ بحيث يستحيل مع ذلك ما ذكره الكاتب من تصورات ساذجة لا عبرة بها.

٢- أن إنكار الإجماع بتلك الصفة التي لم يستطع معها أن يحرز معناه، أو يعرف وظيفته، بل إنه - كما يبدو - لم يتعب نفسه بالاطلاع على مبحث الإجماع من أي كتاب في أصول الفقه؛ حيث ظن أن الإجماع منشئ للحكم وليس كاشفاً عن دليل، وهو الأمر الذي رفضه كل علماء الإسلام عبر التاريخ.

٣- أن المصلحة المحضة لا يمكن تحديدها من قبل البشر؛ حيث اعتبر الشارع مصالح، وألفى أخرى، وأرسل ثلاثة. مما يميز الدين عامة - والإسلام خاصة - عن المذاهب الوضعية والبشرية. ولقد ألف الناس قديماً وحديثاً حول هذه الدعوى، خاصة ما نسب للطوفي الحنبلي في شرحه على الأربعين؛ حيث فهم منه مثل هذا التوجه.

وبالجملة، فإن ما طرحه الكاتب من مقترحات يدرجه ضمن أصحاب الدعاوى الهدامة؛ حيث إنه فشل في تقديم البديل المقنع، لما استبعده من أصول التشريع الإسلامي، كما أنه لم ينشئ أي آلية يمكن الالتفات إليها، أو الاستفادة منها فيما يتعلق بمنهج تطبيق الأحكام.

المبحث الثالث: اعتماد أصول جديدة لتطبيق الشريعة

دعا محمد العشماوي إلى اعتماد أصول جديدة لتطبيق الشريعة في عصرنا الحاضر، بما يحقق تواصلها مع حركة التاريخ، والتراث الإنساني، والتقدم الحضاري. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تأتي هذه الدعوة في إطار الجهود الرامية لترشيد الفكر الإسلامي، وتصحيح مفاهيمه حول قضية تطبيق الشريعة التي يعتقد الكاتب أنها غير واضحة في أذهان المتحمسين لها؛ حيث يقول: «ولو سئل داع عما يقصد بالشريعة لسكت، ربما ظناً بأن اللفظ من الواضوح، بحيث لا يحتاج شرحاً ولا تفسيراً. ولو أراد الشرح والتفسير، فاعله يرى أن المقصود بتطبيق الشريعة أن يكون القرآن دستوراً للحياة دون أن يحدد مقصده من ذلك...»^(١). وتتمثل الأصول الجديدة لتطبيق الشريعة فيما يأتي:

أولاً: الأصول اللغوية للشريعة

بالنظر في الاستعمال القرآني للفظ: «الشريعة» وأصله اللغوي، خلص الكاتب إلى أنه لا دلالة فيه على أي معنى للتشريع أو القانون^(٢)؛ حيث إن هذا اللفظ وكذا بعض مشتقاته، جاءت في القرآن بمعنى منهاج الشيء أو الطريق إليه، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبَعْهَا﴾ (الباقية: ١٨)، ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا﴾ (الشورى: ١٣)، ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِّنكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨). وجاء في كتب اللغة بمعنى مورد الماء أو مدخله، ثم أصبح اللفظان: «الشرعة» و«الشريعة» يطلقان على ما سنَّ الله من الدين، وما أمر به؛ كالصوم والصلاة وسائر أعمال البر. أي كل ما يعدُّ نظاماً للدين لا أحكاماً للمعاملات. وقيل: تطلق الشرعة على المنهج أو الطريق، وهو المراد في الاستعمال القرآني^(٣).

(١) محمد العشماوي، أصول الشريعة، ط٢ (القاهرة: دار اقرأ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص ١٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص ٣٠.

ويقرر أن المسلمين استعملوا لفظ «الشريعة» في البداية بمعنى سبيل الإسلام ومنهاجه، لكنهم ما لبثوا أن أطلقوه على كل أحكام الدين التي جاء بها القرآن. ثم اتسع اللفظ ليشمل ما ورد في السنة النبوية، وآراء الفقهاء. بل إن بعض العلماء أطلق - تجاوزاً - لفظ الشريعة على مصادر الأحكام الشرعية. الأمر الذي يثير عدة إشكالات على مستوى الفهم والتطبيق؛ حيث أصبح من الصعوبة بمكان فهم القرآن وتطبيق أحكامه في ظل ما أحاط به من آراء وأحكام وقواعد. وكذا السنة، فإنها مليئة بأحاديث الآحاد المنسوبة إلى النبي ﷺ. أما الإجماع والقياس، فهما مجرد آراء فقهية.

وبناء على ما تقدم، فإن الفهم الديني قد حول لفظ الشريعة عن معناه الأصلي اللغوي، وكذا عن الاستعمال القرآني إلى معنى آخر: «كل أحكام النظام الإسلامي، ما تعلق منها بالدين، وما اختص بالتشريع، سواء وردت في القرآن أم في السنة أم في الإجماع أم في التفاسير»^(١).

ويعتقد الكاتب أن هذا التحويل للفظ «الشريعة» شبيه بما حصل للفظ «التوراة»؛ حيث إنه ذكر أصلاً لبيان طرق القرابين، والندور، وحماية الجمهور من الأوبئة، ثم نقل إلى كل ما جاء في كتب موسى ﷺ من طرق وأوامر وفرائض وأحكام ووصايا، ثم أصبح يقصد به كل أحكام الدين اليهودي، وعلى الأخص ما جاء في التلمود من تفاسير وشروح وأحكام^(٢).

ثانياً: الأصول التاريخية للشريعة

إن الأصل التاريخي لمعنى الشريعة، هو تلك المثل العليا والقيم السامية، التي دعا إليها النبي أوزوريس (إدريس عليه السلام) قدماء المصريين، وتضمنتها كلمة «ماعت» عندهم؛ حيث استخدموها للدلالة على معنيين: أحدهما مادي (الآلهة العادلة - الحق - المستقيمة). والثاني معنوي (العدالة - الحق - الاستقامة)^(٣). ثم انتقل المعنى الثاني

(١) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٠.

لـ «ماعت» إلى سائر الأمم؛ ففي كتاب موسى ﷺ استعمل لفظ الشريعة أولاً بمعنى الطريقة المحددة للمراسم، والوسيلة المستقيمة للشعائر. وبعد أن غلبت الروح المصرية على الفهم الإسرائيلي، أصبحت كلمة الشريعة تعني: العدالة، والاستقامة، والقانون الذي لا ينسخ. وهذا المعنى الأخير استعمله الإغريق في نقل لفظ «الناموس» من معناه الأصلي (القضيب المستقيم) إلى معنى آخر هو القاعدة، أو الحكم، أو القانون. ويشير إلى إله العدالة، والحق، والاستقامة، أو ملاك الرب الذي يحمل تلك المعاني. وقد استعمل عيسى ﷺ لفظ «الناموس» بالمعنى الأخير. وفي بداية البعثة النبوية ذكر إشارة إلى جبريل ﷺ^(١). أما في القرآن، فقد ورد لفظ الشريعة بالمعنى المستعمل في كتب موسى ﷺ، لكنه تغير في الفكر الإسلامي، وصار يدل على كل التراث الإسلامي من كتاب سماوي، وأحاديث، وأفعال للنبي ﷺ، وإجماع، وقياس^(٢).

ثالثاً: الأصول العامة للشريعة

وضع العشماوي أصولاً عامة للشريعة، هي - في نظره - منبع التنزيل، وغايته، وحكمته. وقد زعم أنه استخلصها بتتبع القرآن الكريم في ضوء التنزيل؛ زمناً، وسبباً، وحكمة. وتتمثل هذه الأصول في الآتي:

١- تنزيل الشريعة تعلق بقيام مجتمع ديني، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع. يفيد هذا الأصل أن الأحكام الشرعية لم تنزل حتى أقام النبي ﷺ المجتمع الديني في المدينة؛ وذلك بقصد أن يكون الباعث على الالتزام بتلك الأحكام، نابغاً من خشية الله تعالى. وأن تطبيق التشريع، وإعمال الجزاء على المخالفة، قد تم الاعتماد فيه على إيمان المحكومين لا على المحاكم. فقد راعت الشريعة فيما وضعت من أحكام سبق الإيمان على الجزاء؛ مما يؤكد أن منهجها يقوم على إحياء الضمائر، وإشاعة الفضائل، وروح المحبة في المجتمع^(٣). الأمر الذي جعل من الجزاء تقوى، ومن القصاص عفواً،

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٧.

ومن الخوف بذلاً وعطاء؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٧٨﴾ (البقرة: ١٧٨)، وقوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٢٧٥﴾ يَمْحُو اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الضَّعَفَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ٢٧٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٢٧٧﴾ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ٢٧٨﴾ (البقرة: ٢٧٥ - ٢٧٨)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا يَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةٌ أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٥﴾ (النور: ٤ - ٥). من هنا، يفهم أن الشريعة قبل أن تكون قواعد وجزاءات، هي روح ينفذ في صميم كل شيء، وجو عام يسيطر على المجتمع. لذا، فإن من يريد تطبيق الشريعة لا بد أن يهيئ المجتمع؛ حتى لا تستغل الأحكام الشرعية لأغراض شخصية^(١).

٢- الشريعة كانت تنزل لأسباب تقتضيها، وأسباب التنزيل ليست مناسبة لها. يشير هذا الأصل إلى أن أغلب آيات القرآن، قد تنزلت لأسباب دعت إليها؛ حيث إن بعضها جاء ردًّا عن سؤال وجه إلى النبي ﷺ، وبعضها كان حلاً لمشكلة أو تكييفاً للواقع^(٢). وتشبه أسباب التنزيل ما يطلق عليه في القانون «الأعمال التحضيرية» التي تبين سبب وضع النص القانوني، وظروف وضعه، وما كان مقترحاً بشأنه، وما أدخل عليه من تعديل إلى أن تحددت صورته النهائية. وإذا كان من الواجب الرجوع إلى الأعمال التحضيرية عند تطبيق النصوص القانونية، فتدريجياً لأخطاء التفسير، فإن الوقوف على أسباب النزول، للتعرف على مقصود النص أوجب؛ ذلك لأن الخطأ في تطبيق النص القانوني،

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٠.

غالبًا ما يكون عملاً فردياً يمكن الطعن فيه. أما الخطأ في تطبيق آية قرآنية أو حكم شرعي، فإنه بعد تحصينه بما في الدين من عصمة، يصعب النيل منه. الأمر الذي قد يترتب عليه تزييف الشريعة، والاحتكام إلى الأهواء^(١).

ويفرق الكاتب بين سبب النزول ومناسبته، فالأول هو الظروف الواقعية التي تفاعلت مع النص ليظهر على النحو الذي أصبح به حكماً. أما المناسبة، فتعني أن النص كان معداً سلفاً، فإذا حانت المناسبة تنزلت الآية^(٢). وقد أدى الخلط بين أسباب النزول، ومناسبته إلى نتائج خطيرة في الفكر الإسلامي؛ منها، قوله تعالى: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣). فهذه الآية التي تنزلت بعد فتح مكة، وحج النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم، نظر إليها الفكر الإسلامي باعتبارها مناسبة مقتطعا إياها بذلك عن أسباب نزولها؛ حيث إنه عدها نصاً عاماً، فهم منه أن الدين كمل يوم نزلت الآية فقط. وبناء على ذلك، استدل بعضهم على أنه لا معنى لأي اجتهاد لم يرد به نص في القرآن قبل هذه الآية، وعلى أن الشريعة قد استوفيت.

لكن ذلك الفهم يعترض عليه من حيث إنه يعني أن الدين كان غير كامل، وأن المسلمين الذين ماتوا قبل نزول الآية، هم على دين ناقص. كما أنه يتعارض مع ما جاء في الآيتين السابقتين لنزولهما على آية المائدة. قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ بِهِ نُوْحَىٰ وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٦). غير أن تفسير آية المائدة بأسباب النزول يزيل اللبس؛ ذلك لأن نزولها بعد حج النبي ﷺ والصحابة يدل على أن المراد منها أن الحج أكمل شعائر الدين. أما الدين نفسه، فهو كامل منذ آدم عليه السلام^(٣).

(١) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٤.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص ٦٨.

٣- الشريعة كانت تستهدف الصوالمح^(١) العامة للمجتمع، فينسخ بعضها بعضاً ليحقق هذه الصوالمح، وسداد الشريعة وصلاتها مرتببط بالتقدم على الوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة. يفيد هذا الأصل أن الشريعة باعتبارها منهجاً، قد جعلت هدفها تحقيق المصالح العامة للمجتمع، وعدم الوقوف عند نص محدد، أو التشبث بحكم خاص، أو الالتفاف حول قاعدة ثابتة، ويظهر ذلك بوضوح في الآيات التي نزلت في الخمر، والحرب، والسلم، والميراث^(٢). لكن الفقهاء وقفوا عند الأحكام، وغفلوا عن حقيقة الشريعة كمنهج، واهتموا بالقواعد، وأهملوا الأصول؛ حيث إنهم استخلصوا أن الشريعة تواكب التطور من خلال الأحكام والقواعد، مع أن في لفظها ما يفني عما قاموا به. يقول العشماوي: «وهذا الذي استنبطه فقهاء المسلمون، واستنتجته المجتهدون منهم، لم يكن في حاجة إلى استنباط أو استنتاج؛ لأنه ليس قاعدة من قواعد الشريعة فحسب، وإنما هو أصل ثابت لها، يتبين جلياً من قراءة القرآن، وملاحظة تلاحق أحكامه لتواكب الأحداث المتجددة، وتواجه الوقائع المتغيرة»^(٣).

٤- بعض أحكام الشريعة خاص بالنبي ﷺ وبعضها خاص بحادثة ذاتها. مضمون هذا الأصل أن أحكام القرآن ليست كلها عامة، بل إن منها ما هو خاص بالنبي ﷺ أو بأزواجه أو بحادثة معينة، ومن شأن هذا أن يثير إشكالات عديدة، كما في قوله تعالى: ﴿حُذِرْنَ أَمْوَالَهُمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٣)، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِنْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ جُرْأَعُظِيمًا﴾ (الفتح: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيطًا﴾ (النساء: ٨٠).

(١) يعني المصالح.

(٢) أصول الشريعة، ص ٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٤.

فما المقصود بالرسول في هذه الآيات؟ هل هو شخص النبي ﷺ فيرتفع الحكم بوفاته؟ أم أن المراد هو ما جاء به من تعاليم ومبادئ، فيظل الحكم مستمرًا؟ وفي هذه الحالة، من هو المخول له التفسير؟ ومن له سلطة التغيير أو التعديل؟ وممن يستمد الحقُّ مَنْ يدعي لنفسه هذه السلطة؟ وما ضمان صوابه فيما يقرر، وحدود خطئه؟^(١).

وقد اقترح الكاتب قاعدة لتعميم الأحكام وتخصيصها، تتمثل في عد الحكم العام حكمًا شرعيًا. أما الحكم الخاص، فإنه بعد انتهاء الواقعة التي اختص بها يتحول إلى قاعدة سلوكية تندمج في التراث الاجتماعي، ويترتب على ذلك أن الجزاء على مخالفة الأول الإثم الديني، إذا لم توجد عقوبة يقررها الشارع. أما مخالفة الثاني، فإن الجزاء فيه يقتصر على استهجان المجتمع^(٢).

٥- الشريعة لم تكن منقطعة الصلة بالماضي، منبئة الجذور عن المجتمع الذي تنزلت فيه، بل إنها أخذت من قواعد المجتمع، وأعرافه، وعوائده ما أصبح أحكامًا فيها. يفيد هذا الأصل تواصل الشريعة مع المجتمع الذي تنزلت فيه. ويظهر ذلك في أنها استمدت بعض أحكامها من قواعده، وعاداته، وأعرافه، بعد تنقيتها من شوائب الجاهلية، وفي ذلك إشارة إلى أن التطور السديد، متوقف على استبقاء الصالح من قواعد المجتمع^(٣).

٦- الدين كامل، واكتمال الشريعة هو سعيها الدائم إلى ملاحقة أحوال المجتمع، والتقدم بالإنسان إلى صميم الإنسانية، وروح الكونية. يشير هذا الأصل إلى أن الدين عند الله هو الإسلام (الإيمان بالله والاستقامة)، وهو كامل عند جميع الرسل والأنبياء. أما الشريعة، فهي منهاج الإيمان بالله، ومنهاج الاستقامة؛ لذلك اختلفت من نبي لآخر. ولأن المنهج لا يكتمل أبدًا، فإن اكتمال الشريعة يكون باستمرار تطبيقها، بمعنى دوام التطور واستمرار التقدم^(٤).

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٢.

(٤) المرجع السابق ص ٨٤.

رابعاً: الأصول التطبيقية للشريعة

هي محاولة لتطبيق الأصول العامة للشريعة على مسائل من العلاقات الدولية، والقانون الداخل.

١ - العلاقات الدولية

يرى الكاتب أن مجال العلاقات الدولية في الإسلام، لا يزال محكوماً بأفكار ارتبطت ظهورها بأوضاع، وظروف المجتمع الإسلامي الأول. لكن الفكر الديني أضفى عليها طابع الديمومة دون الالتفات إلى تلك الخصوصية الظرفية. ومثل لذلك بفكرتين، هما: قيام دولة الإسلام حيث يوجد الإسلام، والدولة الإسلامية دار السلام وما عداها دار حرب^(١).

إن الفكرة الأولى لا تتفق مع كون الأصل في الدين أن يتوجه إلى الإنسان، ولا يرتبط بأرض، ولا يتشكل في دولة. ومن هنا، يفهم سر خلو القرآن الكريم والسنة المطهرة من أي معنى يشير إلى إنشاء الدولة أو بيان لنظام الحكم، كما أن النبي ﷺ لم يؤسس دولة، بل بنى مجتمعاً. ولم تظهر معالم الدولة الإسلامية إلا بعد وفاته ﷺ ثم اتسعت مع الفتوحات الإسلامية، لتغدو إمبراطورية عظمى في العصر الأموي^(٢). وقد تبلور مفهوم الدولة خلال العصور الوسطى - في المسيحية والإسلام - باعتبارها دولة المجتمع، والولاء فيها للدين. أما في العصر الحديث، فقد أصبحت الدولة تقوم على أرض معينة، ولها اسم، وتاريخ، وشعب يمكن أن يضم قوميات مختلفة من أديان شتى. وبالتوفيق ما بين هذين المفهومين نستطيع القول إن المجتمع الإسلامي يمتد حيث يوجد المسلمون، وإن المجتمع المسيحي ينتشر حيث يكون المسيحيون. وفي حالة قيام دولة من مجتمع كله أو أغلبه من المسلمين أو من المسيحيين، فإن كيان تلك الدولة يصطبغ بنظام المجتمع^(٣).

وهذا التصور لا يعدو أن يكون مقدمة لميلاد مرحلة جديدة يبشر بها الكاتب. يتحول فيها المجتمع الدولي كله إلى مجتمع إنساني؛ حيث يقول: «إن الدين يعنى

(١) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٤.

بالإنسان، ويهتم بالمجتمع، لا بالدول أو الإمبراطوريات. وتأسيس الدولة وإنشاء الإمبراطوريات ليس من صميم الدين، ولكنه من طبيعة البشر وظروف المجتمع الدولي. ويوم ترقى الطبيعة البشرية ويسمو المجتمع الإنساني، سوف تتغير النظم السياسية، وتتبدل الأشكال المعروفة، ليصبح المجتمع الدولي كله مجتمع الإنسان، من الإنسان إلى الإنسان^(١).

أما الفكرة الثانية، فيرى الكاتب أن منشأها تفسير غير سديد؛ لقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ (التوبة: ١٢٣). حيث حمل الأمر بقتال أهل الكتاب، والكفار على الإطلاق. مما جعل الحرب هي الأصل، في علاقة الإسلام بغيره، من الدول والمجتمعات غير المسلمة. أما السلم فلا يعدو أن يكون هدنة مؤقتة، وزاد بعضهم عدم جواز التعاقد على سلم دائم مع بلاد الحرب، لما في ذلك من إغناء لفريضة الجهاد^(٢).

وقد رد الفهم المذكور، من حيث إن الآية الأولى تأمر بقتال الملحدين، والذين لا يدينون بالإسلام - كما دعا إليه كل الرسل والأنبياء - إلى أن ينتهوا إلى السلم مع المجتمع الإسلامي، فيقدموا له الجزية، دون أن يستلزم ذلك إسلامهم. أما الآية الثانية، فالمتقصد فيها الكفار الذين كانوا يجاورون المسلمين. وهو أمر شبيه بالتنظيم الحربي، الذي يأمر بتطهير الأماكن المجاورة للمجتمع، محافظة على أمنه^(٣). فضلاً عن أن التفسير - السابق ذكره - يتعارض مع كون الشريعة فرضت السلام أصلاً، ودعت إليه في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: ٦١) ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مَبْثُتٌ أَوْ جَاءَكُمْ حَصْرَتٌ صُدُّوهُمْ أَنْ يَقِيلُواكُمْ أَوْ يَقِيلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَنَلُوكُمْ فَإِنْ أَعْرَضَ لَكُمْ فَلَمْ يَقِيلُواكُمْ وَأَلْفَوْا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٩٠).

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) انظر المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٧.

٢ - القانون الداخلي

بين الكاتب الأصول التي يتعين اتباعها عند تطبيق الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية والميراث، والمسائل المدنية، والمسائل الجزائية. وذلك على النحو الآتي:

أ- الأحوال الشخصية والميراث

لقد أكدت الشريعة على أن تطبيق الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية والميراث، منوط بوجود مجتمع ديني، وأن أحكام عقد الزواج والطلاق، مما ينطبق عليه الأصل العام الذي يقضي بترتيب الأحكام على أسبابها، وبتغير الأحكام بتغير الأسباب التي دعت إليها، وأن أحكام المواريث أحكام مدنية، ومتى كان الشخص تقياً، فله أن يحدث من الأحكام - على المستوى الفردي أو العام - قواعد جديدة تتلاءم مع ما يستجد من الأمور^(١).

ب- المسائل المدنية

إن أهم ما يميز الشريعة - في المسائل المدنية - منهجها الحركي القادر على التكيف مع الواقع المتغير، لا الأحكام التي نصت عليها، أو القواعد التي وضعها الفقهاء. ومما يوضح ذلك، أن أحكام الربا في القرآن لم تعد مناسبة - في نظر الكاتب - لعصرنا الحاضر الذي شهد تحولات كبيرة على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي؛ حيث يقول: «في مثل هذا النظام القانوني، وبالمفاهيم السالف بيانها، هل يعتبر ثمة نظام للربا، أم هو نظام لحساب الفوائد على الديون، في مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على المعاملات، ويحدد قدر الفائدة، بحيث لا تغني الدائن ولا تستغل المدين؟ وإلى أن تستطيع البشرية إقامة نظام للعلاقات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية؛ إنساني في طبيعته، وإنساني في أهدافه، فإن الحديث عن أي أمر آخر - كنظام الفوائد على الديون - يعتبر حديثاً عن الفروع، بعيداً عن الأصول. كما يعد التعرض له علاجاً للعرض، لا اجتثاثاً للمرض»^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣

(٢) المرجع السابق، ص ١١٦.

ج- المسائل الجزائية

استبعد الكاتب تطبيق جميع الحدود الشرعية، فحد السرقة لا يمكن تطبيقه؛ لصعوبة تحقق الشروط الموجبة له، ولأنه لا يشمل سارق أموال الدولة - لوجود شبهة الملك - ولا المختلس^(١).

أما حد القذف؛ فلأن النص قد اقتصر فيه على تأثيم قذف المحصنات من النساء دون الرجال، ومع ذلك سوى بعض الفقهاء بينهما عن طريق القياس، وهذا خروج عن ظاهر النص^(٢). وكذا حد الزنى، فإنه يبعد تطبيقه؛ لصعوبة إثبات أركان وشروط هذه الجريمة^(٣). وحد الشرب - في حقيقته - عقوبة تعزيرية وليست حداً؛ لعدم وجود نص صريح في القرآن بشأنها، ولم يأمر بها النبي ﷺ فضلاً عن أنه لا يوجد ما يدل على تحريم الخمر؛ لأن الآية التي يحتج بها على ذلك، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْأَسْبَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (١٠) ورد فيها الأمر بالاجتناب، وهو لا يدل على التحريم. كما أن الخمر لم تذكر ضمن المحرمات في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أَيْهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، فَمَنْ اضْطَرَّ غَيْرَ بَاطِلٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (١١) (الأنعام: ١٤٥). وهي من أواخر ما نزل من القرآن. وحد الحرابة، يفيد سبب تنزيل الآية التي نصت عليه أنه من خصوصيات النبي ﷺ، فهو الذي يوقع الجزاء على من يحاربه، ويحارب الله في شخصه، وليس من حق غيره - أيًا كان - أن يوقع هذا الحد^(٤). إضافة إلى أن تطبيقه يتعارض مع حرية العقيدة التي نص عليها القرآن، وأصبحت في العصر الحاضر حقاً ثابتاً من حقوق الإنسان، تقرره المواثيق الدولية وتنص عليها الدساتير. أما الأحاديث التي رويت عن النبي ﷺ مثل: (من بدل دينه فاقتلوه)^(٥)، (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني،

(١) المرجع السابق، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٤) انظر المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٥) رواه أحمد في المسند ٢١٧/١، والبخاري في صحيحه ١٠٩٨/٣، والترمذي في جامعه ٥٩/٤.

والنسائي في سننه الكبرى ٣٠١/٢.

والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة^(١). فلم يبين فيها النبي ﷺ معنى التبديل هل المراد به مطلق التبديل، ولو كان من الإسلام أو من غيره؟ إن السياق يدل على أن المقصود هو تغيير دين الإسلام إلى غيره. ومع ذلك فلم يثبت أن النبي ﷺ أقام حد الردة. أما القصاص، فإنه - بحسب الأصل - يمكن أن يدفع بمال، ولو كانت العقوبة إعداماً. وعليه، فإن لولي الأمر أن يستبدل عقوبات القصاص بعقوبات يقدرها؛ لأن ذلك يتوافق مع القصد من نظام القصاص وفكرة الدية. وفي هذا العصر - حيث تعد القوى البشرية المرشدة ثروة اجتماعية - فإن توقيع الجزاء بحيث لا يؤدي إلى بتر عضو من الفرد يعوقه عن العمل، ويجعله عاللة على المجتمع، هو الملائم لروح الشريعة وحسن تطبيقها^(٢).

خامساً: أصول الحكم في الشريعة

قدم الكاتب تصوراً لما ينبغي أن تكون عليه الأصول، المتعلقة بنظام الحكم في الإسلام. وذلك من خلال التعريف بما أطلق عليه «حكومة الله»، و«حكومة الناس». وعرضه لأصول الحكم في الشريعة، وبيان مواصفات المجتمع الإسلامي المنشود.

١- حكومة الله وحكومة الناس

حكومة الله، هي: «الحكومة التي تكون الحاكمة فيها لله وحده؛ بأن يجعل الحكم لله فعلاً، ولا يكون النبي إلا منفذاً لإرادة الله، فتكون طاعة النبي طاعة لله»^(٣). وتمتاز هذه الحكومة بعدة خصائص:

أ- أنها اختيار إلهي، فهي وحي مستمر: أي إن الله - سبحانه - هو الذي يختار الحاكم في الدولة النبي ﷺ، وليس للمحكومين إلا أن يؤمنوا بالله ورسوله، وأن يرضوا حكمه على أي حال، ما داموا مؤمنين بأن النبي ﷺ مؤيد من الله بوحى مستمر^(٤).

(١) رواه أحمد في المسند ٦١/١، والبخاري في صحيحه ٢٥٢١/٦، وأبو داود في سننه ١٢٦/٤، والترمذي في الجامع ١٩/٤، والنسائي في المجتبى ٢١٣/٤، والطبراني في الكبير ١١٨/٤، والحاكم في المستدرک ٣٩٠/٤.

(٢) انظر: أصول الشريعة، ص ١٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤١.

ب- أنها حكومة تحكيم، وليست حكومة حكم: أي إن الدولة تقوم على التحكيم الذي يقبله الأطراف، ويرتضون نتيجته. ولا تقوم على الحكم الذي يفرض بالقهر والسلطان^(١).

ج- أن الشورى فيها عمل يستأنس به النبي ﷺ: أي إن النبي ﷺ غير ملزم بالمشورة؛ لأنه يحكم بنور الله ﷻ. وإنما جعلت الشورى للاستئناس بها، تطبيياً لقلوب المستشارين^(٢).

د- أن حقوق الحاكم فيها (النبي ﷺ) مقصورة عليه، لا تنتقل باستخلاف أو ميراث: أي إن حقوق النبي ﷺ التي وردت في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾ (النساء: ٨٠)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُسَاقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَتُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥)، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الفتح: ١٠). لا تنتقل إلى أحد من بعده، ولم يشر القرآن إلى حكومة بعد حكومة الله. وذلك لأن الله ﷻ أراد للناس أن يقيموا حكومتهم على النحو الذي يريدونه، بأسس من الفهم الديني الذي يستلزم العدل والفضل والتقوى^(٣).

أما حكومة الناس، فتعني: «كل حكومة خلا حكومة الله. والذي يفرضها هو الظروف الاجتماعية، والعوامل الاقتصادية أو واقع القوة. ويتحدد نطاقها بقيم المجتمع وحاجاته، ووعي الناس ورغبتهم، وإرادة الرقابة، وقدرة التغيير»^(٤). ويصنف الكاتب حكومة الخلفاء ضمن حكومة الناس، ويعجب كيف أنهم كانوا ينسبون لأنفسهم كل خصائص حكومة الله التي انقضت بوفاة النبي ﷺ. حيث يقول: «فالخليفة يرى أنه مختار من الله؛ لأن الخلافة لم تصل إليه إلا وقد أراد الله ذلك. غير أن في ذلك

(١) المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٤٩.

مغالطة في الفهم بين الأمر الإلهي الذي يجتبي النبي أو الرسول، وبين ترتيب الحوادث الذي قد يضع في الخلافة ظالماً، أو فاسقاً أو ملحدًا. والخليفة يرى أنه يحكم بالقوة والغلبة. مع أن الناس كانوا يحتكمون إلى النبي ﷺ ويسلمون بحكمه، بلا قوة ولا غلبة، ودون قهر أو إلزام. والخليفة يرى أنه غير ملزم بمشورة الناس، مع أن الشورى نظام اجتماعي وسياسي لازم لأي حكومة، وأن النبي ﷺ لم يكن ملزماً بالمشورة؛ لأنه كان يهدي إلى الصواب، بنور الله وملازمة الوحي...»^(١).

٢ - أصول الحكم في الشريعة

إن المبادئ والقيم التي تضمنتها الشريعة - باعتبارها منهجاً - هي أصول نظام الحكم الإسلامي السديد، الذي ينبع من واقع المجتمع، ويعنى بالإنسان ويهتم بالإنسانية. ويعد الأخذ بتلك المبادئ والقيم (حرية العقيدة، حرية الإنسان، احترام المرأة، شخصية الجرائم والعقوبات...) السبيل الأمثل لتحقيق رقي المجتمعات، والتقدم بالإنسانية إلى أوسع الآفاق^(٢).

٣ - المجتمع الصحيح المنشود

إن المجتمع الصحيح المنشود - كما يتصوره الكاتب - لا يقوم إلا على صميم الدين (الإيمان بالله، والاستقامة) وعلى الشريعة باعتبارها منهجاً للتقدم. ويكمن جوهر الدين في تلك الجذوة المقدسة التي تفجر الطاقة الإبداعية لدى المؤمن، وتحول حياته إلى سلام دائم مع النفس والمجتمع، وتجعل عمله نفعاً خالصاً للإنسان والإنسانية. وبهذا الفهم لحقيقة الدين وجوهره، يمكن بناء عالم أفضل، يتحرر فيه العقل الإنساني من ظلام الكهانة، وحبس النص، وضيق الحرفية. وذلك بتحويل الفكر الديني، من علم لاهوتي إلى علم إنساني؛ حيث صفاء الإنسانية، وانفساح الروح، ورحابة المعنى^(٣). وإقامة المجتمع المنشود لا بد أن يكون باشتراك الحكومة، والمجتمع، والفرد في عملية الإصلاح. لكن هذا أمر بعيد في زماننا، ولا أمل إلا في

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٤.

حدوث ثورة إنسانية، وتجديد ديني، وتطبيق سليم للشرعية. وكل ذلك منوط بظهور «الروح العظيم» الذي تؤيده العناية، وتباركه الإنسانية، وتوافقه الفطرة^(١).

سادساً: الأصول الحقيقية للشرعية

إن التطبيق الصحيح للشرعية الإسلامية - وفق رؤية الكاتب - ينبغي أن يقوم على أصولها الحقيقية، وهي: المنهاج، والروح، والحركة. لا الأحكام، والقواعد، والنصوص كما هو شائع في الفهم الإسلامي الذي انحرف بلفظ الشرعية عن معناه الأصلي، تأثراً بتطور هذا اللفظ في الفهم الإسرائيلي. مما أدى إلى تحول من الحركة إلى السكون، ومن التغير إلى الثبات، ومن التقدم إلى الجمود^(٢).

لقد تميزت الشرعية الإسلامية بالرحمة، التي جمعت بين الحق الذي قامت عليه شريعة موسى ﷺ، والحب الذي اختصت به شريعة عيسى ﷺ. والدليل على ذلك قوله تعالى، بعد تبيان قواعد القصاص: ﴿فَمَنْ عُيِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبْيَعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٨)، وبقوله تعالى، بعد تحديد قواعد المعاملات: ﴿وَأَنْ تَعَفُّوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٣٧). وأن الرحمة هي أول صفات الله، وأول أسمائه الحسنی؛ لقوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (الفاتحة: ١) ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ٥٤). وعلى هذا، فإن الرحمة هي الأساس في فهم النص وتطبيقه؛ لأن مقصد شرعية الإسلام الإنسان وليس النص. حيث يقول: «لقد خلق النص للإنسان، ولم يخلق الإنسان للنص؛ وحسب الإنسان في نص، والروح في لفظ، والحياة في قاعدة، أمر غريب عن الطبيعة، ومضاد لروح الإسلام، الذي يقدم المثل الأعلى في الحركة والتجديد»^(٣).

المطلب الثاني: النقد

إن هذه المحاولة التأصيلية لمنهج تطبيق الشرعية الإسلامية، ترد عليها مؤاخذات جذرية:

(١) المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨١.

الفصل الرابع: تجديد منهج تطبيق الشريعة

١- تجريد الشريعة من صفة الإسلام، والدعوة إلى اعتماد المعنى اللغوي، وهجر المعنى الاصطلاحي. مع إشارة خفية إلى العودة بجميع المصطلحات الشرعية إلى معانيها اللغوية.

٢- استبعاد جميع التفسيرات السابقة للقرآن الكريم، وصحيح السنة المطهرة، وكذا جميع الآراء الفقهية، ومصادر التشريع المتفق عليها.

٣- اتهام العلماء المسلمين بتحريف معنى الشريعة؛ تأثراً منهم بالفكر الديني اليهودي.

٤- ربط تطبيق الشريعة بقيام المجتمع الديني المثالي، وادعاء عدم اكتمال الشريعة.

٥- القول بنسبية الأحكام، وتحويل بعضها إلى قواعد سلوكية، وإسقاط جميع الحدود الشرعية بمحض التأويل الفاسد.

٦- الدعوة إلى الأخذ بالمبادئ والقيم، وترك النصوص والآراء الفقهية، وتحويل أصول الشريعة إلى أوهام وأخيلة.

٧- طرح الأفكار في صورة أقرب ما تكون إلى التأملات الذاتية والخواطر، وبأسلوب يغلب عليه الاستطراد، وكثرة الأخطاء اللغوية، واستخدام معانٍ فضفاضة بإزاء مصطلحات دقيقة.

وبناء على ما تقدم، فإن هذه الدعوى لا يمكن الاستفادة منها في تجديد أصول الفقه؛ لأنها لم تقدم أصولاً جديدة لتطبيق الشريعة - على حد زعمها - بل رسمت طريقاً للخروج عن الإسلام؛ فقد جردت الشريعة الإسلامية من كل مقوماتها وخصائصها، وهدمتها أصولاً وفروعاً. وهذا نوع من العبث العلماني، يرمي إلى إحداث قطيعة معرفية مع الدين عن طريق تفريغ المصطلحات الشرعية من مضامينها، وملئها بمضامين أخرى تتناسب وأغراضه. واللجوء إلى التأويل الفاسد لتطويع النصوص. وقد يكون ذلك أحد الأسباب التي رسمت في مخيلتي صورة رجل يقف على رأسه، بعد قراءتي الأولى لكتاب: «أصول الشريعة». والذي أوقع الكاتب - فيما ذهب إليه - رأيه المسبق عن الدين، بل عن الوجود بأسره (الله، الكون، الإنسان)، وهذا الرأي المسبق، يضرر الأمور الآتية:

أ- إنكار الوحي الإلهي، والقول بالنسبية المحضة، وجعل الإيمان مسألة شخصية لا حقيقة واقعية كونية.

ب- تبني القول المطلق بالمصلحة؛ حيث تتغير مع كل زمان ومكان، ومع كل شخص وحال.

ج- القول بعدم صلاحية الدين لكل زمان ومكان، وإنكار عالمية الرسالة والتشكيك في خاتمتها، بعد التشكيك في ربانيتها. وهذه في الواقع أسس العلمانية في أقصى وأقصى صورها. ومن ثمَّ يستحق الكاتب بعد الجهد الذي بذله في محاولة هدم الشريعة الإسلامية، أن يكون - بحق - أباً للغو العلماني المعاصر.

المبحث الرابع: التنظير لمنهج التطبيق

ركزت الدعوة التجديدية لدى عبد المجيد النجار على الاهتمام بالتنظير لمنهج تطبيق الشريعة الإسلامية في الواقع الإسلامي الراهن. وذلك بهدف تأمين عملية تنزيل الأحكام ضد الانحراف عن تحقيق المقاصد التي من أجلها شرعت. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى عبد المجيد النجار أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية - بمفهومها الشامل - لن تحقق المهمة المنوطة بها إلا إذا استندت إلى اجتهاد تطبيقي، مؤسس على قواعد منهجية مناسبة؛ حيث يقول: «إن تنزيل الشريعة في واقع الحياة، لتصبح مهتدية بها في مختلف شعابها، لا تكفي في صيرورته تنزيلاً هادياً حقاً، النية المخلصة، والإرادة المتوكلية. بل هو عمل اجتهادي مقدر، يستلزم أدباً منهجياً على درجة عالية من الدقة»^(١).

ومن هذا المنطلق، قام الباحث بمحاولة في التنظير لمنهج التطبيق؛ القصد منها إرساء جملة من القواعد والضوابط، تمثل الأسس المنهجية التي يجب أن يلتزم بها الفكر الاجتهادي والتشريعي؛ لتأمين عملية تنزيل الأحكام ضد الانحراف عن تحقيق مقاصدها الشرعية. وقد روعي في تلك القواعد والضوابط، أن تكون مؤسسة على ضوء المعطيات الواقعية الراهنة، واستثمار التراث الأصولي الفقهي، الذي يراه الباحث مصدر إلهام دائم للاجتهادات اللاحقة. يؤكد ذلك قوله: «إذا كانت القواعد المنهجية، ستأسس على هذه المعطيات الواقعية الراهنة، فإنها ليست مستجدة تمام الجدة، بحيث تقطعه عن التراث الأصولي الفقهي. بل إن قراءة ذلك التراث قراءة متأنية نافذة، من شأنها أن تساعد مساعدة كبيرة على ضبط تلك القواعد المنهجية وإنضاجها. فالواقع الإسلامي مهما تغايرت أحواله عبر الزمن، فإنه لا يعدم قدراً

(١) عبد المجيد عمر النجار، «المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن»، ندوة قضايا المستقبل الإسلامي، (الجزائر ٤-٧ مايو ١٩٩٠م)، تنظيم: مركز دراسات المستقبل الإسلامي بلندن، ص ١١٠.

مشاركاً من خيوط التواصل بين سالفه وخالفه، وهو ما يبقى التجارب الاجتهادية السابقة في التطبيق، مصدر إلهام الاجتهادات اللاحقة مع تغير الأزمان والأحوال»^(١).

ومما جعل الباحث يهتم بمنهج تطبيق الشريعة، ويدعو إلى إنضاجه وتطويره، أن المشكلة الأساسية التي تواجهها الصحو الإسلامية، تتمثل في كيفية صياغة الأحكام الشرعية المجردة، ضمن مشاريع عملية لإجرائها على الواقع الراهن. وهي عملية شائكة ومعقدة، تتطلب زاداً منهجياً أصولياً يساعد القائمين بها في أداء مهمتهم^(٢). وبالرجوع إلى التراث الأصولي الفقهي، اتضح أن منهج التطبيق - رغم أهميته واختلافه عن منهج الفهم - لم يحظ بالتناول المستقل. الأمر الذي يوجب على الفكر الإسلامي أن يجعل قضية منهج التطبيق في صدارة اهتماماته؛ تقادياً للوقوع في مزيد من المزالق والنكسات^(٣).

وقد ركزت مساهمة الباحث على إبراز الأسس العامة لمنهج التطبيق، وتحديد الأسس المنهجية لتطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الراهن. وذلك على النحو الآتي:

أولاً: الأسس العامة لمنهج التطبيق

تتمثل الأسس العامة لمنهج التطبيق في ثلاثة مبادئ أساسية، هي: التجزئة والإفراد، وتحقيق المناط، وتحقيق المأل. وقد تم استخلاص هذه المبادئ من طبيعة التطبيق، الذي يشكل الواقع محوره الأساس في الاجتهاد؛ ذلك لأن تطبيق الأحكام يعني تكييف الواقع الإنساني في جميع نواحيه، بحسب ما تقتضيه تلك الأحكام، حتى يتم التطابق بينهما على نحو يحقق خير الإنسان^(٤).

١- التجزئة والإفراد:

هو النظر إلى الواقعة ضمن ملابتها الشخصية التي تميز بينها، مع المحافظة على الصلات والأسباب التي تربط بين الأحداث والظواهر. وذلك من أجل أن يحقق

(١) المرجع نفسه، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ١١١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٤) المرجع السابق، ص ١١٧.

التطبيق المصلحة في الحالة الواقعية المعينة، دون أن يفضي إلى مفسدة في حالات أخرى. والباعث على سلوك هذا المنهج، أن بعض الأفراد والأجزاء، قد تحيط به ظروف وملايسات، تجعل إجراء الحكم الكلي عليها مفضياً إلى الحرج والمشقة، وربما الفساد، فيتعطل مقصد الحكم وهو تحقيق المصلحة. ومن أمثلة ذلك: حكم الإباحة في الملكية الفردية. فإنه لو أجري في التطبيق على ظاهرة التملك الفردي - كظاهرة عامة - دون النظر في تفاصيل أفرادها، لعاد إجراؤه على بعضها بالضرر^(١).

٢- تحقيق المناط:

يقصد به أن المجتهد عند تطبيقه للحكم الشرعي الكلي على أفراد الجزئية، بما يحقق مقصد الصلاح. لا بد أن يخضع عناصر تشخص تلك الأفراد للدراسة العميقة؛ حتى يتبين ما هو داخل في نوع الحكم المراد تطبيقه أو في جنسه، فيكون منطاً له يجري عليه، ويخرج ما قد يشته أنه داخل في ذلك النوع أو الجنس، وهو في الحقيقة ليس كذلك. ومثاله: تشابه السرقة والغصب ظاهراً، وافتراقهما نوعاً. لكن إغفال منهج تحقيق المناط من طرف بعض المتحمسين لتطبيق الشريعة، أدى إلى الخطأ في إدراج بعض المستجدات والنوازل والأوضاع في دائرة المنع أو الإباحة، لمجرد شبه تنسب به إلى الممنوع أو المباح^(٢).

٣- تحقيق المآل:

ومعناه أن تطبيق الأحكام الشرعية يستلزم منهجاً تحقيقياً في مآل تطبيق الحكم على الأفراد المعينة؛ من حيث حصول المقصد الشرعي أو عدمه. ويتم ذلك بدراسة طبيعة الواقع في أحوال فاعليها، وفي علاقاتها مع غيرها من الأوضاع، وفي ظروفها الزمانية والمكانية. وبناء على نتيجة الدراسة، يقدر المجتهد ما إذا كان يغلب على الظن أن الحكم سيحقق مقصده من المصلحة، فيقع إجراؤه. أو ما إذا كان يغلب على الظن أنه لا يحقق مقصده، بل قد يفضي إلى مفسدة فيعطل إجراءه؛ إما تأجيلاً أو تحويلاً إلى حكم آخر. ومثاله: تأجيل عمر بن الخطاب رضي الله عنه تطبيق حد السرقة عام

(١) المرجع السابق، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٩.

الرمادة؛ لأن تطبيقه في ذلك الظرف، لا يتحقق به مقصد، بل إنه يؤدي إلى حرج كبير. ويترتب على إغفال قاعدة تحقيق المآل حصول مشاق، وأضرار قد تلحق بأصل الدعوة الدينية. كتطبيق المنع من مصافحة المرأة، الذي أدى إلى نفور بعض الناس من الدعوة إلى الإسلام نفسها^(١).

ثانياً: الأسس المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الراهن

إن تطبيق الشريعة ينبغي أن يكون وفق خطة منهجية متكاملة. يتم إعدادها وتنفيذها خلال مرحلتين: تتعلق الأولى بالصياغة، وتختص الثانية بالإنجاز.

١- مرحلة الصياغة:

وفيها يتم إعداد الحكم الشرعي على نحو يراعى فيه مقتضيات التطبيق الواقعية؛ بأن يكون مؤسساً على الحكم المجرد بمدركه الشرعي، ومكيفا بمقتضيات الأوضاع الواقعية^(٢). وتقوم هذه المرحلة على الأسس الآتية:

• التأطير العقدي:

يعني به إدراج الأحكام الشرعية في إطارها العقدي - صراحة لا ضمناً - وذلك بقصد تحقيق أمرين: أحدهما: عرض الأحكام الشرعية في سياق إقتاعي؛ تذكيراً للغافلين ومحااجة للمنكرين. والثاني: أن تكون الأحكام الشرعية عند معالجتها بالاجتهاد التطبيقي - صياغة وإنجازاً - سديدة في إصابتها لمقاصدها ومتناسقة متكاملة فيما بينها^(٣). وقد أورد الباحث جملة من المقترحات في بيان كيفية التأطير، تتمثل فيما يأتي:

• الوصل بين العقيدة والشريعة:

ويكون بإدراج قضايا ذات صبغة عقدية في سياق صياغة الأحكام الشرعية، لتصبح ضمن مباحثها الفقهية؛ تستند إليها أبوابها الكبرى، وترجع إليها تفاصيلها عند كل

(١) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٣.

اجتهاد تطبيقي. كأن يقدم محور المعاملات الاقتصادية - مثلاً - بحثاً في المال من الناحية العقدية، وحقيقة الملكية في المفهوم الإسلامي.

ومن أهم عناصر الصياغة العقدية: العرض الاستدلالي للشريعة، وكذا الإحياء الروحي^(١).

• العرض الاستدلالي للشريعة:

يتم من خلال صورتين متكاملتين: إحداهما، تقديم الشريعة بصفة كلية في سياق استدلاي، يبين فيه ما تقوم عليه من تكامل وتوازن. وذلك بالاعتماد على وسائل البحث المنهجي، المقنعة للعقلية الحديثة. والثانية، عرض الأحكام الشرعية - في تفاصيلها - في سياق استدلاي. خاصة منها تلك التي تتعرض للشك والإنكار. وأن يشكل البحث الميداني على أصول اجتماعية وإحصائية أحد العناصر الأساسية في هذا الاستدلال^(٢).

• الإحياء الروحي للشريعة:

يتحقق ذلك باستشعار المعاني الروحية لأحكام الشريعة، سواء في الشعائر التعبدية أو في المعاملات الاجتماعية العامة، وتمثل الرقابة الإلهية في تحملها. ومن شأن ذلك أن يجعل الأداء التطبيقي للشريعة، أداء فعالاً محققاً للمقاصد. كما أنه العاصم من التأويلات والترخصات والحيل التي كثيراً ما تؤول بالأحكام عند تطبيقها إلى خلاف مقصودها^(٣).

• الصياغة المقصدية:

يعني بها إعادة صياغة الأحكام، وترتيبها على أساس ما تحققه مقاصدها في معالجة النوازل الراهنة. ومن أهم العناصر المنضجة للصياغة المقصدية:

أ- استجلاء مقاصد الشريعة:

يكون بتبيين المقاصد الشرعية، وتحديداتها في كليتها الجملية، وفي تفاصيلها وجزئياتها المتعلقة بالأحكام التفصيلية. ويرى الباحث أن الأصوليين اجتهدوا في تعرف مقاصد

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٤.

الأحكام، وضبط منهج التوصل إليها. إلا أن أكثر جهودهم انحصرت ضمن مسالك العلة. أما تأصيل نظرية كلية في الكشف عن مقاصد الشريعة، وفق منهج واضح متكامل. فليس هناك من محاولة جادة سوى ما قام به الشاطبي وابن عاشور. الأمر الذي يستدعي تطوير البحث المقاصدي؛ بهدف التوصل إلى معرفة دقيقة وشاملة بمقاصد الأحكام في كلياتها وجزئياتها، حتى تكون الصياغة المقصدية منهجاً سديداً في التطبيق. ومن أهم ما ينبغي التركيز عليه: المقاصد الشرعية ذات الصبغة الاجتماعية؛ كحرية الفكر، وحرية التعبير، والحرية السياسية، والعدالة الاجتماعية. وإحلالها في منظومة المقاصد الموقع المهم. مما يساعد الصياغة المقصدية للشريعة أن تكون محققة في الواقع للأغراض الاجتماعية^(١).

ب- تحقيق الواقع:

يعني به الدراسة العميقة للواقع الذي تطبق فيه الأحكام، من حيث ظروفه الزمنية ومكوناته الشخصية. ويتم تحليل واقع المسلمين - اليوم - بطريقتين: إحداهما: التحليل الجملي لواقع المسلمين في خطوطه الكبرى وعوامله الأساسية، وفي المسار العام لأحداثه، وفي طبيعة تفاعلاته الداخلية والخارجية. ويعد ذلك بمثابة الأصول العامة والقواعد الكلية للتشخيص والفهم، والتي ستساعد في دراسة الأوضاع والظواهر الجزئية. والثانية: التحليل الجزئي التفصيلي لمجالات الحياة الإسلامية بحسب أنواعها (اقتصادية، سياسية...) ثم بحسب أفرادها (الظواهر، الحوادث...). وكل ذلك يتطلب استخدام أدوات تحليلية ناجحة، من بينها العلوم الاجتماعية، والنفسية، والإحصائية، وغيرها^(٢).

ج- صياغة الأحكام على اعتبار تحقق المقاصد:

المراد به: أن تكون الصياغة التطبيقية للشريعة على أساس ما يحقق مقاصد أحكامها في إصلاح الواقع. ويتم ذلك باستخدام أساليب منهجية متعددة. فبالنسبة للمستجدات التي لا تشملها أحكام شرعية سابقة، ينظر في مدى ما يتحقق فيها من

(١) المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٠.

مصلحة أو مفسدة. وعلى أساس ذلك يقدر الحكم المناسب منعاً وإباحة وإيجاباً. أما الوقائع ذات الأحكام الشرعية المقررة، إذا ما اتضح أن أحكامها عند التطبيق تحقق مقاصدها فيها، فإنها تقرر أحكاماً تطبيقية ناجزة. أما إذا ظهر - في بعضها - أن تطبيق الحكم عليها لا يحقق مقصده، فإن ذلك الحكم يرفع من دائرة التطبيق. وتتم المعالجة الاجتهادية بأساليب عديدة، منها: التأجيل والاستثناء اللذان يرتبطان بقاعدة الاستحسان. وعليه، فلا بد من الاعتماد على الاجتهاد الاستحساني والاجتهاد الاستصلاحي^(١).

التقدير الاستصحابي:

يقصد به: أن تتم الصياغة وفق منهج استصحابي، ينطلق من الواقع نفسه، بحيث تكون وقائعه وأوضاعه عنصراً معتبراً في الصياغة. مع مراعاة التمييز بين ما هو ضلال فيمنع، وما هو صالح فيعالج بالاجتهاد؛ ليصبح من صميم المنظومة الشرعية. ومن أهم عناصر المنهج الاستصحابي:

أ- النظر التقديري للواقع:

يتم الاعتماد عليه حتى يكون استصحاب الأوضاع الصالحة مبنياً على اليقين، أو ما يقرب من الظن الراجح. وعن طريق النظر التقديري، يحلل الواقع ثم يصنف معيارياً على أساس مقتضيات الشريعة. ولما كانت بعض المستجدات تشمل مجاًلاً واسعاً من حياة المسلمين، وغالباً ما تنبني على معطيات دقيقة في العلوم الحديثة (طب، اقتصاد، اتصالات...)، فإن النظر التقديري لن يتحقق إلا بالتعاون بين علماء الشريعة وعلماء التخصصات الأخرى^(٢).

ب- التشريع بالاستصحاب:

ومعناه أن ما ثبتت فيه المصلحة من التراتيب والأوضاع القائمة في الواقع الإسلامي، يحتاج - قبل إدراجه في منظومة الشريعة - إلى المعالجة الاجتهادية التي يتضح بها صلاحه. ويتم ذلك في مرحلتين: الأولى، تقطع فيها الصلة بين الوضع المستصحب

(١) المرجع السابق، ص ١٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٦.

ومنبته الأصلي، سواء بتعديل صورته، أو باقتطاعه من سياقه، أو بإعادة تركيبه. والثانية، تدرج التراتيب والتنظيمات - من سياق الشريعة - لتصبح في موضعها الجديد أحكاماً شرعية كسائر الأحكام المتعلقة بأوجه الحياة المختلفة^(١).

• البناء التكاملي:

يقصد به: صياغة الشريعة بمنهج تكاملي، يضمن اتساق نتائجها في تحقيق المصلحة مع مجالات أخرى مرتبطة بها. ومن أهم ما يساعد على ذلك، فهم التشابك في الصور الواقعية، وتوجيه الأحكام بحسب المأل، وأحكام الفقه الاجتماعي، واعتماد التشريع القطاعي، والتكامل الزمني^(٢).

أ- فهم التشابك في الصور الواقعية:

ويكون بفقه العلاقات التي تربط بين الأوضاع والصور الواقعية المختلفة، ومسارات التأثير والتأثير فيما بينها، والأسباب التي تؤدي إلى تأثير وضع على آخر، وتأثر صورة بأخرى. ويتحقق ذلك بواسطة أدوات التحليل العلمي، التي ينبغي أن يكون الفقيه المشرع ملماً بها ولو بصفة جملية^(٣).

ب- توجيه الأحكام بحسب المأل:

إن من شأن اعتبار المآلات في تقدير الأحكام الإفضاء إلى بناء الشريعة على نحو تكاملي في مجال التطبيق. وعلى المجتهد أن يتحرى في تقدير المآلات، لتفادي الخطأ في بناء الحكم، أو الوقوع في التضارب. ومما يساعد على التقدير الأوفى للمآلات الاستعانة بمكتسبات العلوم الحديثة، ووسائلها في البحث والتحليل^(٤).

ج- أحكام الفقه الاجتماعي:

أي أن تتحو الصياغة منحنى اجتماعياً بدلاً عن المنحنى الفردي الذي طبع التراث الفقهي. وتحقيق ذلك يتطلب عرضاً تأصيلياً شاملاً للقضايا الشرعية الاجتماعية

(١) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦٥.

الكبرى (الحرية، الشورى، العدالة، حقوق الإنسان)؛ لأن هذه العملية تعد أحد الضمانات الأساسية لتكامل الشريعة في صياغتها للتطبيق^(١).

د- اعتماد التشريع القطاعي:

وهو عبارة عن توجيه منهجي يهدف إلى إيجاد تخصص اجتهادي، يمكن من تقديم الشريعة في شكل مشاريع إصلاحية، يتعلق كل واحد منها بقطاع معين، ويعالج مشاكله معالجة شرعية. ومن شأن النظر القطاعي للشريعة ترقية الكفاءة في تقدير الأصلح في نطاق كل قطاع، والتعرف الدقيق على مآلات الأحكام. إضافة إلى أن تمايز القطاعات سيساعد على رصد التفاعل بينها، والوقوف على تأثير مآلات أحكام قطاع معين على غيره^(٢).

هـ- التكامل الزمني:

ويعني به أن البناء التكاملي للشريعة ينبغي أن يكون تكاملياً بالتدرج الزمني في التطبيق. ويكون بتطبيق الشريعة على الواقع الراهن للمسلمين، ضمن منهج تدرجي تعالج فيه الأوضاع بطريقة شرعية بحسب ما يتوافر من أسباب النجاة والفاعلية، ومن شروط الإثمار عند التطبيق^(٣).

٢- مرحلة الإنجاز:

هي التي يكون فيها الإجراء الفعلي للحكم المصاغ صياغة تطبيقية على أوضاع الواقع، لهديتها نحو الصلاح بما يقتضيه الشرع^(٤). وتقوم هذه المرحلة على جملة من الشروط والآداب التي ينبغي مراعاتها عند تطبيق الأحكام الشرعية، تقادياً للتعثر أو الفشل. وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

أ- شروط الإنجاز: تتمثل شروط الإنجاز في الآتي:

- الوعي والافتناع: يقصد بالوعي أن يتوافر لدى الناس المراد تطبيق الأحكام الشرعية فيهم قدرٌ من الفهم الجملي لمجموع التشريع الإسلامي، من حيث

(١) المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٢.

حقيقته وطبيعته وأهدافه. أما الإقناع فيعني به: تصديق الناس بأحقيقته، واليقين من نجاعته في الإصلاح^(١). الأمر الذي يستدعي تكثيف الجهود في التوعية والإقناع بالمنظومة التشريعية نفسها، وليس من خلال المبادئ العقدية فحسب^(٢).

• **التأطير الاجتماعي:** المراد به توافر مناخ اجتماعي يهيئ إطاراً مناسباً للإنجاز. ويتحقق ذلك بتوافر حد أدنى من الترابط الاجتماعي بين الأفراد في رقعة مشتركة، تنظمه سلطة سياسية جامعة^(٣). ويكون تنزيل الأحكام بالمبادرة في استثمار المظاهر الإيجابية في المجتمع، باعتبارها مكسباً لجزء من المناخ الاجتماعي المطلوب لتنزيل الخطة الشرعية الكاملة^(٤).

ب- آداب الإنجاز:

هي الأسس المنهجية المنبثقة عن طبيعة الواقع الإنساني، والتي ينبغي مراعاتها عند الإنجاز الفعلي لأحكام الشريعة؛ حتى تؤدي أغراضها في الإصلاح. وتتمثل تلك الأسس في الآتي:

• **المرحلية والتدرج:** يقصد بها أن يتم التحول من الباطل إلى الحق على مراحل متدرجة، بحيث يكون الانسلاخ من الأوضاع غير الصحيحة شيئاً فشيئاً، وتنزل الأحكام الشرعية لتوجيه الواقع، وإنشاء أوضاع جديدة تدريجياً، وفق خطة محسوبة، وتعد قاعدة المرحلية والتدرج أدباً نبوياً، راسخاً في تنزيل الأحكام؛ حيث تميز العهد النبوي بظهور نوعين من التدرج؛ كيفي وكمي^(٥).

فبالنسبة للتدرج الكيفي، هو الذي كان يتم فيه تصاعد الحكم الواحد من الأخف إلى الأشد في التكليف إيجاباً وتحريماً، كما هو الحال في إيجاب الصلاة وتحريم الخمر.

(١) عبد المجيد النجار، فقه التدين فهماً وتنزيلاً، ط١ (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٤١٥هـ) ج ٢، ص ١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١١١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣٣.

أما التدرج الكمي، فقد كان يتم في صورة تقديم بعض الأحكام، وتأخير بعضها إلى أجل لاحق. وهذا النوع الأخير من التدرج هو الذي ينبغي مراعاته في إنجاز خطط الشريعة في الوقت الحاضر؛ نظراً لختم النبوة، وانقطاع الوحي للذين يقوم عليهما التدرج الكيفي^(١).

ويتم التدرج من خلال صور متعددة؛ إما بحسب مجالات الحياة المختلفة، كأن تطبق أحكام الشريعة في مجال الأسرة، ثم في مجال القوانين الاجتماعية ثم في غيرهما من المجالات، أو في نطاق المجال الواحد، كأن يبدأ - مثلاً - في المجال الاقتصادي، بتطبيق بعض الأحكام الشرعية المتعلقة بالإنتاج ووسائله، ثم يصار إلى تطبيق أحكام أخرى متعلقة بتوزيع الثروة، وهكذا حتى ينتظم هذا القطاع على أحكام الشرع بالتدرج. ولا بد من الاستعانة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية، من أجل إحكام الأدب الإنجازي^(٢).

• **التأجيل والاستثناء:** يقصد بالتأجيل العدول عن تطبيق الحكم الشرعي في ظرف معين حتى يحين ظرف آخر مناسب، يعاد فيه ذلك الحكم إلى التطبيق. أما الاستثناء، فالمراد به إسقاط تطبيق الحكم الشرعي في حق عينة من عينات الأفراد أو الحالات، في حين يطبق على سائر العينات الأخرى المشابهة لها^(٣). ومما يسوغ التأجيل والاستثناء - في رأيه - وجود موانع فيما يراد تطبيق الحكم عليه، تحول دون تحقيق مقصود الشارع في الحكم في حالة تطبيقه. كتأجيل عمر بن الخطاب - عام المجاعة - تطبيق حكم حد السرقة، وتعليقه حصة المؤلفة قلوبهم لما عز الإسلام وقوي أتباعه، ومنعه تقسيم سواد العراق على الفاتحين^(٤). وقد نبه الباحث إلى أن إعمال قاعدة التأجيل والاستثناء بوعي وإخلاص سيؤدي إلى سيادة الدين، لا كما يظن بعضهم أنها مدخل خطير لإهدار تدريجي للدين أصلاً^(٥).

(١) المرجع السابق، ص ١٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤٠.

(٥) المرجع السابق، ص ١٤٣.

جماعية الإنجاز: يعني بها وجود وعي جماعي بإنجاز الدين، وتجسيد ذلك في مؤسسات اجتماعية، بحسب المتاح ضمن الظروف القائمة، ثم تبني تلك المؤسسات للخطة الشرعية في جميع مجالات الحياة، والعمل على تطبيقها وتحقيقها ميدانياً. وهذا الأدب الإنجازي لن يتحقق على الوجه المنشود، إلا بمجهود جماعي تشترك فيه الأمة جميعها، كل حسب قدرته وموقعه^(١).

المطلب الثاني: النقد

تمثل هذه المحاولة خطوة تأسيسية رائدة في طريق التنظير الشامل لمنهج تطبيق الأحكام الشرعية في واقعنا المعاصر؛ حيث أصبحت الحاجة ملحة لضبط قواعده وبيان آلياته. ومن هنا جاء تركيز الباحث على إبراز الأسس العامة التي تميز منهج تطبيق الأحكام عن منهج فهم النصوص، وبيان الأسس الخاصة بمرحلتها الصياغة والإنجاز. مما يدل على وعي عميق بالمشكلة الأساسية التي تعترض تطبيق الشريعة، حتى في ظل سلطة سياسية مؤمنة بالحل الإسلامي، ويعبر عن إحساس قوي بالمسؤولية الملقاة على عاتق العلماء في بيان مواطن الخل، وتقويم المسار واقتراح البدائل.

كما أنها تعد نقلة نوعية بالنسبة لغيرها من الدراسات التي تناولت نفس الموضوع. ويبدو ذلك في تحديدها الدقيق والواضح للإطار النظري، الذي يجب أن يحكم عملية التطبيق على نحو يحقق المقاصد التي شرعت من أجلها الأحكام. بعيداً عن سذاجة وسطحية الطرح العلماني الرامي إلى الخروج عن ربة الدين أصلاً، وبمنهجية مختلفة عن تناول الإسلامي الذي يغلب عليه طابع التعميم. هذا، فضلاً عن أنها عمل تنظيري متميز جمع بين الإحياء والإثراء؛ حيث اتخذ الباحث من الثروة المنهجية الماثلة في التراث الأصولي الفقهي قاعدة انطلاق في ضبط معالم منهج التطبيق، وأضاف أسساً جديدة استدعتها المعطيات الواقعية الراهنة، وعرض مجموع ذلك في بناء فكري متناسق على نحو غير مسبوق، يوحى بقدرة إبداعية لدى الباحث، وتمتعه باستقلالية فكرية.

وقد تضمنت هذه المحاولة عدة أفكار قيمة ومقترحات مهمة، نلخص في الآتي:

١- تحرير مفهوم تطبيق الشريعة من التناول الضيق، الذي غالباً ما يحصره في التطبيقات القانونية المستمدة من أحكام الشريعة في مجالي الأسرة والحدود؛ لأن هذا الطرح الأخير يتعارض أساساً مع مبدأ شمولية الشريعة، فضلاً عن أنه سيؤدي إلى استبعاد الأحكام الشرعية من مجالات عديدة ذات أهمية كبرى في حياة الناس.

٢- بيان أن تطبيق الشريعة في شتى مجالات الحياة، ينبغي أن يكون وفق خطة شرعية متكاملة يتم إعدادها مسبقاً؛ بحيث يشكل الواقع الراهن محورها الاجتهادي. وأن بناء تلك الخطة المحكمة يتطلب أدباً منهجياً عالي الدقة؛ صياغة وتنفيذاً. وفي ذلك تأكيد على أن تطبيق الشريعة قضية علمية بالدرجة الأولى، ولن يأتي فيها العمل الارتجالي بطائل.

٣- التنبيه على أن فقه الواقع لن يتحقق على الوجه المطلوب إلا بامتلاك المجتهد أدوات وآليات تحليلية ناجحة، منها العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ وذلك لفهم وتفسير الظاهرة أو الواقعة محل البحث.

٤- عرض الشريعة ضمن إطارها المرجعي (المبادئ العقدية). وتظهر أهمية ذلك في تمييز النظام الفقهي الإسلامي عن غيره من الأنظمة الوضعية السائدة، من حيث المنطلقات والمفاهيم والمناهج. إضافة إلى ترسيخ الاقتناع بالأحكام الشرعية، واستشعار الرقابة الإلهية عند الأداء، مما سيحول دون الانحراف بالأحكام عن مقاصدها.

٥- الاهتمام بالفقه الاجتماعي، وتطوير البحث في المقاصد الشرعية ذات الصبغة الاجتماعية، مما يمكن الفكر الاجتهادي الإسلامي من المساهمة في تنظيم المرافق الاجتماعية.

٦- طرح الشريعة للتطبيق في صورة مشاريع إصلاحية، لعلاج المشكلات من منظور إسلامي في مختلف قطاعات الدولة. وما يتطلبه ذلك من الاعتماد على اجتهاد تخصصي قادر على تحقيق المهمة المنوطة به، وفي هذا إشارة ضمنية إلى ضرورة التحول من فقه المسائل الجزئية إلى فقه الخطط والبرامج والمشاريع.

غير أن هناك ملاحظات يمكن توجيهها إلى المحاولة التفسيرية لعبد المجيد النجار. وتتمثل فيما يأتي:

أ- الإشارة إلى وجود أخطاء في تطبيق الأحكام الشرعية؛ بسبب غياب منهج سديد يرشد تلك العملية، دون ذكر أمثلة مؤكدة لرأيه من الفتاوى المعاصرة، أو التطبيقات القانونية المستمدة من أحكام الشريعة، والمثال الوحيد الذي أورده كان في منع مصافحة النساء.

ب- قلة الأمثلة الفقهية التي سيقت بصدد التأصيل لمنهج التطبيق، فضلاً عن أنها جاءت في غير محلها. فما ذكر في التدرج الكمي والكيفي، إنما كان لنقل المجتمع من الجاهلية إلى الإسلام، وهي وضعية لا تصدق تمامًا على المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

ج- إن ما استدل به في مسألة الاستثناء والتأجيل، لا يعدو أن يكون إعمالاً لمبدأ تحقيق المناط.

د- إن ما أطلق عليه أسلوب الاستثناء والتأجيل للحكم الشرعي، هو مسلك مفيد في المشاريع والبرامج والخطط، لكن لا يصح إعماله مع الأحكام الشرعية؛ لأنه لا يجوز فيها التأجيل أو الاستثناء إلا بنص شرعي وهو من باب الرخص الشرعية.

هـ- إن مجمل الآليات المذكورة في مرحلة الصياغة، تتعلق - في الحقيقة - بفهم الواقع؛ لذا كان من الأفضل بحثها بصورة مستقلة، باعتبارها آليات لفهم الواقع.

و- الاكتفاء بالإشارة إلى ضرورة الاعتماد على الاجتهاد التخصصي، دون بيان كيفية تحقيقه، في ظل النظام التعليمي السائد في البلدان الإسلامية، الذي يفصل بحدة بين العلوم الشرعية وغيرها.

والحاصل أن ما قدمه الباحث، يعد محاولة جادة في السعي لإرساء قواعد وضوابط منهج التطبيق، وبيان ما يحتاجه من أدوات وآليات؛ وذلك بهدف ترشيد الاجتهاد

المعاصر في تنزيل الأحكام على نحو يحقق المقاصد التي شرعت من أجلها. صحيح أن ما تضمنته المحاولة من أفكار ومقترحات يحتاج إلى مزيد من التأصيل والتطوير. إلا أنها أثارت عدة نقاط يمكن الاستفادة منها في التجديد الأصولي، منها:

- ١- تطوير البحث في المقاصد الشرعية ذات الصبغة الاجتماعية.
 - ٢- الاعتماد على الاجتهاد التخصصي في عرض الشريعة في صورة مشاريع إصلاحية.
 - ٣- ضرورة امتلاك المجتهد أدوات وآليات تحليلية لفهم الواقع.
 - ٤- الاستفادة من التراث الأصولي الفقهي في ضبط قواعد منهج التطبيق وإنضاجها.
- وأرى أن إعمال هذه المقترحات من شأنه إحداث أثر إيجابي، تتجلى مظاهره فيما يأتي:
- أ- إثراء وتفعيل المنهج الأصولي الموروث في شقه المتعلق بمنهج التطبيق (باب الاستدلال).

- ب- إضافة مقاصد شرعية جديدة لضبط أحكام الفقه الاجتماعي.
- ج- إضافة أدوات وآليات جديدة، تمكن المجتهد من تشخيص الواقع وتحليله وتفسيره.
- د- فتح آفاق جديدة للفكر الاجتهادي المعاصر يتعين عليه ارتيادها.
- هـ- حسم الفوضى المنهجية، وحالة التخبط التي تعيشها الحركة الاجتهادية المعاصرة.
- و- المحافظة على الثروة الأصولية الفقهية التي أنتجتها قرائح العلماء، عبر العصور، وذلك بحسن استثمارها؛ مما يضمن تواصل حاضر الأمة بماضيها.

الباب الثالث

التجديد من حيث المضمون

الفصل الأول: تطوير البحث الأصولي وتوليد العلوم

الفصل الثاني: إعادة هيكلة علم الأصول

الفصل الثالث: التجديد في الفكر الأصولي الشيعي

الفصل الرابع: مقترح التجديد في أصول الفقه

الفصل الأول: تطوير البحث الأصولي وتوليد العلوم

المبحث الأول: الدعوة إلى استقلالية علم المقاصد

تمحورت دعوة محمد الطاهر بن عاشور إلى تجديد أصول الفقه حول إنشاء علم مقاصد الشريعة؛ وذلك باعتباره الوسيلة المثلى لحل الإشكالات المنهجية التي تعوق أصول الفقه كأداة للاجتihad، ومعيار يحتكم إليه عند الاختلاف. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

يرى محمد الطاهر بن عاشور أن تجديد أصول الفقه يكون بتجاوز إشكالاته المنهجية. ولتحقيق هذه الغاية، يقترح إنشاء علم مقاصد الشريعة، الذي يستمد مبادئه ومادته الأساسية من المسائل الأصولية، بعد نقدها وتخليصها من الأجزاء الغريبة عنها، ومزجها بالأصول المقصودة شرعاً، ثم إعادة صياغتها. هذا العلم الجديد هو الذي سيقود عملية التفقه في الدين. أما أصول الفقه، فستحصر وظيفته في بيان طرق تركيب الأدلة الفقهية. وهو ما عبر عنه بقوله: «فتحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد فتتفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعلم إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فتجعل منه مبادئ هذا العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة»^(١).

ومما حفز على عرض هذه الدعوة التجديدية هو ذلك التشوف إلى إيجاد نوع من الأصول القطعية أو القريبة من القطع، يحسم الاحتكام إليها نزاع المختلفين في مسائل الشريعة، كما هو الحال بالنسبة للعلوم العقلية. يقول ابن عاشور: «دعاني إلى صرف

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٨.

الهمة إليه، ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة؛ إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية، أو قرينة منها يدعون إليها المكابر، ويهتدي بها المشبه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضرورية، والمشاهدات، والأصول الموضوعية، فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج، ورأيت علماء الشريعة بذلك أولى^(١).

وبالتأمل في أصول الفقه، وجد أنه قاصر عن تحقيق هذا الغرض لعدة أسباب:

١- أن أغلب المسائل الأصولية مختلف فيه: نظراً لارتباط العلم بمقتضيات المذهب الفقهي؛ حيث يقول: «قد يظن ظان أن في مسائل علم الأصول غنية لمطلب هذا الغرض، بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول، رأى رأي اليقين أن معظم مسأله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول، تبعاً للاختلاف في الفروع. وإن شئت فقل: قد استمر بينهم الخلاف في الأصول؛ لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع؛ إذ كان علم الأصول لم يدون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين. على أن جمعاً من المتفقهين كان هزياً في الأصول يسير وهو راجل، وقل من ركب متن الفقه فدعيت نزال فكان أول نازل، لذلك لم يكن علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة أو تقريب حال^(٢).

٢- أن أكثر المسائل الأصولية يخدم عملية استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع، بمعزل عن بيان حكمة الشريعة ومقاصدها؛ حيث يقول: «على أن معظم مسائل أصول الفقه لا يرجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد، تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعاً على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها، باعتقاد اشتغال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٦.

٢- ضمور المسائل المتصلة بمقاصد الشريعة في الهيكل العام لعلم الأصول؛ حيث يقول: «ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصول الفقه، أو في مغمور أبوابها المهجورة عند المدارس، أو المملولة ترسب في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سامة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلة ومنسية، وهي بأن تعد في علم المقاصد حرية»^(١).

ومن هنا، جاءت دعوة الطاهر بن عاشور إلى تطوير البحث المقاصدي، ليكون قاعدة انطلاق العلم الجديد الذي سيسهم في تحقيق جملة من النتائج المهمة، تتمثل في الآتي:

١- وضع معيار يحتكم إليه المتفقهون في الدين عند اختلاف وجهات النظر وتغير الزمان.

٢- تضيق دائرة الاختلاف بين فقهاء المذاهب.

٣- حمل أتباع فقهاء المذاهب على نبذ التعصب، والتزام الإنصاف عند ترجيح بعض الأقوال على غيرها.

وهذا ما يفهم من قوله: «هذا الكتاب قصدت منه إملاء مباحث جلية من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبديل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق، إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلكم المقانِب»^(٢).

بناء على ما تقدم، يمكن القول أن دعوة ابن عاشور إلى تجديد أصول الفقه عن طريق التأسيس لعلم المقاصد، قد ارتبطت بإشكالية القطع والظن في أصول الفقه.

(١) المرجع السابق، ص ٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٥.

الأمر الذي حمل الباحث على عدم الاكتفاء باقتراح الجدل المناسب - كما تصوره - فحسب، بل عمد إلى وضع لبنات أساسية من شأنها الإسهام في إنشاء علم المقاصد المنشود. وقد اتخذت جهود ابن عاشور في الدعوة إلى تأسيس علم المقاصد عدة مظاهر أهمها:

أ- رسم منهج لإثبات المقاصد:

اهتم ابن عاشور ببيان الآليات التي يجب التوصل بها إلى الكشف عن المقاصد الكلية للشريعة وتحقيقها؛ من أجل ضمان التقدير الصحيح للمقاصد، مما يجعل بناء الأحكام عليها سديداً. حيث يقول: «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي. وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي، أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط. ففي الخطأ فيه خطر عظيم»^(١). ويتم إثبات المقاصد الشرعية بثلاثة طرق:

١- استقراء الشريعة في تصرفاتها. وهو نوعان: أولهما: استقراء علل الأحكام. ويكون بتتبع العلل المثبتة بطرق مسالك العلة؛ لأن اشتراك مجموعة من العلل في كونها ضابطاً لحكمة واحدة، يحصل اليقين بأن تلك الحكمة مقصد شرعي، مثلاً يؤدي استقراء الجزئيات إلى استنتاج مفهوم كلي حسب قواعد المنطق. والنوع الثاني: استقراء علل أدلة الأحكام، ويكون بتتبع علل أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة، مما يمكن معه القطع بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع^(٢).

٢- أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي. وأساس اعتماد هذا الطريق أن انضمام قوة ظن الدلالة إلى قطعية المتن - باعتبار تواتر اللفظ القرآني - يتيح لنا استخلاص مقصد شرعي يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه^(٣).

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤ م)، ج ٣، ص ١٢٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ج ٣، ص ٥٦.

(٣) المرجع نفسه، ج ٣، ص ٦٢.

٣- السنة المتواترة: هذا الطريق في إثبات المقاصد لا يتصور إلا في حالتين: إحداهما ألمح التواتر المعنوي الحاصل لعموم الصحابة عليهم السلام من العلم بالتشريع، جراء مشاهدتهم لعمل الرسول ﷺ. وينضوي تحت هذا الحال قسم المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة. والحالة الثانية: التواتر العملي الحاصل لأحاد الصحابة عليهم السلام من تكرار مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ، فيستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً^(١).

وقد ألمح ابن عاشور إلى أن هذه الحالة لا تعد طريقاً لإثبات المقاصد؛ لكون المقصد فيها محتمل لأنه يتلقى من الصحابي على وجه التقليد وحسن الظن به^(٢). يؤكد هذا المعنى ما ورد عنه عند تناوله لطريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة؛ حيث يقول: «وهذا المبحث يتنزل منزلة طريق من طرق إثبات المقاصد الشرعية، ولكني لم أعد في عدادها من حيث إني لم أجد حجة في كل قول من أقوال السلف، إذ بعضها غير مصرح صاحبه بأنه راعى في كلامه المقصد، وبعضها فيه التصريح أو ما يقاربه، ولكنه لا يعد بمفرده حجة؛ لأن قصاره أنه رأي من صاحبه في فهم مقصد الشريعة»^(٣).

إن هذه الطرق الثلاثة التي انتهجت لإثبات مقاصد الشريعة تختلف عما تقرر لدى الأصوليين من أدلة، فهي بذلك محققة لما رامه الباحث من تعيين مقاصد قطعية أو قربية منها، يكون الاحتكام إليها رافعاً للاختلاف؛ حيث يقول: «فاعلم أننا لسنا بسبيل أن نستدل على إثبات المقاصد الشرعية المتنوعة بالأدلة المتعارفة التي ألفنا الخوض فيها في علم أصول الفقه، وفي مسائل أدلة الفقه، وفي مسائل الخلاف؛ لأن وجود القطع والظن القريب منه بين تلك الأدلة مفقود أو نادر...»^(٤).

ب- إبراز المقصد الاجتماعي للشريعة:

إن لدرس المقاصد علاقة وثيقة ببحث نظام الاجتماع الإسلامي، الذي تحتاج قضائاه إلى آليات جديدة يفترق إليها علم الأصول الموروث. ومن ثم فقد أعلن ابن

(١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٣.

(٢) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦٤.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٦.

(٤) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٢.

عاشور «أن الباحث عن نظام الاجتماع الإسلامي يجد وصف الفطرة أجدى عليه من قواعد كثيرة، ولا جرم أن يكون أهل هذا الفن أحوج إلى قواعد أوسع من قواعد الأصوليين»^(١).

ويظهر الحرص على تجاوز هذا القصور المنهجي في ناحيتين: إحداهما إثبات أن للشرعية مقصداً اجتماعياً؛ حيث قرر أن المقصد العام من التشريع هو: «حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه، وصلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»^(٢). كما أكد في موضع آخر «أن أهم مقصد للشرعية من التشريع، انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضرر والفساد عنها. وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاح حال الأفراد، وانتظام أمورهم مقصد الشرعية، فإن صلاح أحوال المجموع، وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم»^(٣). أما الناحية الثانية: فتتجلى في وضع المفاهيم الكلية الأساسية الحاكمة لحياة المجتمع والضابطة لحركته؛ حيث ثبت أن الشرعية اعتبرت لها وقصدت إليها تحقيقاً للصلاح الاجتماعي. وتتمثل المفاهيم المشار إليها في: الفطرة، والسماحة، والمساواة، والحرية، والحق.

إن الفطرة في نظر ابن عاشور تعد الوصف الأعظم الذي تبنى عليه مقاصد الشرعية. وهي عنده: النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، جسداً وعقلاً^(٤). وقد دعت الشرعية إلى حفظ أصول الفطرة وتلبية مطالبها، بجلب كل ما يناسبها ودرء كل ما يناوئها أو يخل بنظامها. والمتأمل في المقصد العام من التشريع، يجده مسائراً

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٧ م)، ص ٢١.

(٢) مقاصد الشرعية، ج ٣، ص ١٩٤.

(٣) المرجع السابق، ج ٣، ص ٣٩١.

(٤) انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ١٧٩.

لحفظ الفطرة، محذراً من خرقها واختلالها. فإن كل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعد في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أدى إلى حفظ كيانتها يعد واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح^(١).

أما السماحة، فهي سهولة المعاملة في اعتدال^(٢). وقد جعلها ابن عاشور مقصداً شرعياً متفرعاً عن الفطرة، التي يقتضي نظامها النفور من الشدة. لذا جاءت الشريعة متطابقة مع هذا المقتضى من خلال الإلحاح على ضرورة مراعاة السماحة^(٣).

وبالنسبة للمساواة التي تمثل أحد أهم المبادئ التشريعية في نظام الاجتماع الإسلامي، فإن ابن عاشور قررها مقصداً شرعياً متفرعاً عن الفطرة. فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه أو التفاوت فالشرع قاض به^(٤). وقد أكد أيضاً على أن المساواة أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع^(٥).

كما تعد الحرية التي تعني أساساً: «استواء أفراد الأمة في تصرفاتهم في أنفسهم»^(٦) مقصداً شرعياً يلزم عن الأساس الفطري للمساواة. وإيضاح ذلك أن للحرية معنيين: أحدهما: تصرف الشخص العاقل في شئونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا الغير. والثاني: تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشئونه دون معارضة. وكلا المعنيين يلزم عن المساواة التي تلزم هي الأخرى عن الفطرة؛ من حيث إنها نظام يقرر تساوي الأفراد في الحقوق. وهذا التساوي بدوره يتفرع عنه تساوي الأفراد في حقوق تصرفاتهم^(٧).

(١) انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ١٨٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ١٨٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ١٩٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٧٩.

(٥) انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٨١.

(٦) المرجع السابق، ج ٣، ص ٣٧١.

(٧) انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ٣٧١ - ٣٧٢.

وكذا الحق، فإنه يعد أهم مقصد تأسس على الفطرة؛ من حيث إن أصل الخلقة قد كون الحق مع تكوين صاحبه، وقرن بينهما^(١). وعليه، فإن تعيين أصول الاستحقاق يمثل أعظم أساس وأثبتته للتشريع في معاملات الأمة^(٢).

المطلب الثاني: النقد

تمثل الدعوة إلى تجديد أصول الفقه عن طريق بناء علم المقاصد رؤية متميزة لحل بعض الإشكالات المنهجية التي تعوق حركة الاجتهاد الفقهي المعاصر. وقد تضمنت هذه الدعوة آراء جديدة - ناتجة عن التفكير في القديم - أسهمت في إثراء الفكر المقاصدي، وكانت مقبولة في الجملة. من أهمها:

أ- ضبط مسالك إثبات المقاصد عن طريق حصرها فيما يوصل إلى كليات الشريعة؛ عامة كانت أم خاصة. وقد عد بعض المعاصرين هذه العملية خطوة متقدمة في إرساء معالم علم المقاصد المنشود^(٣).

ب- التوسع في بحث المقاصد الاجتماعية. وهذا التوجه يمكن أن يفيد في إيجاد الآليات المناسبة للتعامل مع قضايا الفقه الاجتماعي، التي أصبحت إحدى أكبر تحديات الاجتهاد المعاصر.

لكن الملاحظ، أن ما كتبه ابن عاشور في المقاصد لا يعد بداية استقلال لهذا المبحث، وبلورته في صورة علم جديد، بل هو مجرد تمهيد. ومن ثم فإن كلامه بشأن توليد علم جديد للمقاصد مستقل بذاته، لم يتجاوز حدود الدعوة؛ لأن من أراد أن يحدث علماً، فعليه بالتأليف المستقل الذي يبين موضوع علمه الجديد، ويبني مسأله على ذلك الموضوع، مثلما فعل الشافعي في الرسالة، وعضد الدين الإيجي في الرسالة الوضعية...

١- انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ٤١١.

٢- انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ٤١٠.

٣- انظر: إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، ط ١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٥ م)، ص ٤٢٩ - ٤٣٠، عبد المجيد النجار، «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور»، مجلة جامعة الأمير

أما فيما يتعلق باستقلال المقاصد عن علم الأصول على النحو الذي أشار إليه ابن عاشور، فأرى أنه لا يؤدي إلى تجديد أصول الفقه، بقدر ما سيفضي إلى جموده؛ لأن المقاصد ينبغي أن تبرز كركن أساس في البناء الأصولي، باعتباره المنهج العام للاستدلال الفقهي. ولعل هذا ما حمل إسماعيل الحسني على الدعوة إلى الاستقلالية النسبية لمقاصد الشريعة عن أصول الفقه؛ حيث يقول: «والحق أنه إذا جاز الحديث في مقاصد الشريعة عن استقلاليتها عن علم الأصول، فلتكن استقلالية نسبية تقتضيها الضرورة المنهجية، وإلا فإن الاستدلال الفقهي الأصيل هو القائم على مقاصد الشريعة»^(١).

ومما يزيد هذه الرؤية وضوحاً الدعوة إلى إحداث تكامل بين المقاصد وأصول الفقه، بطريقة تجعل هذا الأخير علماً مقاصدياً؛ إذ يقول: «إذا كان على المرء أن يسلم بالتكاملية على مستوى الممارسة، فعليه في الوقت نفسه أن ينتبه إلى الاستقلالية النسبية بين علم الأصول وبين درس مقاصد الشريعة، سواء على مستوى المنهج أو على مستوى الموضوع أو على مستوى الهدف؛ فعلم الأصول لم يعد بعد ارتباطه بمقتضيات المذهب الفقهي محققاً للغاية التي أنشئ من أجلها والمتمثلة في تحقيق الوفاق بين المدارك، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالاستعانة بدرس المقاصد الشرعية»^(٢).

(١) نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، ص ٤٣٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٣٨.

المبحث الثاني: الدعوة إلى تطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية

ركزت دعوة أحمد الريسوني إلى تجديد أصول الفقه على الاهتمام بتطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية؛ وذلك بهدف الاستثمار الأمل لمكونات العلم، وتفعيله كأداة منهجية قادرة على مواجهة المحدثات. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

قدم الباحث مقترحاً لتجديد أصول الفقه، يقوم على تطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية؛ وذلك لأن الناظر فيما قدمته الحركة العلمية المعاصرة لخدمة التراث الأصولي يلحظ أفاقاً كثيرة لا تزال مفتوحة أمام الباحثين. وتتمثل معالم التجديد المنشود في الآتي:

أولاً: آفاق الدراسات الأصولية

اقترح الباحث لتطوير الدراسات الأصولية أربعة محاور أساسية:

١- مواصلة خدمة التراث الأصولي:

بالنظر في المصنفات الأصولية التي قام المعاصرون بتحقيقها ونشرها، يرى الباحث أن الخطوة المستقبلية لخدمة التراث الأصولي، ينبغي أن تهتم بجملة من الأولويات، تتمثل فيما يأتي:

أ- القيام بمسح شامل للمؤلفات الأصولية عبر مختلف مراحل تطور الفكر الأصولي، وفي جميع المكتبات العامة والخاصة.

ب- إعداد الفهارس الدقيقة للمؤلفات الأصولية، والاهتمام بتصنيفها وترتيبها باعتبارات مختلفة: زمانية، ومكانية، ومذهبية، وموضوعية.

ج- استخراج الثروة الأصولية المبتوثة في كتب الفقه والتفسير وغيرها.

د- العمل التحقيقي بشروطه العلمية^(١).

(١) انظر: «آفاق الدراسات الأصولية والمقاصدية»، ندوة الدراسات الإسلامية وآفاق البحث

العلمي (المغرب ٢٣-٢٤ فبراير ١٩٩٤م)، تنظيم: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص ٢.

٢- إعادة كتابة تاريخ علم الأصول:

إن ما كتب في تاريخ أصول الفقه، هو بمثابة مقدمات عامة لمناهج التأليف الأصولي، وسرد لنماذج من المصنفات. ومن هنا تظهر الحاجة الماسة إلى الدراسات التاريخية المعمقة، التي ترصد وتقوم العلم في مختلف مراحل تطوره، مع التركيز على إبراز جوانب معينة في مساره، منها:

أ- علم أصول الفقه في تفاعلاته وتطوراته الذاتية.

ب- علم أصول الفقه في تفاعلاته المتبادلة مع العلوم الأخرى.

ج- علم أصول الفقه في تفاعلاته مع محيطه السياسي والاجتماعي.

ومثل هذا التناول سيكشف عن بعض القضايا المهمة، مثل: الثوابت والمتغيرات في علم الأصول، وتطور مناهج البحث والتفكير عند المسلمين، ومدى تمذهب أصول الفقه...^(١).

٣- ربط الدراسات الأصولية بمقتضيات العصر:

من أجل تفعيل أصول الفقه ينبغي وصله بحركة الواقع، وما يعمل فيه من أفكار ومناهج وأحداث. ويمكن تحقيق ذلك من خلال الصور الآتية:

أ- استخلاص تطبيقات القواعد الأصولية من واقعنا المعيش.

ب- استثمار المناهج والقواعد الأصولية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ج- استمداد أصول الفقه ما يحتاجه من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية.

د- القيام بدراسات مقارنة بين موضوعات أصولية وما يماثلها في العلوم الأخرى.

هـ- إعادة الصياغة لوظيفة علم الأصول؛ بالتوسع في بيانها وبكيفية إعمالها^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣.

٤- مراجعات في الفكر الأصولي القديم:

إن التراث الأصولي يمثل ثروة علمية أنتجتها قرائح أجيال متعاقبة عبر العصور. لكن ذلك لا يجعله بمنأى عن مراجعة مقرراته ومسائله؛ نقداً، أو استدرாகاً، أو معارضة. ومن الأمثلة المؤكدة لهذه الدعوة، موضوع المصلحة المرسله التي عدها بعض المتقدمين من الأدلة الموهومة، ووضعوا لها شروطاً تعجيزية لجواز العمل بها، لكن الدراسات المعاصرة أجمعت على اعتبار المصلحة المرسله دليلاً شرعياً معمولاً به في المذاهب الأربعة. وكذا العمل بالحكم المنسوخ، فهو مسألة تحتاج إلى مراجعة؛ لأنه استقر لدى الأصوليين والفقهاء أن الأحكام المنسوخة لا عمل بها. وهذا الإلغاء التام يجعلنا نتساءل عن سر بقاء تلك النصوص المنسوخة أحكامها ضمن القرآن والسنة! وما دام لا عمل بها، فما جدوى حفظها وروايتها؟^(١)

ثانياً: آفاق الدراسات المقاصدية

يرى الباحث أن إثراء علم المقاصد وترشيد مساره، يتطلب توسيعاً لبعض موضوعاته وتعميقاً لبعضها الآخر. إضافة إلى رصد ما أنجز فيه من بحوث وتقويمها. ويتلخص ذلك فيما يأتي:

١- التوسع في تناول طرق إثبات المقاصد؛ لأنها المدخل الصحيح للعلم الذي يؤمن سلامة الاجتهاد المقاصدي، ويحسم جميع الذرائع المفضية إلى التقلت من التكليف باسم مقاصد الشريعة^(٢).

٢- تكثيف البحث حول المصالح والمفاسد، وعلاقتها بالنصوص الشرعية، وأثرها في الاجتهاد الفقهي والفكري، مع التركيز على التأصيل والتفصيل لكل من مرتبتي الحاجيات والتحسينات، والاهتمام بفروض الكفاية؛ باعتبار أن أغلبها يستند في تقريره وتقديره إلى النظر المصلحي^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٧.

٣- الدراسة التفصيلية الشاملة لموضوع الفطرة وأثرها في التشريع الإسلامي؛ حيث إن الكتابات التي أنجزت حوله، قد اقتصرت على إثارة بعض قضاياها وجوانبه، ولم ترق إلى مستوى معالجة أبعاده وآثاره في الشريعة^(١).

٤- الرصد الدوري للكتابات الجارية حول مقاصد الشريعة، من كافة المشارب الفكرية، وإخضاعها للتقويم، مما سيتيح ترشيحاً لمسار العلم ووفقاً للاستغلال السيئ لمقاصد الشريعة^(٢).

المطلب الثاني: النقد

إن الاقتراحات التي قدمتها الدعوة إلى تطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية، هي نتاج عملية رصد وتقويم لحركة البحث الأصولي المعاصر. الأمر الذي مكن الريسوني من وضع معالم أمام المهتمين بقضية التجديد، تقيد في تحقيق الاستثمار الأمثل لمكونات العلم الموروث، وكذا في إنشاء علم المقاصد المبتغى.

(١) المرجع السابق، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩.

المبحث الثالث: بناء مدخل قيمي لدراسة العلاقات الدولية من منظور أصولي

انطلاقاً من النظر إلى التجديد باعتباره عملية تأصيلية للمفاهيم الإسلامية، وإحيائها بما يحرك عناصر الفعل الحضاري، عرض سيف الدين عبد الفتاح محاولته في بناء مدخل قيمي لدراسة العلاقات الدولية من منظور أصولي؛ حيث تم استثمار مقاصد الشريعة على نحو غير مسبق. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

توصل سيف الدين عبد الفتاح إلى بناء مدخل قيمي، ليمثل الإطار المرجعي لدراسة العلاقات الدولية من منظور أصولي. وتأتي هذه المحاولة التجديدية؛ بقصد إعادة إدماج القيم ضمن منظومة البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وذلك بتأسيس مفهوم القيم على البنية العملية والحركية المتعلقة بالممارسة، مع التركيز على بيان تأثيراته المعرفية والمنهجية. وقد تم عرض منظومة القيم فيما أطلق عليه «المدخل السباعي» الذي يتكون من ثلاثة مستويات:

٣٠٢

١- مستوى التأسيس: يشمل العقيدة والشريعة والقيم التأسيسية الحاكمة (التوحيد - التزكية - العمران).

٢- مستوى المجال: يتكون من الأمة والحضارة.

٣- مستوى القيم: ويتضمن السنن والمقاصد.

وجميع هذه المستويات تتواصل في إطار المنظومة الكلية، وشبكة التفاعلات التي تحرك مفردات المستويات الثلاثة نحو آليات التفعيل، ونماذج التشغيل.

وللتعرف على كيفية الاستفادة من المدخل القيمي في دراسة العلاقات الدولية وفق منظور أصولي، نتناول بشيء من التفصيل النموذج المقاصدي - باعتباره أحد نماذج التشغيل - وآليات تفعيله.

أولاً: النموذج المقاصدي

يعد النموذج المقاصدي الإرشادي أهم نماذج التشغيل التي يمكن أن تؤصل عناصر السعي والوعي. وتبرز قيمته في هذا المجال من حيث أدائه لعدة وظائف:

١- جمع عناصر منظومة المدخل القيمي؛ إذ يمثل النموذج المقاصدي أحد تجليات التفاعلات البينية للعناصر المتنوعة والمتكاملة.

٢- توليد عناصر تتعلق بالرؤية الكلية، وتصور المعالم، وإطار نظري، ونسق مفاهيمي، وتوجهات منهجية حول كيفية التعامل مع الواقع، ووصفه، وإدراكه، وتقويم مختلف تكيفاته، ووصله بالنص.

٣- توليد إشكالات بحثية تمثل مجالاً خصباً للدرس.

٤- تحديد عناصر توجهات بالغة الأهمية لأجندة بحثية.

٥- الاختصاص بأصول الوعي المفضي إلى فاعلية السعي^(١).

وفيما يلي بيان للمقاصد من حيث كونها عنصراً تأسيسياً في المدخل القيمي، وإسهاماً منهجياً في رؤية التعامل الدولي، وباعتبارها رؤية كلية ضمن المدخل السباعي.

أ - المقاصد عنصر تأسيسي في المدخل القيمي:

ترتبط المقاصد بجميع العناصر التأسيسية للمدخل القيمي، مكونة بذلك منظومة توضح كيفية رؤية الفعل الحضاري وإمكانات تحريكه. وتظهر علاقة المقاصد بالعقيدة، من حيث إن بؤرتها وتصوراتها تشكل رؤية عن الإنسان والكون والحياة؛ عمارة واستخلافاً؛ ذلك لأن الإنسان والعمارة يمثلان الهدف من صيانة المقاصد، كما أن ترتيبها يعد من أهم عناصر بناء فقه الأولويات، القائم على ضابط منهجي. إضافة إلى أن منظومة المقاصد تعبر عن قيم جامعة للجانبين المعنوي والمادي؛ إذ تتحدث عن مجالات مستوعبة لمجمل الحركة الحضارية، وتحدد المقصد الأساسي منها، وهو حفظ الدين^(٢).

(١) سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام،

ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ص ٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٤.

وتتجلى صلة الفقه المقاصدي بالشريعة، من حيث تضمنه لجميع القواعد المتعلقة بالضرر، وفي مقدمتها «الأمور بمقاصدها» التي تشكل قاعدة تأسيس الفقه المقاصدي، وضرورات تأصيله كعمل معرفي وحضاري وقيمي على حد سواء. وبحمل الفقه المقاصدي عناصر المدخل القيمي من (خصائص الشريعة العامة) يمثل الرابط بينها، فإن المقاصد تكون رؤية لحاكمية الشريعة وصلاحيه الشريعة لعناصر ثباتها ودوائر التغير، لوسطيتها وقدراتها^(١). كما أن للفقه المقاصدي صلة بالحضارة وعناصرها، والأمة وفاعليتها؛ إذ هي المحددة لمسيرة الاستخلاف، ولل فعل الحضاري الذي يتغيا المقاصد، مما يجعل من الاستخلاف نهجاً ومن العمارة مقصداً^(٢).

أما السنن المرتبطة بالنفس، والتاريخ، والاجتماع؛ فهي تعبير عن رؤية للمقاصد؛ حيث إن للأمة والجماعة نفسية، هي جوهر هويتها واختصاصها. ولها عقيدة هي أهم قواعد نظامها العام. كما أن الأمة بمجموع مكوناتها (الإنساني - العقلي - المالي) تؤكد أن الفقه المقاصدي متجه للأمة والجماعة لا للأفراد؛ وأن للنفس سنناً ومقاصد تتواصل فيها تلك المقاصد مع السنن. يقول الباحث: «السنن الحاكمة تشير إلى ضرورات الوعي والحركة، والمقاصد مجالات رحبة لإعمال السنن، والسنن ليست إلا تعبيراً عن الحكمة الحضارية، وتحقيق مصالح الأمة. إن مجمل السنن هي مجال الفعل الحضاري الإنساني، فإن الحفاظ مناط بالمكلفين أفراداً كانوا أو جماعات أو أمة أو الناس أجمعين»^(٣).

وأخيراً، فإن في الفقه المقاصدي تحقيقاً للقيم وتحديدًا لمجالات إعمالها؛ وذلك لأنه من حفظ الضروريات الخمس، أن تقام أصول التوحيد فيها، وحقائق العدل منها، والاختيار الذي تتجلى به قدرة الإنسان^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

ب- المقاصد إسهام منهجي في رؤية التعامل الدولي:

يرى الباحث أنه يمكن إعمال التفكير المقاصدي باعتباره منهجاً في مجال التعامل الدولي. ومن شأن هذا الإسهام المنهجي أن يجعل رؤيتنا للحقائق أكثر عمقاً والتزاماً. ومن أمثلة ذلك: قضية الجهاد والسلم؛ فإن الجهاد بمعنى الدعوة يمثل أهم وسائل حفظ الدين، والجهاد والدعوة هما في سبيل الله، إشارة إلى العقيدة التوحيدية. والقتال هو من أهم العناصر الحافظة التي لا تفتن المسلم عن ارتباطه بشرعته. وإن حفظ الدين الذي يجعل من الجهاد فريضة، يؤكد على أن الحركة الجهادية التي تمثل أهم عناصر عملية الحفظ، تسقط الحفاظ المتوهم على النفس؛ ذلك لأن القعود عن الجهاد، هو الذي يؤدي إلى التهلكة وليس الانخراط فيه، وأن الرباط الجهادي بحفظ الدين يتم بالحفاظ على الأمة الحاملة له^(١). أما السلم والعمل على تحقيقه، فهو أمر مطلوب ومقصود؛ لأن حفظ الدين لا يكون بالقتال فحسب، بل بالسلم أيضاً. يقول الباحث: «إن ديننا يحرص على عمارة الأرض، والإنسان، وعلاقات البشر. مما يتأكد معه أن حال السلم المؤسس على قواعد علاقات سوية، يشكل البنية المواتية للدعوة إليه والاعتناق به»^(٢).

ج- المقاصد رؤية كلية ضمن المدخل السباعي:

تمثل قيم المقاصد ضمن المدخل السباعي، الجامع والناظم لأهم جانبين من مكوناتها: القيم المعيارية، والقيم الوصفية، وإمكانيات التكامل فيما بينهما. ويرى الباحث أننا أمام عناصر منظومة من المقدمات هي محل تعارف واتفاق. إضافة إلى كونها موثقة من استقراء الشريعة. وإن مراعاة مجالات القيم ومراتبها، يتجلى في المحافظة على الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات؛ لأنها بما تعبر عنه تمثل قيماً وسيلية، ترمي إلى تحقيق غاية أو مقصد كلي هو (حياة صالحة للناس جميعاً). الأمر الذي يضيف على مجالات القيم الخمس الوسيلية مبناهاً ومعناها؛ لكي تحقق عناصر حركة حضارية تتسم بالاتساق والانضباط، وتصبح قيمة خلقية معيارية.

وسر ذلك أن الفطرة الإنسانية تشير إلى جوهر إنسان مشترك، يدفع الناس جميعاً نحو طلب ذات الغايات والمقاصد. يقول الباحث: «إن منهج الاستقراء المعنوي

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

معرفياً، يبين أن هناك غاية وقيمة خلقية واحدة لجميع البشر، وهي المصلحة. وهذه الغاية مستخلصة من ضروريات إنسانية فردية وجماعية لبناء الحياة وعمرانها، وهي مستقلة عن الآراء والرغبات والأهواء، فوجود هذه الضروريات كأساس للمصلحة هو غاية الأحكام والقيم المعيارية... القيم بذلك منظومة تجمع بين قيم الواقع والعرف، وبين قيم النظر والمعرفة، فتجعل من المصلحة غاية وقيمة خلقية، بما تشير إليه من كونها مبدأ كلياً وعماماً وشاملاً، يجب أن تكون عليه حياة الناس بكل ما يتعلق بها من عالم أفكار ومفاهيم، وعالم نظم، وعالم رموز، وعالم أشياء، وعالم أحداث، والعوالم التي تتصل بمجمل الحياة الحضارية، والتي تتصل فضلاً عن ذلك بحقوق الناس وواجباتهم بعض تجاه البعض، وعلاقاتهم وتفاعلاتهم^(١).

ومما لا يخفى أن المصلحة بهذا المفهوم أوسع من تحديدها عند كل طائفة من البشر؛ حيث يرى المسلمون - مثلاً - المصلحة في عبادة الله وعمارة الدنيا وتزكية النفس. ويرى بعض الناس أن المصلحة منحصرة في المنفعة المادية... وهكذا.

ثانياً: آليات التفعيل

٣٠٦

إن تحريك عناصر المدخل القيمي باتجاه الوسط الحضاري، وفي المقابل تهيئة هذا الوسط إليه يتطلب عدة آليات تخدم كلا من النظر، والتطبيق، والمنهج، ومجال التفعيل. وبيان ذلك فيما يأتي:

١- الجمع بين القراءتين (الناظر المعرفي) :

إن إصلاح الأمة وتجديدها لن يتحقق إلا باستعادة القراءة الفاعلة لجذلية الوحي (كتاب الله المسطور) والكون (كتاب الله المنظور) باعتبارهما مصدرين للمعرفة البشرية المتزنة الواعية، القادرة على تمكين الإنسان من الاضطلاع بمهام الاستخلاف، وأداء حق الأمانة، والقيام بمقتضيات العمران^(٢)؛ ذلك لأن الاقتصار على قراءة الكون يفقد العلاقة بالله تعالى، ويحول الإنسان إلى متأله مسيطر بالعلم على كل شيء، فيظهر الفساد في الأرض بجميع صورته. أما الاكتفاء بقراءة الوحي،

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

فإنه يورث نفوراً من الدنيا، ويحول الإنسان إلى طاقة معطلة، عاجزة عن استثمار عناصر التسخير الإلهي؛ حيث يقول: «إن الجمع بين القراءتين مسألة منهجية في المعرفة تقود إلى نتيجة حضارية، إن قراءة الاستغناء تورث الاستبداد والعلو في الأرض وفساد المعمورة والطفيان في الكون، وقراءة الوهن والوحي، وقراءة الوهن والخنوع تورث الاستخفاف والخضوع»^(١).

وتقوم آلية الجمع بين القراءتين على اكتشاف العلاقة المنهجية بين كل من الناظم المنهجي لآيات القرآن الكريم، وآيات الكون التي تشير إلى السنن والقوانين المبنوثة في الوجود وحركته مع الناظم المنهجي الرابط بينهما. وكلما اتسعت هذه المعرفة المتوازية، تولدت القدرة على الجمع بين القراءتين، واكتشاف التداخل المنهجي بين الوحي والكون^(٢).

٢- الاجتهاد والتجديد (التوليد الفكري والتجديد الذاتي):

تمثل عمليات الاجتهاد البحثي والتجديد الفكري، أهم الآليات التي تحقق بين الجمع بين القراءتين؛ نظراً لما توفره تلك العمليات من إمكانيات في توليد قضايا فكرية جديدة، وما تملكه من قدرات يمكن استثمارها في حل المشكلات المتجددة^(٣). وتظهر أهمية عناصر الاجتهاد البحثي والتجديد الفكري، كآلية لتفعيل مدخل القيم عند تحريك جميع العناصر التي تؤكد أن العملية الاجتهادية والمسيرة التجديدية من الأمور المعقدة التي يجب ممارستها بوعي تام. ويبدو ذلك جلياً عند دراسة موضوعات إسلامية ضمن نسق الشريعة العام؛ حيث تستخدم عناصر الاجتهاد البحثي والتجديد الفكري في تأصيل المفاهيم الإسلامية وإحيائها. مما يحرك عناصر الفعل الحضاري.

كما يستعان بها في محاولة رؤية الواقع المعيش، ضمن منظومة القيم في الرؤية الإسلامية، القابلة للتفعيل، ومواجهة عناصر الانحرافات ولو تزينت باسم التجديد.

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤١.

يقول الباحث: «كل من هاتين العمليتين تسهمان عند القيام عليهما بعمليات توليد وتحريك لهذه الموضوعات. إن الوظيفة التوليدية هي واحدة من أهم الآليات التي تربط بين هذه العمليات، ومدخل القيم كإطار مرجعي ضمن سياق بحث كالعلاقات الدولية في الإسلام»^(١).

٣- الضابط المنهجي وأصول عملية الاجتهاد الحضاري:

من أجل تفعيل صحيح لآليات المدخل القيمي، يتعين أن يكون أحد عناصره ضابطاً منهجياً (الضبط الذاتي - التقويم الذاتي). وتتضمن عملية الاجتهاد الحضاري ثلاثة أصول، تتمثل في: فقه النظر، وفقه الواقع، وفقه التنزيل والتطبيق.

أ- فقه النظر: ويعني به «المقدمات التأصيلية والتنظيرية والمنهاجية للتعامل مع الظواهر والوقائع، بحيث تتحرك ضمن التزام منهجي، وأصول تعامل بحثي»^(٢). وتتخلص أهم وظائف هذا النوع من الفقه فيما يأتي:

١- تحريك عناصر الاهتمام بطرائق التناول؛ وذلك لأن تفاوت الظواهر من حيث البنية والسمات، والسكون والحركة، يتطلب اهتماماً بعناصر وطرائق التناول التي تشكل الأصول والحدود المنهاجية للتعامل مع الظواهر عامة، مع مراعاة حدود الخاص والتنوع في هذه الظواهر.

٢- تحديد العناصر المهمة المرتبطة بفقه السؤال، كحسن الصياغة، والمناسبة للإشكال المراد بحثه، وتوليد الأسئلة الفرعية التي تخدم الإجابة عن التساؤل الأساس.

٣- تحديد أصول التعامل مع الأدلة، وطرائق استنباطها، والجمع بينها بشكل منظومي، والالتزام قواعد المنهج في فقه الأدلة المؤدي إلى فقه الأحكام.

٤- تحديد التعامل مع وحدات التحليل التي يتم استحداثها. ومن أمثلة ذلك: وحدات التحليل الفكري والثقافي، وتحليل الخطاب ومفرداته وأنساقه، والفعل الحضاري كوحدة للتحليل.

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

٥- تحديد التعامل مع البناء المفاهيمي، باعتباره أهم وحدات التبادل العلمي، وذلك بتحديد المفاهيم، واستقراء عناصرها ومنظومتها، وكيفية تطورها، ونقدها في سياقاتها المختلفة.

٦- تحديد جملة العناصر التي تحدد بدورها عمليات منهجية، تحرك مناهج وصف، ورصد، وتحليل، وقواعد تفسير^(١).

ب- فقه الواقع: يعني به الفهم الدقيق، والعميق، والشامل، بما يحرك عناصر الإجابة عن تساؤل مفاده: كيف نتعامل مع الواقع؟ وهذا يفترض التحرك صوب جملة من العمليات والإشكالات المرتبطة بها؛ من ضبط النظر إلى الواقع، وحقيقته، وعناصره، وكيفية فهمه، وتشريح عناصره، ووصفه، وإمكانات تحليله، ووسائل وآليات تقويمه، وكيفية تغييره حال انحرافه عن المعيار. كما يرتبط فقه الواقع بعناصر أخرى؛ كوحدة التحليل، والمفاهيم التحليلية، والأطر المرجعية، والمفاهيم التفسيرية، وأدوات فهم الواقع، وإمكانات استثمارها. الأمر الذي يتطلب دراسة القائم من هذه الأدوات ونقده وتقويمه. إضافة إلى العمل على إبداع وسائل لفهم هذا الواقع بشكل أعمق وأدق^(٢).

وقد وضع الباحث جملة من الضوابط والحدود لعملية فهم الواقع، هي:

١- اتخاذ فقه القضايا الكلية واستيعابها جملة منطلقاً لمعالجة القضايا الجزئية والفرعية، وذلك في إطار الالتزام العام بروح الإسلام ومقاصده الكلية.

٢- اعتبار فقه الأولويات جزءاً من فقه الواقع.

٣- لا يشترط في الحلول المتوصل إليها - بشأن قضايا الواقع - أن تكون محل إجماع، بل يمكن الاستفادة من مختلف الآراء، باعتبارها بدائل أو خيارات متنوعة.

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٧.

٤- تمثل الشورى وإجماع أهل الرأي، الأساس الذي تقوم عليه منهجية فقه الواقع. ويجب أن تتم تلك العملية في ضوء مبادئ الشرع ومقاصده، مع الابتعاد كلية عن قواعد اللعبة السياسية في النظم الغربية التي تقضي باختيار الحلول الوسط أو تقديم التنازلات المتبادلة.

٥- عدم تحكيم الواقع في النصوص الشرعية.

٦- التركيز على الجانب السياسي في فقه الواقع؛ نظراً لما تتميز به قضاياها من تجدد وتنوع؛ إضافة إلى دورها في حياة البشر وعلاقاتهم العامة. مع ملاحظة أنها قضايا تحتمل الإفتاء ابتداء من جانب الفقهاء من غير طالب للفتوى فيها؛ لأنها تفرض نفسها كقضية رأي عام على الأمة، ومنها المفتي.

٧- معاشة المجتهد للواقع؛ بحيث ينعكس أثر ذلك على فقهه، وتتحقق عملية التعامل والانفعال مع قضايا الواقع من خلال المناخ الثقافي والفكري المنبثق عن مصادر الإسلام، وعن واقع اجتماعي إسلامي، يمد عقل المجتهد بقضاياها وأسئلته، ويستمد منه فكره وحلوله ومعالجاته، فإذا غاب هذا الواقع عن المجتهد تعين إيجاد بيئة ثقافية، وفكرية صغرى (جامعة - مجمع - مدرسة...)، ويفقد الأمرين معاً تضعف وتخبو ملكة الاجتهاد.

٨- وجوب متابعة تحقيق العملية الاجتهادية في الواقع، سواء أكانت صادرة عن مجتهد واحد أم عن جماعة؛ لأن القضايا الكلية والتي تخص الأمة لا يقتصر فيها دور المجتهد على التفكير في العملية الاجتهادية كواقع وحكم، بل يتعدى ذلك إلى الاهتمام بمتابعة الاجتهاد من باب الوسائل والمتطلبات اللازمة، لإرساء اجتهاده والعمل به، بما يحقق فاعليته في واقع الأمة وحياتها، فالاجتهاد لا ينفك عن المجتهد أبداً.

٩- التعرف على عمليات مهمة في فقه الواقع، وهي: «فقه الحال، وفقه المجال، وفقه المآل». فالعملية الأولى تحرك عناصر التعامل مع الواقع المعيش، لاعتبارات تفرضها عناصر الزمان والمكان، وسيولة المشاكل الدولية وتأثيرها على أنحاء المعمورة. أما العملية الثانية فتختص بالوسط المتشابه في إطار تصور التفاعل

بين الداخل والخارج، وكذا تفاعل دوائر الواقع المختلفة. وبالنسبة للعملية الثالثة، فتتعلق بأولى خطوات التفكير المستقبلي، الذي يحرك عناصر التدبر في التعرف على مآلات الأمور.

١٠- تعد السنن أهم الشروط المنهجية للتعامل مع الواقع؛ حيث تحرك عناصر الاعتبار بالتاريخ، وعناصر فهم الواقع المعيش، والبحث في سنن الفاعلية والتفعيل، وذلك في إطار صياغة منهج النظر المستقبلي.

١١- الاهتمام بفهم جذور ضغوط الواقع المباشرة، من خلال رؤية شاملة عبر الزمان والمكان. وهذا يتطلب بحثاً في أصول فقه التاريخ، ووعي سننه الحاكمة. الأمر الذي سيؤدي إلى تطبيق أسلم وأصلح لنظام الأولويات^(١).

ج- فقه التنزيل والتطبيق: ويعني به أخذ المجتهد بعين الاعتبار معطيات العصر ومشكلات الناس، الذين هم محل الحكم الشرعي. ويرى الباحث أن هذا النوع من الفقه، يحتاج إلى خدمة تتعلق ببحث المناهج الكلية والتفصيلية، دون الوقوف عند حدود المسائل الفقهية وجزئياتها؛ لأن الاقتداء بالمنهج كفيل بتحقيق الدقة المرجوة. ونظراً لكون الأحكام الشرعية قد تختلف مقاصدها عند التطبيق، فإن فقه التنزيل يحتاج ضمن الأصول المقصدية إلى استجلاء مقاصد الشريعة، وتحقيق الوقائع، وصياغة الأحكام على اعتبار تحقق المقاصد^(٢).

٤- أصول الفقه الحضاري:

هو تأصيل المنظور الحضاري بكل سعته وامتداده، وبمختلف سياقاته وتفاعلاته، وبكل فعله وفاعليته. وتظهر أهمية هذا التكوين المعرفي، باعتباره آلية لتفعيل المدخل القيمي على مستويين: أحدهما: الجمع بين عناصر المدخل السباعي في صورة مدخل للقيم، كإطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام. والثاني: الجمع بين آليات التفعيل في منظومة واحدة، تنغيا إحداث علاقة جدلية بين الوحي والواقع^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٢٦١ - ٢٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

ويرى الباحث أن أصول الفقه الحضاري يستوعب أصول الفقه الموروث، ويزيد عليه من حيث إنه يحرك عناصر متعددة، يصل فيما بينها حتى يمكن صياغة أصول الفقه العمراني. الأمر الذي يجعلنا أمام متطلبات علم جديد؛ يهتم بقضايا، ويسكن مسائل، ويحرك عناصر تفكير ومناهج نظر ومنظومة مفاهيم ووسائل، قد يلتفت النظر إلى أهميتها وخطورتها، وقضايا متناثرة يكون في جمعها فائدة لبناء مناهج النظر والتناول والتعامل^(١).

٥- مجال التفعيل:

باعتبار العلاقات الدولية هي المجال المحدد لتفعيل المدخل القيمي، فإن الباحث يرى ضرورة البدء بإعادة تعريف مفهوم السياسي ذاته وفق الرؤية الإسلامية؛ مما قد يؤثر في إعادة صياغة عناصر الظاهرة السياسية وامتداداتها. وربما قد يسهم في إعادة تعريف علم السياسة؛ باعتبار هذه الأخيرة رعاية متكاملة من قبل الدولة لشئون الجماعة، وليست فناً أو أسلوباً أو صراعاً كما هو شائع في الرؤية الغربية التي نقلت إلى العالم العربي^(٢). إضافة إلى ذلك، فإن النماذج الكامنة في حقل العلاقات الدولية، لا تزال بحاجة إلى مراجعة، تؤكد اتساع صياغة العلم الخاص بالعلاقات الدولية في سياق عملياته ومقاصده الكبرى، المحركة لعناصر العمارة، والمحافظة على استمرار الجنس البشري. ومن شأن التعريف الذي يأخذ في الحسبان هذه المعطيات أن يحرك عناصر أجندة بحثية جديدة، متميزة في موضوعاتها وقضاياها وصياغاتها، مثل: جماعات السلام والحفاظ على البيئة، والجماعات المناهضة للتجارب النووية...^(٣).

وقد لخص ألباحث مضمون محاولته التجديدية في المخطط الآتي:

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨١.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٤.

مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام

إشكالية القيم بين التهميش والتأصيل

القيم ما هي؟ أي قيم؟ رد الاعتبار للقيم: كيف؟ إعادة بناء المفهوم: لماذا؟

إمكانات التفعيل وحقائق التأصيل
الضرورات المنهجية ونسق القيم

القيم مرتكزة في البنية المعرفية ونسقتها



القيم بين رؤى التهميش
ورؤى التأصيل

رؤى التأصيل

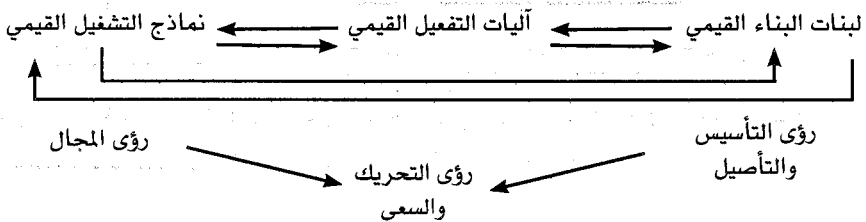
رؤى التهميش

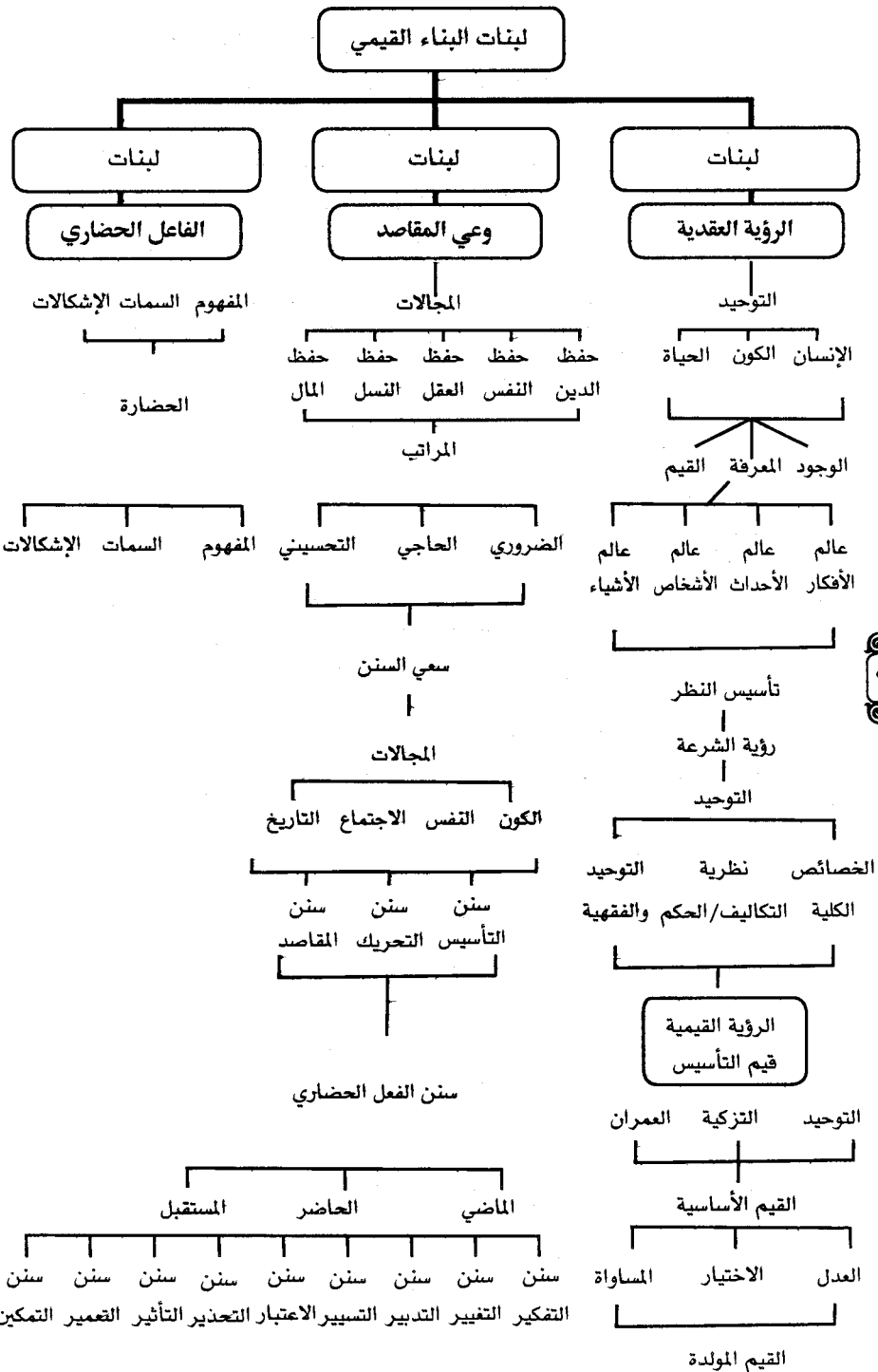
في التناول الغربي وفي
التناول العربي والإسلامي

في التناول العربي والإسلامي

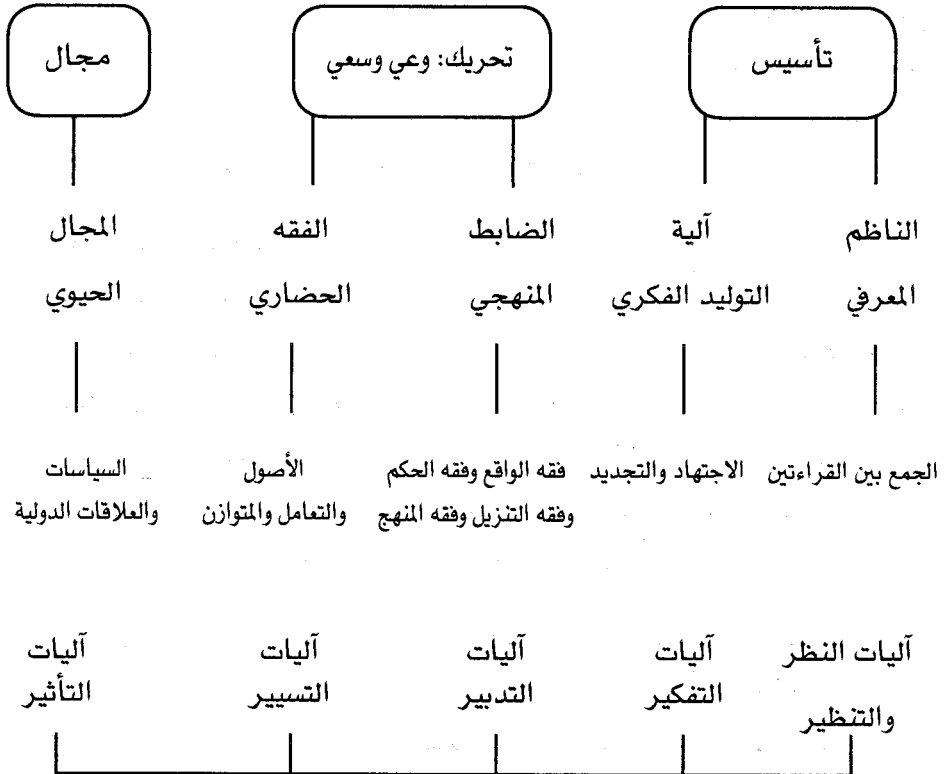
ضرورات رد الاعتبار للقيم

إعادة مفهوم القيم، تطوير القدرات
واستثمار الإمكانات





آليات التفعيل القيمي



آليات التفعيل

صوت التشغيل

وإمكانات التغيير

نماذج التشغيل القيمي

نماذج التشغيل القيمي	نماذج التشغيل القيمي	نماذج التشغيل القيمي
نماذج المجال والواقع الدولي	نماذج التشغيل القيمي	نماذج التشغيل القيمي
• النماذج التاريخية	• بناء النموذج المقاصدي ميزان المصالح	• تأسيس العلاقة
• النماذج المعاصرة	• تنظير حقوق الإنسان من المنظور المقاصدي	• تصنيف الدور
• النماذج الاستقبلية (السنن)	• الفتاوى وأصول الحركة السياسية	• إعادة بناء مفهوم القوة
		• النسخ وبناء الرؤية حول الجهاد
		• الحرب خدعة، التأويل بين التنظير والممارسة

المطلب الثاني: النقد

إن استخدام المقاصد كنموذج إرشادي، لتشغيل منظومة القيم في مجال العلاقات الدولية، هو خطوة متقدمة و متميزة في طريق التجديد المعتبر لمبحث من المباحث الأصولية، أو لبناء علم جديد متولد من الأصول. وهذا من منطلق الالتزام بالإسلام والمحاولة الجادة لتطبيقه، بعيداً عن المروق أو التزويق.

لقد حاول الباحث الامتثال لرغبة الطاهر بن عاشور في بناء علم للمقاصد على أسس يمكن تلمسها فيما تم عرضه؛ حيث اهتم بتتبع كل جزئيات المقاصد لبيان أسبابها ونتائجها، وقام عن طريق التصور المبدع، برسم تلك الجزئيات في شكل خريطة، يذكر فيها الشيء، وسببه، ونتيجته، مع إبراز العلاقات البينية التي تمثل في مجملها ما أسماه ب: «الشبكة المقاصدية». وهو لا يكتفي بمجرد التنظير، وإن كان يعتبره أساساً لا بد منه في الوعي (الفكر - الفقه) الذي سيؤسس عليه السعي (الواقع المعيش)، بل إنه يهتم كذلك بالعلاقة البينية التي تربطهما.

غير أن هناك بعض المؤاخذات ترد على هذه المحاولة التجديدية، منها: صياغتها بأسلوب صعب يحوج القارئ إلى التأمل في العبارة، وطلب مزيد فهم من أصول النتائج المعروضة. إضافة إلى كثرة المصطلحات المنحوتة التي تعوق الفهم العميق، إلا بعد التتبع المضني للكلام. ولعل سبب ذلك يعود إلى كون المحاولة جزءاً من دراسة أخرى لم يخرجها الباحث بعد؛ لأن كثيراً من المفاهيم المطروحة تبدو ناتجة عن خلفية لم يصرح بها.

البحث الرابع: بناء منطق جديد للحقوق والأخلاق

ركزت الدعوة إلى تجديد أصول الفقه عند عادل فاخوري على إعادة صياغة العلم الموروث بلغة رمزية. وذلك بقصد بناء منطق جديد للحقوق والأخلاق. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

عرض الباحث محاولته التجديدية في أصول الفقه من خلال إعادة صياغة بعض مباحثه، باستخدام لغة المنطق الرمزي؛ لأنها أكثر دقة وإحكاماً من اللغة العادية، وأقدر على الارتقاء بالعلم إلى مرتبة القطعية. وتهدف هذه العملية إلى بناء منطق حديث للحقوق والأخلاق، انطلاقاً من علم الأصول الموروث. حيث يقول: «غرضي في هذا البحث ليس أن أقدم عرضاً تقليدياً بالموضوعات الأصول ولا دراسة تاريخية لنشأته وتطوره، ولا أيضاً مقارنة بين المذاهب المختلفة، بل أن أستخرج التبر من التراب، فأقيم انطلاقاً من الأصول منطقاً حديثاً للحقوق والأخلاق. وحذوي في ذلك حذو من أراد أن يبني بناءً جديداً على طراز عربي قديم»^(١).

ولتوضيح فكرة بناء العلم الجديد، تناول الباحث بنية أصول الفقه من خلال علم الدلالة «السيمياء»، الذي يقوم على ثلاثة أقطاب: المبنى، والمعنى، والبراغماتية. فبواسطة المبنى تعرف كيفية تركيب الرموز الخاصة بعلم ما، وتعلق بعضها ببعض. وعن طريق المعنى يعرف إسناد المدلولات إلى الرموز. أما البراغماتية، فتبحث في العلاقات القائمة بين الرموز الموضوعية والأشخاص الذين يستخدمونها^(٢). وتظهر سيمياء الأصول في أن المبنى يتناول تركيب الألفاظ والعبارات التي تنتمي إلى اللغة الشرعية، وترتيب مجموع ذلك في نسق معين، تتبع قواعده استنباط الأحكام الفرعية من النصوص. أما المعنى فينتقل من مدلولات الألفاظ المفردة إلى ضبط مدلولات الألفاظ المركبة، إلا أنه خلاف ما عليه الأمر في لغة رمزية، لا يحصل هذا الانتقال في

(١) عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، ط٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠ م).

ص ١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١.

اللغات الطبيعية - مثل العربية - عن تأليف تجميعي للمدلولات المفردة، بل يتطلب نظرية في التفسير، تأخذ بعين الاعتبار قواعد البلاغة والبيان على نحو ما فعل الأصوليون. كما يهتم المعنى أيضاً بالبت في صحة الأحكام، واستلزام بعضها بعضاً من حيث تطابق وتداخل مدلولاتها. وبالنسبة للبراغماتية، فتختص بمعرفة من يحسن ويقبح الأحكام ومن يتقبلها، أي: تحديد العلاقة بين المشرع والمكلف.

لكن الملاحظ أن سيمياء الأصول قد اقتصرت على شقين فقط، هما: البراغماتية من جانب، والمعنى والمبنى من جانب آخر؛ وذلك لأن المناطقة واللغويين والأصوليين القدامى لم يأخذوا ألبتة علم المبنى بالمفهوم الواسع، بحيث يشمل الاستنباط ضمن نسق صوري مجرد عن المدلولات، بل إنهم حصروا مهمته في صياغة اللغة. وحتى في هذا المجال، بقي المبنى مرتبطاً بالمدلولات. أما عمليات الاستنتاج المنطقي من قياس وتمثيل، فكانت موقوفة على علم المعنى فقط. ومن هنا تأتي دعوة الباحث إلى استكمال المرحلة الناقصة من تطور العلم، وهي التعبير عن قضاياها بلغة رمزية^(١).

وقد اكتفت هذه المحاولة التجديدية، بإعادة عرض بعض المسائل الأصولية المتعلقة بالأمر والنهي، والحكم التكليفي، والحسن والقبح، وقياس التمثيل. وهذا كتجربة نموذجية. وتعدر الأمر بالنسبة لبقية المباحث، لتشعب مادتها، وافترقارها إلى التحليل والتأسيس - في نظر الباحث - حيث يقول: «إن لم يكن هذا البحث قد استوفى كل الموضوعات التي يشتمل عليها أصول الفقه، فهو على الأقل حاول إرساء القواعد الثابتة التي يبنى عليها هذا العلم. وعلى الرغم من الثراء الذي أصاب علم الأصول عبر تطوره التاريخي في الحضارة الإسلامية، كان لا بد من العودة إلى البدء والانطلاق من جديد، كما انطلقت رسالة الشافعي من مفاهيم ومبادئ أساسية، على طرق أكثر دقة وإحكاماً. تبقى - ولا شك - كثير من المسائل التراثية العميقة التي يمكن، بل يجب استيعابها في الأصول الحديثة. ولكن بسبب تعقدها وتشعب مادتها ما زالت تقتدر إلى سبر وتحليل وتأسيس كي تبلغ مرتبة العلوم اليقينية»^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤.

ومن الأمثلة التوضيحية للصياغة الرمزية ما يأتي:

إن بين الواجب والحرام تقوم علاقة تضاد؛ إذ معنى الواجب - حسب الأصوليين - هو طلب الفعل، بينما الحرام هو طلب الكف عن الفعل. وبتعبير أدق: حرام فعل شيء مردّه إلى واجب عدم فعله. أي بلغة الرموز.

مسألة (١): حرام (ف) ↔ واجب (ف)

فقولنا مثلاً: «القتل حرام» يتلازم مع قولنا «عدم القتل واجب». وكذلك يصح:

مسألة (٢): واجب (ف) ↔ حرام (ف)

أي وجوب الفعل حرمة نقيضه. وبين الحرام والحلال تقوم علاقة تناقض. فمن الواضح أن الحلال هو ما ليس حراماً والحرام ما ليس حلالاً، أي:

مسألة (٣): حلال (ف) ↔ حرام (ف)

مسألة (٤): حرام (ف) ↔ حلال (ف)

وبالتالي يمكننا استناداً إلى التلازم الحاصل في المسألة (٣) والمسألة (٤) والخواص المعروفة التي يتمتع بها الرابط «سهم» من تعدد ومناب أن نستنتج العلاقة القائمة بين الحلال والواجب، وهي:

مسألة (٥): حلال (ف) ↔ واجب (ف)

معناه: أن الحلال هو الكف عنه ليس بواجب. فهكذا مثلاً إن كان التدخين حلالاً، فالكف عنه غير واجب، وبالعكس. أما جهة الإباحة، فهي القسم من الحلال الذي ليس بواجب، أي:

مسألة (٦): مباح (ف) ↔ حلال (ف) ٨ واجب (ف).

وبصيغة أخرى، إذا ما أنبنا عن الواجب وفقاً للمسألة (٥)، يتعين مفهوم المباح على هذا النحو:

مسألة (٧): مباح (ف) ↔ حلال (ف) ٨ حلال (ف) .

أي إن المباح هو الذي يحل فعله ويحل عدم فعله.

ومن هذه المسائل الدالة على التلازم بين مختلف الجهات، يتبين لنا أنه بالاستطاعة التعبير بجهة واحدة عن سائر الجهات. وبالتالي يمكن الاختصار في لغة الأحكام الشرعية على جهة واحدة أساسية، وإدخال البقية بمثابة مصطلحات مختصرة، للصيغ المركبة من الجهة المتفق عليها. فإذا انطلقنا من جهة الواجب عرفنا الجهات الأخرى بالنسبة له على نحو مطابق للمسائل التي وضعناها، كما يأتي:

تعريف (١): حرام (ف) ↔ واجب (ف)

تعريف (٢): حرام (ف) ↔ واجب (ف)

تعريف (٣): مباح (ف) ↔ واجب (ف) ٨ واجب (ف) ^(١).

المطلب الثاني: النقد

٣٢٠

إن الهدف الأساس الذي رام الباحث تحقيقه بهذه المحاولة الطريفة، في استخدام الرمز للتعبير عن قضايا أصولية، هو توليد علم جديد (منطق الحقوق والواجبات) انطلاقاً من أصول الفقه، أسوة بمنطق المعايير الذي تفرع عن المنطق الرياضي. الأمر الذي يبعد محاولة عادل فاخوري عن تجديد أصول الفقه، شكلاً أو مضموناً. غير أنني أوردتها لما قد يوهمه عنوانها: «الرسالة الرمزية في أصول الفقه» من كون علم الأصول هو موضوع التجديد قصداً.

بيد أنه يمكن الاستفادة من فكرة استخدام الرمز - بعد الاصطلاح عليه - في التعبير عن القضايا الأصولية؛ وذلك لأن من شأن استعمال الرمز والتدرب عليه، الوصول إلى فهم أعمق، واكتشاف حقائق، تساعد على اختيارات أكثر اتساقاً بين آراء الأصوليين، وعدم الخطأ أثناء عمليات استنباط العلة، أو القياس، أو التخريج والإلحاق.

ومما يعضد هذا التوجه، أن الرمز قد ساعد - على سبيل المثال - علم الجبر والمقابلة في الفهم الأعمق للمعادلات الرياضية، والاستمرار في تطبيق المفاهيم المجردة، واكتشاف حقائق لم يكن ممكناً الوصول إليها بغير الرمز. إضافة إلى كل ذلك، فإن تدريس العلوم عن طريق استخدام الرمز، يعد وسيلة جيدة في إيصال حقائق العلوم لطلابها بسهولة، مثلما هو الحال في استعمال المشجرات أو المغصنات الذي يعد تقليدًا تراثيًا راسخًا في تيسير فهم العلوم^(١).

(١) انظر: علي زيعور، «الاجتهادية منهج المناهج»، الاجتهاد، العددان ١٠-١١ (شتاء وربيع

الفصل الثاني: إعادة هيكلة علم الأصول

المبحث الأول: المشروع التجديدي عند جمال الدين عطية

يرى جمال الدين عطية أن حل الأزمة الفقهية المعاصرة لا يتحقق إلا بتجديد أداة الفكر الاجتهادي. ومن ثم فقد دعا إلى فتح باب الاجتهاد في أصول الفقه - باعتباره علم المنهج بالنسبة للفقه - وذلك لتطويره من حيث الشكل والمضمون. إضافة إلى التأكيد على التعامل معه كنسق مفتوح؛ يمكن أن يستفيد من مناهج العلوم الاجتماعية، كما يستطيع أن يمدّها بما تفتقر إليه. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

بتتبع نتائج الباحث حول قضية التجديد في أصول الفقه، يمكن بلورة مشروعه التجديدي في أربع قضايا محورية:

- أ- إعادة تبويب المادة الأصولية.
 - ب- اقتراح التجديد في بعض المباحث الأصولية.
 - ج- اعتماد آليات جديدة للاستنباط الفقهي.
 - د- تحقيق التكامل بين أصول الفقه ومناهج العلوم الاجتماعية.
- وتتلخص أهم الأسباب الداعية إلى تجديد أصول الفقه في الآتي:
- ١- ما تقرر لدى علماء المناهج من أن الالتزام بمنهج واحد يؤدي إلى جمود العلم.
 - ٢- انحصار دراسة المعاصرين لأصول الفقه في التعرف على طرق الفقهاء في استنباط الأحكام، دون التركيز على العلم كأداة للاجتهاد.
 - ٣- عدم اتساع آليات علم الأصول لمواجهة المستجدات المختلفة جذرياً عن بيئة التشريع الأولى^(١).

(١) انظر: جمال الدين عطية، «كلمة التحرير»، المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي (شوال ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م): ص ٧، «تجديد الفكر الاجتهادي»، المسلم المعاصر، العدد ٩٦ (ربيع

وقد أشار الباحث إلى أن تعميق دراسة المسائل المثارة في هذا المشروع التجديدي، والنتائج المتوصل إليها، هي التي ستحدد طبيعة العملية التجديدية، من حيث كونها جزئية تسمح بالاحتفاظ باسم علم أصول الفقه، وتعريفه التقليدي، الذي يتسع للتجديدات الجزئية داخل العلم. أما إذا كانت محصلة التجديد كلية وشاملة، فإننا سنكون بحاجة إلى إنشاء علم منهجي جديد، يندرج تحته أصول الفقه. وربما تطلب الأمر جمع علوم المناهج (مناهج الأصوليين - مناهج المؤرخين - مناهج الفلاسفة...) في علم واحد، مع فتح المجال لإضافة مناهج جديدة^(١).

وللتعرف تفصيلاً على مضمون هذا المشروع التجديدي، نتناول قضايا المطروحة، كما يأتي:

أولاً: إعادة تبويب المادة الأصولية

عرض الباحث المادة الأصولية وفق تبويب جديد، يسمح بإدراج أصول الفقه ضمن النظرية العامة للتشريع الإسلامي؛ باعتبارها التصور العام الذي يرسم المعالم الكبرى للشريعة كنظام قانوني وحقوقى. وقد جاءت هذه المحاولة التجديدية على النحو الآتي:

١- محل الحكم الشرعي:

ويعني به: «التصرفات والوقائع التي يترتب عليها حكم شرعي»^(٢). وقد استخلصت المباحث المتعلقة بموضوع المحل من جملة ما أورده الأصوليون في المحكوم فيه. وتتمثل في مبحثين أساسيين: أحدهما: تناول تعلق الأحكام الشرعية بأفعال المكلفين، ومسألة لا تكليف إلا بفعل. والثاني: بحث فيه أقسام المحكوم فيه باعتبارات مختلفة؛ منها: تقسيمه من حيث الأوصاف التي ترد عليه نتيجة للأحكام الشرعية إلى صحيح، وباطل، وفاسد. مع الإشارة إلى أن الأصوليين يبحثون ذلك - عادة - ضمن مباحث

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٦.

(٢) جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ط ١ (القاهرة: مطبعة المدينة،

الحكم. أما التبويب الجديد فيفضل تناولها في مباحث المحل؛ لتعلقها بالفعل محل الحكم لا بالحكم نفسه.

كما جرى التركيز على تقسيم المحكوم فيه باعتبار من يضاف إليه: إلى حق الله، وحق العبد. ونظراً لأهمية هذا التقسيم في بيان موقف الشريعة من النزعة الفردية والنزعة الجماعية، فقد ذكر الباحث خلاصة ما كتبه العلماء في هذا الشأن، كالعز ابن عبد السلام في قواعده، والشاطبي في موافقاته؛ وذلك لأن كتب الأصول لم تتناول هذا التقسيم تفصيلاً^(١).

٢ - أنواع الحكم الشرعي ومجموعاته الرئيسية:

أشار الباحث إجمالاً إلى ما أورده الأصوليون في أنواع الحكم الشرعي، إلا أنه ركز على تقسيم الواجب إلى عيني وكفائي؛ نظراً لأهمية ذلك في بيان اتجاه الشريعة الإسلامية بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية. كما نبه إلى أن الأمثلة التي ذكرها الأصوليون في التقسيم محل البحث، كانت مناسبة لحاجات مجتمعاتهم، ويمكن إثراء هذا الجانب بأمثلة أخرى من مستجدات عصرنا^(٢).

وقد أضاف الباحث تقسيماً جديداً للحكم الشرعي تبعاً لموضوعاته، كما يأتي:

- قسم العبادات.
- قسم الحلال والحرام والآداب.
- قسم الأحوال الشخصية أو الأسرة.
- قسم المعاملات المالية.
- قسم الجزاء.
- قسم الاقتصاد.

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٣.

- القسم الإداري.
- القسم الدستوري.
- القسم الدولي العام.
- القسم الدولي الخاص.

ويمكن اللجوء إلى تقسيمات أكثر تفرعاً، لمواجهة العلوم المستحدثة التي استقلت عن بعض الأقسام السابق ذكرها، مثل: قانون العمل، والقانون البحري، وقانون التأمينات الاجتماعية^(١). وتظهر الفائدة العملية لهذا التقسيم الموضوعي في قابليته للتغيير التطويري وفقاً للمناهج المعاصرة في تصنيف العلوم. كما أن تفصيلات التقسيم الداخلي الفرعي تخضع بدورها للحاجات العملية، ولمقتضيات الجمع بين المادة الفقهية للأحكام الفرعية التفصيلية، وللنظريات التي تجمع القواعد العامة في الأقسام الكبرى^(٢).

٣- مصادر الحكم الشرعي:

تم بحث مصادر الحكم الشرعي من زاوية جديدة؛ تفرق بين المصادر، ومناهج التوصل إلى الحكم. وتتمثل مصادر الحكم في الآتي:

أ- النقل:

ويشمل الكتاب الكريم، والسنة الشريفة، وشرع من قبلنا. فبالنسبة للكتاب، فإن مادته الأصولية غزيرة ومتوافرة. أما السنة، فيقترح إضافة المباحث الخاصة بتميز السنة التشريعية، والسنة غير التشريعية، مما تناوله بعض العلماء تحت عنوان: تصرفه ﷺ بمقتضى جبلته الإنسانية، أو بمقتضى خبرته في الأمور الدنيوية، أو بصفته قاضياً أو إماماً. وفيما يتعلق بشرع من قبلنا، فقد اكتفى بذكر اختلاف الأصوليين في حجته بين مؤيد ومعارض^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩١.

ب- أولو الأمر:

ينضوي تحت هذا المصدر كل من الإجماع والاجتهاد. وأساس ذلك أن الباحث يتبنى الرأي القائل بأن المراد بـ: «أولي الأمر» في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩﴾ (النساء: ٥٩) هم العلماء والحكام. وأيضاً للاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع والقياس.

وقد تناول أصناف ولاية الأمور في إطار التمييز بين التشريع، والقضاء، والتنفيذ. وذلك على النحو الآتي:

• أولو الأمر التشريعيون:

تمثل كتابات الأصوليين في الإجماع والاجتهاد والقياس قاعدة الانطلاق لبحث الوظيفة التشريعية. ويستخلص من كلام الأصوليين في الإجماع أن هذا الأصل - من الناحية النظرية - قائم في عصرنا وفيما يتلوه من العصور. كما يلاحظ أن الاجتهاد، كثيراً ما كان يخرج عندهم من الدائرة الفردية إلى نطاق الرأي الجماعي. وأن الاجتهاد الجماعي إذا كان منظماً بأمر الإمام يرفع الخلاف في المسألة الاجتهادية، فيصبح الرأي واجب الاتباع.

وقد اقترح الباحث تحويل كل من الإجماع والاجتهاد إلى مؤسسة منظمة، تباشر الاجتهاد الجماعي بما يقوم بمهمة الوظيفة التشريعية في مجالين: أحدهما: يتعلق بالمسائل القديمة. وفيه يقتصر دور مؤسسة الاجتهاد على الاختيار بين الآراء المتعددة، بما تراه مناسباً للعصر الحاضر. أما الثاني: فيتعلق بالمسائل المستحدثة. وهنا تقوم مؤسسة الاجتهاد بالتوصل إلى الحكم الشرعي^(١).

• السلطانان القضائية والتنفيذية بين حرية الاجتهاد والالتزام بالتقنين:

إن المسألة الأساسية التي ستثار بالنسبة لمؤسسة الاجتهاد، تتمثل في مبدأ التقنين. ويعني به: مدى إلزام السلطتين القضائية والتنفيذية - فضلاً عن الأفراد - باتباع

الرأي الصادر عن مؤسسة الاجتهاد. ويرى الباحث أنه لا مجال لإلزام الأفراد برأي معين في أمورهم الخاصة - كالعبادات - لا فرق في ذلك بين مجتهد وعامي. أما في المسائل العامة، فإن لولي الأمر مطلق الصلاحية في توحيد الحكم المراد العمل به، أو ترك مجال الاختيار بين الآراء المختلفة وفقاً لما يطمئن إليه الفرد أو الأفراد أصحاب العلاقة^(١).

• الجانب التشريعي للسلطة القضائية:

تتولى السلطة القضائية الفصل في الدعاوى المرفوعة إليها. وعليه، فإنها من حيث المبدأ لا تقوم بمهمة تشريعية؛ بمعنى إصدار أحكام عامة مجردة تطبق على الكافة، وإنما تقتصر قراراتها على الفصل في نزاع محدد معروض أمامها. ورغم أن للقاضي سلطة في الاجتهاد إذا لم يجد الحكم الشرعي الذي يجب تطبيقه على الواقعة المعروضة أمامه، إلا أن الفرق يظل قائماً بين القاضي المجتهد، ومؤسسة الاجتهاد.

ويمكن بحث الجانب التشريعي للسلطة القضائية في حالتين: إحداها: حالة الفراغ التشريعي؛ حيث يجب على القاضي - حينئذ - أن يفصل في النزاع عن طريق الاجتهاد. ويعد باب التعزير من أمثلة الفراغات التي تركت قصداً، ليمارس القاضي دوره التأديبي. والحالة الثانية، هي الاعتداد بالسوابق القضائية المستقرة كمصدر للأحكام؛ حيث يجوز للقاضي الاسترشاد بها^(٢).

• الجانب التشريعي للسلطة التنفيذية:

تصدر السلطة التنفيذية ثلاثة أنواع من القرارات:

- ١- التنظيمات الصادرة في إطار السياسة الشرعية، والتي تأخذ صورة قوانين عامة في مجالات دنيوية بحتة: كقوانين المرور، والتسجيل العقاري... هذا النوع من التنظيمات لا تبدو الحاجة فيه إلى الاجتهاد بمعناه الأصولي، بقدر

(١) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٨.

ما تتمثل فيه التراتيب الفنية والإدارية. ورغم ذلك فلا بد من عرضه على مؤسسة الاجتهاد الجماعي التشريعية؛ لما يحتمل من مساسه بأي أحكام شرعية، وللمحافظة على التنسيق بين كافة التشريعات العامة في الدولة الإسلامية^(١).

٢- التنظيمات الصادرة في السياسة الشرعية، والتي تأتي في شكل لوائح خاصة بطريقة العمل الداخلية في إدارات الدولة، أو المفصلة لكيفية تنفيذ القوانين العامة. ويبدو من الأهمية بمكان عرض هذه اللوائح على المؤسسة التشريعية، حيث ثبت بالتجربة أن اللوائح التنفيذية كثيراً ما تؤدي دوراً عكسياً يفوت المصالح التي شرعت القوانين لتحقيقها^(٢).

٣- القرارات الإدارية بأشكالها المختلفة، وهذه تبقى بمنأى عن تدخل المؤسسة التشريعية؛ لأنها من صميم العمل التنفيذي، فضلاً عن أنها لا تنشئ حكماً أو قاعدة^(٣).

ج- الأوضاع القائمة الصالحة:

المراد بها الأوضاع القائمة التي لم يلحقها تعديل أو إلغاء من الشريعة، تظل على حالها. بل يصبح لها قوة إلزامية تتفاوت بحسب طبيعتها. وقد اكتفى الباحث بالإحالة إلى ما ذكره الأصوليون في أحكام العرف والاستصحاب^(٤).

د- العقل:

ويعني به: ما بحثه الأصوليون تحت عنوان: «التحسين والتقبيح العقليين» وهذه القضية بالصورة التي أثيرت عندهم، لا تمثل سوى أحد جوانب العلاقة بين العقل والوحي. ويرى الباحث إعادة النظر في هذه المسألة بما يكفل الإجابة عن جملة من القضايا العملية المطروحة، وفي مقدمتها:

(١) المرجع السابق، ص ٢١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٢١٤.

- دور العقل في التوصل إلى الإيمان.

- دور العقل في فهم النص.

- دور العقل فيما نص فيه^(١).

هـ- البراءة الأصلية: ويعني بها تخيير المكلف بين الفعل والترك، ويكون ذلك عند فقدان المصادر السابقة^(٢).

أما مناهج الحكم الشرعي، فهي الخطة العامة التي ترسم المعالم المنهجية في كيفية التعامل مع المصادر، وذلك على النحو الآتي:

• المصادر النقلية: يقوم منهج التوصل إلى الحكم الشرعي من المصادر النقلية على ثلاث خطوات رئيسة:

١- تحديد النص المراد استنباط الحكم منه.

٢- فهم معنى النص، والذي يتحقق باللجوء أولاً إلى معرفة سبب النزول أو سبب الوجود، ثم يأتي بعد ذلك دور الوسائل اللغوية التي وضعها الأصوليون لفهم النص.

٣- دفع تعارض النصوص حال وجوده، وفق القواعد الخاصة بهذا الشأن^(٣).

• أولو الأمر: تناول بحث هذا المصدر ضمن ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: اختيار أولي الأمر وسلطتهم

١- الشروط الواجب توافرها في أولي الأمر، والتي يرى الباحث أنه يمكن الاستفادة في خصوصها بما أورده كتب الأصول في شروط المجتهد. أما شروط الخليفة وأهل الحل والعقد، فقد أحال إلى ما جاء في مصنفات: الأحكام السلطانية

(١) المرجع السابق، ص ٢١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢١.

والسياسية الشرعية، والقضاء، وعلم الكلام. كما اقترح تطوير وتنظيم عملية الاجتهاد الخاص، والاجتهاد الجماعي؛ كبديلين للعجز القائم في عصرنا عن بلوغ الاجتهاد المطلق، وكحل مؤقت لمشكلة الازدواج الثقافي^(١).

٢- الإجراءات المتبعة في الاختيار والعزل، والتي تنوعت بين الترشيح والاختيار بواسطة أهل الحل والعقد، والبيعة العامة بالنسبة للخليفة، وإجراءات الاختيار والتعيين بالنسبة لباقي الولايات. ويلحق بذلك تحديد الاختيار للمدة أو عدم تحديدها، وشروط وإجراءات العزل^(٢).

٣- سلطات وحقوق وواجبات مختلف الولايات، وعلاقاتها ببعضها، ومدى استقلال كل من وظيفة الاجتهاد والقضاء عن السلطة التنفيذية.

٤- أوجه الرقابة على ممارسة كل سلطة لوظائفها، ومن أمثلة ذلك: الرقابة الشعبية المباشرة على جميع الولايات، في صورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والرقابة على الشرعية في صورة محكمة عليا لضمان عدم مخالفة الشريعة. والرقابة الإدارية على تصرفات الموظفين في صورة ديوان المظالم^(٣).

المسألة الثانية: مناهج الاجتهاد

وتتمثل في القياس، والاستحسان، والاستصحاب، والاستصلاح، وسد ذرائع. ويكون استخدام أحد هذه المناهج بعد التعرف على الواقعة محل الاجتهاد. ونظراً لتعدد الحياة المعاصرة، والإغراق في التخصص العلمي، فإن المجتهد مطالب بالاستعانة بمعارف وخبرات غيره في شتى مجالات المعرفة، وذلك تبعاً للحالة محل الاجتهاد. وهذا الوضع في رأي الباحث خطوة مرحلية مؤقتة، ريثما يتيسر تخصص المجتهدين في كل فرع من فروع المعرفة^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢٩.

المسألة الثالثة: الصياغة والتدوين

وهو ما يعبر عنه فقهاء القانون بـ: «التقنين». لكن الباحث يفضل الفصل بين العمليتين، واستقلال كل منهما بمصطلح خاص؛ فعملية الإلزام بحكم واحد صادر عن ولي الأمر، ممثلاً في مؤسسة الاجتهاد، هو: التقنين. أما جمع الأحكام وتبويبها وتقسيمها في مجموعات حسب الموضوعات، فهو: التدوين^(١).

• العرف:

يرجع في تحديد العرف إلى جهات مطلعة على أعراف الناس وعاداتهم، كمؤسسات الاجتماعية، والمنظمات المهنية، وغرف التجارة، بناء على ما لديها من دراسات ميدانية وإحصاءات، بعدها ينصب دور القاضي على تقدير مدى توافر الشروط اللازمة على وجود القاعدة العرفية، لاعتبارها مصدراً للحكم الشرعي^(٢).

• العقل:

إن الضوابط التي تحكم العقل في عملية الاستنباط، هي ذاتها التي تلتزمها مناهج الاجتهاد عامة. ولكن ينبغي إعادة النظر في مناهج الفكر على ضوء ما استلهمه المتكلمون والأصوليون من القرآن قبل ترجمة تراث اليونان، وما استفاده فلاسفة الإسلام من تراث اليونان بعد ترجمته، وتهذيبه، والإضافة إليه. وذلك من أجل رسم المناهج الفكرية التي تمكن المسلمين المعاصرين من استئناف مسيرتهم العلمية^(٣).

• البراءة الأصلية:

أشار الباحث إلى أنه في هذا المصدر يستوي الفعل والترك، ويقع اختيار المكلف بين الفعل والترك، مراعيًا ظروفًا تختلف من حالة إلى أخرى. لكن يحدث أحياناً حرج يحتاج معه المكلف إلى مخرج، يحققه أمران: القرعة والاستخارة^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٢٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

٤ - تطبيق الحكم الشرعي :

يحتاج تطبيق الحكم الشرعي إلى تحديد جملة من الأمور:

أ- مبدأ التطبيق :

يقوم مبدأ التطبيق على أن الحاكمية لله وحده؛ لأن الوجدانية تقتضي خضوع العباد لله وحده في الحكم والتشريع، كما يخضعون له وحده في العبادة، والخوف، والرجاء. وترك الحكم بالتشريع الإسلامي، والعدول عنه إلى غيره من تشريعات البشر جحود لشريعة الله ورسوله^(١).

ب- السلطة المختصة بالتطبيق :

إن الشريعة الإسلامية لا تعتمد في تنفيذ أحكامها على الإدارة والقضاء فحسب، بل تعتمد بالدرجة الأولى على حرص الأفراد والمجتمع بوجه عام على إقامة الشريعة. وهذا يدل على أن هناك أربعة مستويات للتطبيق: أولها: الفرد، حيث تظهر مسؤوليته في تطبيق الشريعة في خاصة نفسه، وفي أهله، وفي المجتمع. والمستوى الثاني: يظهر من خلال مسؤولية المجتمع على تطبيق الحكم الشرعي في صورة فروض الكفاية الموجهة إليه. أما المستوى الثالث: فيقصد به الإدارة بكافة أجهزتها ودورها في تطبيق الشريعة. وأخيراً، المستوى الرابع: ويعني به القضاء وسلطته في تطبيق الحكم الشرعي بشأن نزاع بين طرفين يرفع أمامه^(٢).

ج- منهج التطبيق :

يتطلب تنزيل الحكم الشرعي على الوقائع جملة من الأمور، تتمثل فيما يأتي:

- ١- التعرف على الواقعة المراد تطبيق الحكم الشرعي عليها. وهذا يستدعي جهداً عندما يكون التطبيق بواسطة شخص أو مؤسسة غير طرف في الواقعة؛ كالمفتي أو القاضي^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

٢- التثبيت من وجود الحكم الشرعي؛ لأن معرفة الأحكام الشرعية فرض عين فيما يلزم كل مكلف معرفته كالعبادات، والحلال والحرام في المأكل والملبس. وما عدا ذلك، فمن فروض الكفاية التي يرجع فيها إلى أهل العلم. أما في المسائل الجزائية، فإن عملية التثبيت من وجود الحكم الشرعي تقف عند مجالي النقل والاجتهاد الجماعي، إذ القاعدة أنه لا جريمة إلا بنص. وفي غير المسائل الجزائية، يكون للقاضي إذا لم يجد نصاً نقلياً، أو اجتهاداً جماعياً، أوقاعدة عرفية أن يجتهد رأيه لإكمال منطقة الفراغ التشريعي؛ إذ لا يجوز للقاضي أن يمتنع عن القضاء بحجة عدم وجود حكم شرعي^(١).

٣- تحديد معنى الحكم الشرعي، ويتحقق بواسطة التفسير بمختلف طرقه ومعايره، مثل: تفسير النصوص بعضها ببعض، والاسترشاد بأراء الشراح والفهاء، والسوابق القضائية، ومراعاة القواعد اللغوية، وقواعد التعارض والترجيح^(٢).

٤- تطبيق الحكم الشرعي على الواقعة، وهي عملية ليست بالبساطة التي قد يتصورها بعضهم؛ لأن من الوقائع ما يتدخل فيه عدة عناصر لا بد أن تراعى حتى يكون الحكم فيها مطابقاً لمقصد الشارع^(٣).

٥- عدم التحايل على تطبيق الحكم الشرعي؛ حيث إن من واجب القضاء إقامة حكم الشريعة الصحيح نصاً وروحاً، بإبطال الحيل التي يلجأ إليها بعض المكلفين جهلاً بمقاصد الشريعة أو بقصد الإساءة لها^(٤).

د- نطاق تطبيق الحكم الشرعي:

يقصد به سريان الحكم الشرعي من حيث الأشخاص، والمكان، والزمان.

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٥١.

١- النطاق الشخصي للحكم الشرعي:

يقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين: عام، وخاص. فالأول يشمل جميع المكلفين، ويبحث المسائل المتعلقة بصحة تكليف المخاطب بالحكم الشرعي (المحكوم عليه).

أما القسم الثاني: فيتناول أحكاماً تخص فئات معينة من المكلفين، ويبحث في الاعتبارات التي تتعلق بطبيعة المكلف، أو ما يطرأ عليه من ظروف جعلت الشارع يختصه بأحكام في مسائل معينة^(١).

٢- النطاق المكاني للحكم الشرعي:

أثار الباحث بهذا الصدد تساؤلات حول ما إذا كانت الشريعة الإسلامية، تأخذ بالمبدأ الشخصي أم بالمبدأ الإقليمي في تطبيق الأحكام الشرعية؟ وللتعرف على موقف الشريعة الإسلامية من هذه المسألة، بين المنطلق العام في نظرة الإسلام للعلاقات الدولية، والتي تقوم على أساس أن شريعته جاءت لتطبق في الأرض كلها، وعلى الناس جميعهم، وفي شتى شئون حياتهم. وذلك باعتباره السبيل الوحيد الذي يضمن السير الطبيعي للإنسانية نحو الكمال. ومن هنا تأتي الدعوة إلى الدولة العالمية الموحدة؛ حيث يكون الدين كله لله. وإلى أن يتحقق ذلك، وهو الأصل في التصور الإسلامي، فلا مناص من قبول الوضع المرحلي، المتمثل في انقسام العالم إلى دارين (دار الإسلام ودار الكفر - دار الحرب ودار العهد) وتطبيق الأحكام المتعلقة بذلك، كما وردت في كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية^(٢).

وقد رسم الباحث المعالم الأساسية للأحكام التفصيلية التي تحدد النطاق المكاني، على النحو الآتي:

- أ- مواطنو الدولة الإسلامية من غير المسلمين.
- ب- المسلمون من مواطني الدول الأخرى؛ إسلامية أو غير إسلامية، معاهدة أو حربية.
- ج- مواطنو الدولة الإسلامية، مسلمين وغير مسلمين، المقيمون في دولة معاهدة أو حربية.

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٣ - ٢٦١

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٣.

د- مواطنو دولة حربية - من غير المسلمين - المقيمون في الدولة الإسلامية (الحرييون)^(١).

٣- النطاق الزمني للحكم الشرعي:

الأصل أن ينفذ الحكم الشرعي الصادر عن الجهة المختصة، بعد تبليغه للشخص المعني، بحيث لا يكون له عذر في الاحتجاج بجهله. وكما أن للحكم الشرعي بداية، فقد يكون له نهاية، حين يصدر حكم شرعي آخر بإلغاء الحكم السابق. وإذا كان نسخ القرآن والسنة قد انتهى بوفاة الرسول ﷺ فإن الأحكام الاجتهادية القائمة على المصالح، يجوز نسخها إعمالاً لقاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان. ومن ثم فإذا نظم الاجتهاد الجماعي، فإن القوانين الصادرة عن ولي الأمر، يجوز أن تنسخ ما يخالفها من اجتهادات سابقة، نسخاً صريحاً أو ضمنياً، كلياً أو جزئياً^(٢).

ثانياً: التجديد في بعض المباحث الأصولية

من أهم المباحث التي ينبغي التركيز عليها في عملية التجديد الأصولي، تطوير آلية القياس وتفعيل مقاصد الشريعة. وإيضاح ذلك كما يأتي:

١- تطوير آلية القياس:

اقترح الباحث صورة جديدة من القياس، تعتمد الحكمة من تشريع حكم الأصل لتطبيقه على الفرع؛ إذا لم تحقق العلة الحكمة المقصودة منها؛ وذلك لأن العلة ليست سوى وسيلة منضبطة لإجراء عملية القياس، وتحقيق مقصد الشارع من حكم الأصل في الفرع. وتطوير آلية القياس على هذا النحو مسألة يفرضها التغير العميق الذي طرأ على واقعنا المعاصر، فأوجد وقائع يبعد اشتراكها في علة حكم الأصل، خلافاً لما كان عليه الحال في العصور الإسلامية الأولى؛ حيث كان من السهل العثور على نص تقاس عليه الوقائع الجديدة لقرب العهد بظروف عصر الرسالة^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٠ - ٢٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٣) انظر: جمال الدين عطية، «تجديد الفكر الاجتهادي»، ص ٤٤.

٢- تفعيل مقاصد الشريعة:

قدم رؤية جديدة تسمح بتفعيل الأصول التي تدور عليها مقاصد الشريعة، وذلك من خلال توزيعها على أربعة مجالات:

أ- مجال الفرد:

تختص الكليات الخمس المتعارف عليها بمجال الفرد. لكن مع فوارق ثلاثة: أولها: إعادة ترتيب الدين بين الكليات الخمس بما يتفق والمضمون الذي حدده الباحث. والثاني: اختيار لفظ العرض للكلية الرابعة. والثالث: التجديد في المقاصد التبعية للكليات الخمس. وإيضاح ذلك فيما يأتي:

١- حفظ النفس:

اكتفى في بيان معنى هذا المقصد بما أورده الطاهر بن عاشور، من أنه حفظ النفس من التلف كلية بالوفاة، وكذا حفظ بعض أجزائها التي يؤدي إتلافها إلى ما يقرب من انعدام المنفعة بالنفس. ويتحقق حفظ النفس بعدة وسائل تأخذ حكم المقصد الضروري، منها: توفير الأمن لتوقي الاعتداء عليها، وإيجاد حد الكفاية مما يحتاجه الجسم من: طعام، وشراب، ولباس، وسكن، والحماية من الأوبئة، وحوادث السيارات، والإشعاعات. ومن مكملات مقصد حفظ النفس، احترام كرامة الإنسان وحرية الشخصية^(١).

٢- حفظ العقل:

معناه المحافظة على العقل من ناحيتين: الأولى: تتعلق بسلامة الأجهزة المادية لعقل الإنسان (مخ - حواس - جهاز عصبي) والتي يجب المحافظة عليها بعلاج ما قد يعترها من أمراض نفسية، وعصبية، وعقلية. وأيضاً باجتنب ما قد يؤدي إلى إتلافها من كل مسكر أو مخدر. أما الثانية: فتتعلق باكتساب المعارف والمهارات لأداء العقل ووظائفه، وكذا اجتناب السلوكيات المفضية إلى تعطيله أو التشويش عليه^(٢).

(١) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط١ (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).

ص ١٤٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٣.

٣- حفظ التدين:

ويعني به حفظ تدين الفرد، وليس الدين في ذاته. وعلى هذا الأساس ورد الترتيب المذكور. ومن جملة ما يتحقق به هذا المقصد تأسيس العقيدة السليمة وتقويتها، واجتناب ما يهدمها أو يضعفها، وإقامة شعائر العبادات المفروضة، وإتيان الطاعات الواجبة، والالتزام بأخلاق الإسلام الأساسية^(١).

٤- حفظ العرض: تبنى الباحث المفهوم الواسع للعرض؛ بحيث يشمل الجانب الجنسي، وكل ما يتصل بكرامة الإنسان، وسمعته وحرمة حياته الخاصة. ومن وسائل حفظ هذا المقصد من الاعتداء عليه ورود النصوص الناهية عن الوقوع في أعراض الناس بالقذف والغيبة، وتغليظ العقوبة على المعتدي بالنص على الحد في القذف بالزنى خاصة. كما شرع التعزير فيما عدا القذف. ويمكن عد حفظ العرض من الحاجيات في مجال الفرد، فيما يمس الجانب الجنسي، واعتباره من التحسينيات فيما يخص الماس بباقي جوانب كرامة الإنسان^(٢).

٥- حفظ المال: المراد بالمال هنا: مال الفرد الذي شرع لإيجاده الأحكام الخاصة بالعمل، والعقود الناقلة للملكية، وإحراز المباحات، وإحياء الموات وغيرها. كما شرع لحفظ المال الأحكام الخاصة بالاعتدال في الإنفاق، والأحكام الخاصة بحماية الملكية^(٣).

ب- مجال الأسرة: تناول الباحث مقاصد الشريعة العامة فيما يخص الأسرة على النحو الآتي:

١- تنظيم العلاقة بين الجنسين:

يتجلى هذا المقصد في حرص الشريعة على حصر العلاقة بين الجنسين في صورة واحدة هي الزواج، الذي وضعت أحكامه التفصيلية، وبينت حقوقه وواجباته لجميع

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٧.

الأطراف في هذه العلاقة. ومن أجل تحقيق مقصد تنظيم العلاقة بين الجنسين شرعت عدة أحكام، منها: الحض على الزواج، وإباحة التعدد بشروطه، وتحريم العلاقات خارج الزواج من شذوذ وزنى^(١).

٢- حفظ النسل (النوع):

لما كان مطلق العلاقة بين الجنسين يؤدي إلى الإنجاب مما يحقق حفظ النسل، فإن الشريعة أكدت على تحقيق هذا المقصد؛ حيث حصرت المشروعية في العلاقة بين فردين مختلفين، باعتبارها الطريق الوحيد المؤدي إلى الإنجاب. ومن ثم حرمت اللواط والسحاق. كما أنها رغبت في الإنجاب وجعلته من مقتضيات عقد الزواج، بحيث لا يجوز العزل إلا بموافقة الطرفين^(٢).

٣- تحقيق السكن والمودة والرحمة:

من مقاصد العلاقة الزوجية التي نبهت إليها الشريعة، أن يسكن كل من الطرفين إلى الآخر، وأن يسود بينهما المودة والرحمة. ولتحقيق ذلك شرعت أحكام عديدة للمعاشرة بالمعروف بين الزوجين^(٣).

٤- حفظ النسب:

ويعني به حفظ انتساب الإنسان إلى أصله. وقد شرع لتحقيق هذا المقصد، تحريم الزنى، وتحريم التبني، والأحكام الخاصة بالعدة، وإثبات النسب وجده^(٤).

٥- حفظ التدين في الأسرة:

تتجلى عناية الشريعة بهذا المقصد في بيانها الأحكام الخاصة بمسئولية رب الأسرة - منذ بداية تكوينها - باختيار الزوجة الصالحة، وبتعليم الأهل شئون العقيدة، والعبادة، والأخلاق. ونظراً لما يترتب على فقدان التدين في الأسرة من فساد، فقد عده الباحث من الضروريات.

(١) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥١.

٦- تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة:

ومعناه اعتبار الأسرة مؤسسة، الأصل فيها الديمومة لا التآقيت، وتنظم العلاقات بين أطرافها حقوق وواجبات. ولا يقتصر هذا الأمر على الأسرة الصغيرة، بل يشمل الأسرة الموسعة. وقد جاءت الشريعة بأحكام تفصيلية في هذا الشأن، مثل: حقوق الزوج على زوجته، والزوجة على زوجها، وحقوق القرابة، وصلة الأرحام، وغيرها^(١).

٧- التنظيم الجانب المالي للأسرة:

تظهر رعاية الشريعة لهذا المقصد في عدة أحكام، منها: المهر، والنفقات بأنواعها المختلفة، والولاية على المال، وغيرها^(٢).

ج- مجال الأمة: تتمثل مقاصد الشريعة الخاصة بالأمة فيما يأتي:

١ - التنظيم المؤسسي للأمة:

يظهر ذلك في اعتبار الأمة كياناً متميزاً له خصائصه ومقوماته وتنظيماته، حيث إن الشريعة عمقت هذه الناحية في جوانبها الموضوعية دون المغالاة في النواحي الشكلية والإجرائية. الأمر الذي سمح ببقاء مفهوم الأمة قائماً على مر العصور، رغم التغيرات السياسية التي طرأت على هيكل الدولة. ولتحقيق مقصد التنظيم المؤسسي للأمة، ركزت الشريعة على نواح معينة، مثل: تدعيم وحدة الأمة من خلال وحدة العقيدة والشريعة واللغة، وتدعيم معنى الخلافة الخاصة بالأمة الإسلامية، وضرورة التنظيم الجماعي بدءاً من أدنى صورة إلى أعلاها^(٣).

٢- حفظ الأمن:

يشمل هذا المقصد كلاً من الأمن الداخلي والخارجي. فبالنسبة لحفظ الأول شرعت الأحكام المتعلقة بحماية النفوس والأعراض والأموال، وفرضت العقوبات على انتهاكها، وحماية للفرد (قصاص - حد القذف - حد السرقة) أو للجماعة

(١) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٥.

(حد الحراية - حد الردة) أما حفظ الأمن الخارجي فقد شرع له إعداد القوة، والجهد^(١).

٣- إقامة العدل:

المراد بهذا المقصد في مجال الأمة: العدل في القضاء، ونظام الحكم. وقد حفل القرآن الكريم بالعديد من الآيات المؤكدة على اعتبار العدل مقصداً أساسياً من مقاصد الشريعة^(٢)، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥).

٤- حفظ الدين والأخلاق:

ويعني به حفظ دين عموم الأمة وأخلاقها. ولتحقيق هذا المقصد الجماعي فرضت صلاة الجماعة والجمعة والعيدين والحج، وجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية؛ لضمان الدفاع عن القيم الأساسية للمجتمع. كما مثلت الأخلاق قضية محورية في الشريعة؛ حيث وضعت الأحكام المتعلقة بالأخلاق الفردية والعملية، وبثت خلال أحكام المعاملات ضمانات لحفظ الأخلاق وعدم إشاعة الفاحشة. ويرى الباحث أن من الأخلاق ما يعد بمنزلة الضرورة لبقاء الأمة (الصدق - الأمانة). وهناك ما يمكن اعتباره من التحسينيات (الآداب العملية)^(٣).

٥- التعاون والتضامن والتكافل:

تشمل هذه المعاني المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. وتتجلى عناية الشريعة بتحقيق مقصد التعاون والتضامن والتكافل في الأمر العام بالتعاون على البر والتقوى؛ لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢). وفي العديد من الصور العملية التي أظهرتها فريضة الزكاة، والإنفاق عموماً، ونظام القسامة، والديات على العاقلة، ومختلف أوجه البر والخير كالوصايا

(١) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٥٩.

في حدود الثلث، والأوقاف على المصالح العامة، مما كان يعتمد عليه في تمويل كثير من خدمات ما يطلق عليه في عصرنا المجتمع المدني^(١).

٦- نشر العلم وحفظ عقل الأمة:

تظهر رعاية الشريعة لهذا المقصد في دعوة الإسلام على منهج التفكير العلمي، والنهي عن كل ما يفسد العقل من مسكرات ومخدرات. ويمكن تلمس وسائل تحقيق مقصد نشر العلم، وحفظ عقل الأمة في عدة صور، منها: جعل العلم فريضة على كل مسلم، والدعوة المشددة للتفكير والتدبر، والنهي عن التقليد بجميع أشكاله، والأحكام المتعلقة بوقاية العقول من المفسدات.

ويرى الباحث أن حفظ عقل الأمة، لا يكون بمنع المفسدات السابق ذكرها فحسب، بل يمتد إلى شتى أشكال الفساد المعنوي، كما هو الحال في أكثر وسائل الإعلام. حيث يقول: «والأمر في رأيي لا يقف عند حفظ عقل الأمة من هذه المفسدات، بل يمتد إلى حفظه من تأثير وسائل الإعلام التي تقوم بعمليات غسيل المخ بشكل جماعي، وتحاصر العقول فلا تعطيها إلا ما تريد من أخبار وتحليلات، وما تريد الوصول إليه من تضييع الأوقات فيما يضر ولا يفيد، وتربية العقول على مناهج تفكير فاسدة، تقوم على تقديس السلطة وتبرير الخطأ والعصبية الجاهلة»^(٢).

٧ - عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة:

يشكل مجموع هذا المقصد ما يعرف في عصرنا باسم التنمية. وقد شرع لتحقيقه عدة أحكام، منها: الزكاة، والإنفاق التطوعي في أوجه الخير المختلفة، ومشاركة المجتمع المدني الإسلامي في واجب إقامة المرافق العامة، التي شملت خدماتها غير المسلمين، والحيوان، والنبات، والجماد^(٣).

د- مجال المجتمع الإنساني: تمثل مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية، أهداف السياسة الخارجية للمسلمين في علاقتهم بالأمم الأخرى، والتي يمكن تحديدها على النحو الآتي:

(١) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٣.

١- التعارف والتعاون والتكامل:

لقد أعلن القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣﴾ (الحجرات: ١٣) أن أصل الناس واحد رغم تعدد شعوبهم وقبائلهم، وأن مقصد هذا التنوع هو التعارف فيما بينهم. ثم يأتي مقصد التعاون كنتيجة مكملة للتعارف. كما يرفد مقصد التكامل هذين المقصدين. وذلك لأن سنة الله في خلقه وكونه تشمل أيضاً تنوع المصادر والثروات الطبيعية، بما يجعل كل شعب محتاجاً إلى ما لدى غيره من الشعوب، فيحصل التبادل في السلع والخدمات تحقيقاً لمقصد التكامل^(١).

٢- تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض:

يمثل مفهوم هذا المقصد طرحاً بديلاً، وتصحيحاً لفكرة شعب الله المختار، يمكن للإنسانية على أساسه بناء علاقات تعاون، رغم اختلاف العقائد، والأجناس، واللغات. وستشكل مباحث المقاصد في الشريعة الإسلامية مرجعية مهمة في رسم السياسة الخارجية للدول الإسلامية، وكذا المنظمات الإسلامية الحكومية والأهلية. ومن المجالات المقترحة للتعاون بين البشر، تحقيقاً للخلافة العامة للإنسان، عمارة الأرض على صعيد حماية البيئة، أو مكافحة الجريمة، أو التنمية بمختلف صورها^(٢).

٣- تحقيق السلام العالمي القائم على العدل:

يتبنى الباحث الرأي القائل إن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلام القائم على العدل؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنِعْ لَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٦١)، وإن اللجوء إلى الحرب لا يكون إلا رداً على العدوان. وهذا خلاف لما شاع في بعض الأدبيات الفقهية التقليدية، من أن الأصل في تلك العلاقة هو الحرب. ومن أهم وسائل حفظ السلام: إيجاد تنظيم دولي يحقق الأمن الجماعي، وإبرام المعاهدات بين الدول والإشراف على تنفيذها^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٦٩.

٤ - الحماية الدولية لحقوق الإنسان:

يمكن تلمس معالم هذا المقصد في اهتمام الإسلام بحماية الحقوق والحريات، وفي مقدمتها حرية العقيدة والفكر، ونصرة المستضعفين في كل مكان، واعتبار الأنظمة الطاغية من قبيل العدوان على حقوق الإنسان التي تبيح الدفاع الشرعي الجماعي لإسقاطها^(١).

٥- نشر دعوة الإسلام:

يعد تبليغ الإسلام باعتباره رسالة عالمية أهم مقاصد الشريعة في المحيط الإنساني العام. وإنما أخر الكلام عنه إلى أن يتضح المجال الذي يمارس فيه. ويعمل هذا المقصد على تحقيق معنى الآيات الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادُوْنَ﴾ (٥٦)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٨)، ﴿سَبَّأُ: ٢٨﴾، ﴿قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ. وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (١٥٨)، ﴿الْأَعْرَافُ: ١٥٨﴾، ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (٢١)، ﴿البقرة: ٢١﴾. ومن وسائل تحقيق نشر دعوة الإسلام في عصرنا: الإعداد المتميز للدعاة الذين يتولون مهمة التبليغ، والاستفادة من وسائل الاتصال الحديثة^(٢).

ثالثاً: اقتراح آليات جديدة للاستنباط الفقهي

انطلاقاً من أن آليات أصول الفقه الموروثة غير كافية لمواجهة المستجدات، التي أفرزها التغير الجذري في عصرنا، فإن الباحث يقترح اعتماد آليتين جديدتين في ظنه للاستنباط الفقهي، وهما: الاستدلال بالقواعد الفقهية، ومقاصد الشريعة. وبيان ذلك فيما يأتي:

١- الاستدلال بالقواعد الفقهية:

يرجح الباحث الاستدلال بالقاعدة الفقهية على العمل بالمصلحة المرسلة، وذلك في حالة الفراغ التشريعي؛ أي عند عدم وجود حكم لواقعة في الكتاب أو السنة أو

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٧٢.

الإجماع، وتعذر القياس على أصل منصوص على علته. ويرى أن ما درج عليه الأصوليون والفقهاء من القول بأن القواعد الفقهية لا يستدل بها إلا إذا كان أصلها نصاً من الكتاب أو السنة، وعندئذ يكون الاستدلال بها، باعتبارها نصاً، لا بصفتها قاعدة. وفيما عدا ذلك، تنحصر فائدة القواعد الفقهية في ضبط أحكام الفروع التي تنطبق عليها. ويعزو موقفهم هذا إلى كون القاعدة الفقهية أغلبية. ومن ثم فإنه لا يعرف إن كانت الواقعة التي يراد الاستدلال عليها بالقاعدة، في حكم أغلبية الفروع التي تدرج تحتها، أم إنها من قبيل استثناءاتها^(١).

أما الباحث، فيرى أن ما ذكر منها يعود للأسباب الآتية:

أ- أن كون القاعدة الفقهية أغلبية، يعني أنها تفيد الظن. وهذا لا يقدر في صلاحية الاستدلال بها؛ لأن معظم الأحكام الفقهية مبنى على الظن الغالب.

ب- أن استثناءات القاعدة، عادة ما تكون؛ إما منصوصاً على حكمها بما يخالف حكم القاعدة، وإما خاضعة لقاعدة أخرى اقتضت إعطاءها حكماً مخالفاً للقاعدة المستثنى منها. وهو أمر لا يقدر في حجية القاعدة الفقهية.

ج- أن إدراج الواقعة تحت حكم القاعدة مع غيرها من الفروع؛ لاشتراك في نفس المناط أولى من الاستدلال عليها بالمصلحة المرسلة؛ لأن ذلك أقرب إلى الاطمئنان على اتساقها مع النسق الفقهي المقرر بالقاعدة^(٢).

٢- الاستدلال بمقاصد الشريعة:

يقترح الباحث الاستدلال بمقاصد الشريعة من خلال المصالح المرسلة. ومثل لذلك بأن أصل حفظ العقل بتحريم الخمر، يمكن نقل حكمه بطريق القياس العادي إلى باقي أنواع المسكرات بجامع الإسكار في المقيس عليه (الخمر) والمقيس (المسكرات). ويمكن بالاعتماد على النصوص العامة التي تمنع الضرر، التوصل

(١) انظر: تجديد الفكر الاجتهادي، ص ٤٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٥.

إلى حكم التحريم لهذه الصور دون اللجوء إلى القياس بنوعيه؛ العادي والواسع. وباستخدام آلية المصلحة المرسله، يمكن الانطلاق من مقاصد شرعية، مثل: تكوين العقلية العملية، وطلب العلم، والتفكير، لاستنباط الحكم الشرعي لما يستجد من وقائع لا يسع فيها القياس بصورتيه^(١). ويتطور هذه الطريقة نصل إلى بناء نظرية في الاجتهاد المقاصدي، وذلك من خلال المراحل الآتية:

أ- التعرف على المقاصد بدرجتيها: ما عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها ووضع موقع القطع. وما عرف ولو بأصل غير معين ولم يعارضه مقطوع به.

ب- إضافة هذه المقاصد إلى الأشباه والنظائر من خلال بناء فكري، وتقسيمها إلى مجموعات حسب موضوعاتها؛ حتى تتضح معالم التصور الشرعي في كل موضوع.

ج- إضافة الوسائل الموصلة إلى تحقيق كل مقصد. ويستعان في ذلك بأدوات العصر، وأساليبه التي لا تتعارض مع أصل شرعي.

د- إضافة القواعد الشرعية الخاصة بمقاصد ووسائل كل مجموعة، وكذا القواعد الشرعية العامة التي تنطبق عليها. وذلك باعتبارها جزءاً أساسياً من هيكل بناء كل مجموعة؛ حيث إنها تمثل الأحكام الشرعية المتوصل إليها بالأدلة الشرعية الأخرى.

هـ- بناء نظرية متكاملة في كل مجموعة، قابلة للتفريع عليها والاستمداد منها^(٢).

رابعاً: تحقيق تكامل منهجي بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية

انطلق الباحث في تحديد موقفه بشأن هذه القضية من مسلمتين: أولهما: اعتماد الوحي مصدراً للمعرفة في الجانب الموضوعي للعلوم؛ لأن القرآن والسنة قد تضمنتا إشارات واضحة وحاسمة، قررت حقائق علمية معينة في الكون، والمجتمع، والنفس،

(١) المرجع نفسه، ص ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧.

وهو ما يعبر عنه بالسُنن. وإذا أردنا أن نحدث تقدماً في العلم، فلا بد من الاستفادة من تلك الإشارات بطريقة منهجية، تؤدي إلى استنباط قوانين يمكن استخدامها في حياتنا العلمية. والمسلمة الثانية: اعتماد الوحي مصدراً للتوجيه في الجانب المعياري (القيمي) للعلوم الاجتماعية؛ نظراً لما في الوحي من قيم وأحكام تكليفية، يمكن أن تكون ضابطاً لهذا الشق في العلوم^(١).

وقد أكد جمال الدين عطية أن أصول الفقه، لا يصلح أن يكون منهجاً للعلوم الاجتماعية، لاختلاف موضوعات البحث في كل منهما. لكن هذا لا يمنع إحداث نوع من التكامل المنهجي بينهما، وذلك على النحو الآتي:

١- استفادة العلوم الاجتماعية من أصول الفقه :

يمكن الاستفادة من بعض المباحث الأصولية في تحليل الظواهر الاجتماعية، وبيان علاقة السببية بينهما. وتتلخص أهم تلك المباحث فيما يأتي:

- أ- المباحث المتعلقة بالعلة، وكيفية التوصل إلى تحديدها.
- ب- الأحكام الوضعية من حيث أهميتها في ضبط العلوم.
- ج- القواعد اللغوية وأهميتها في ضبط المفاهيم والمصطلحات.
- د- المباحث المتعلقة بالاستحسان، ويعلم الفروق. ودورها في صقل الذهن وأدوات البحث لدى العالم.
- هـ- التعرف على الطريقة التي استنبطت بها القواعد الفقهية.
- و- المقاصد الشرعية وفائدتها في ضبط فلسفة العلم ومقاصده^(٢).

٢- استفادة أصول الفقه من العلوم الاجتماعية :

يرى الباحث أن الكلام في إمكانية استفادة أصول الفقه من العلوم الاجتماعية ينبغي التمييز فيه بين ثلاث دوائر رئيسية: أولها: مستحصية على مناهج العلوم

(١) انظر: «علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية»، ندوة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

(قطر ١٧ نوفمبر ١٩٨٨م)، ص ١١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

الاجتماعية. والثانية: تتسع لتلك المناهج إلا أنها بعيدة التحقيق حالياً. والثالثة: تستفيد من مناهج العلوم الاجتماعية في عدة مجالات.

فبالنسبة للدائرة الأولى، تم استبعاد الغيبيات، والأحكام التعبدية، من الإخضاع لمناهج العلوم الاجتماعية في محاولة الكشف عن العلل. أما الدائرة الثانية، فإن الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية في الكشف عن علاقة السببية بين الأحكام ومقاصد الشريعة، يعد من الصعوبة بمكان على علماء عصرنا، نظراً لتوقف علم الأصول وعلوم الشريعة عمومًا عن التطور منذ قرون.

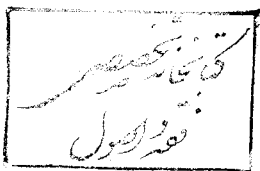
ويرى الباحث أن الربط بين الحكم والمصلحة، قد يصل إلى اعتبار هذه العلاقة سببية، مما يسمح بإزالة التفرقة بين الشق التكليفي والشق الموضوعي، ومن أمثلة ذلك، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمَكْلُوفَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥)، فإنه يمكن عده قانوناً حتمياً (علاقة بين سبب ونتيجة)، وليس قانوناً تكليفاً فقط. وفيما يتعلق بالدائرة الثالثة، فإنه يمكن الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية في عدة مجالات، منها:

- ١- مجال إعمال العقل باعتباره مصدراً ومنهجاً للأحكام.
- ٢- مجال اعتماد التجربة الإنسانية في تحويل القيم والأحكام إلى مؤسسات.
- ٣- مجال بيان الحكم الشرعي، وما يتطلبه من معرفة دقيقة بالواقع الجديد.
- ٤- مجال تطبيق الأحكام الشرعية، بدءاً بالتعرف على الواقعة، وانتهاء بتنزيل الحكم عليه^(١).

المطلب الثاني: النقد

إن صاحب هذا المشروع هو أول من دعا صراحة إلى تجديد أصول الفقه، وكان ذلك في بداية السبعينيات، ثم استمر عطاؤه لمدة تربو عن ربع قرن في خدمة دعوته. ومن هنا، فإن مشروعه التجديدي يمثل حصيلة سنوات طويلة من التأمل والمراجعة

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٤-١٦.



لقضايا العلم الموروث. وكذا المتابعة المستمرة لما جادت به قرائح بعض المعاصرين، ممن اقتفوا أثره وتفاعلوا مع فكره. وتظهر مزايا هذا المشروع التجديدي فيما يأتي:

١- حسن استثمار الفكر القانوني في إعادة تبويب أصول الفقه، بطريقة تجعله أقرب إلى الواقع التطبيقي. وهو أمر يمكن أن يؤخذ في الاعتبار عند تجديد أصول الفقه من حيث الشكل.

٢- أن المنحى التنظيري الذي سلكه الباحث سواء في إعادة تبويب المادة الأصولية، أو في محاولة تفعيل المقاصد، يمكن الاستفادة منه في تجديد العلم شكلاً، وكذا في تطوير بعض مباحثه.

٣- أن ما طرحه بشأن مؤسسة الإجماع والاجتهاد، يعد الوسيلة المثلى لإحياء هذه المفاهيم، وتمكينها من أداء المهمة المنوطة بها في واقع الأمة.

٤- أن ما أثاره من أفكار حول إمكانية الاستفادة المتبادلة بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، يفتح آفاقاً جديدة للبحث الأصولي؛ تسمح بتنمية العلم الموروث باعتباره نسقاً مفتوحاً، وتساعد على استثمار ثروتنا المنهجية في توليد مناهج جديدة لفهم واقعنا المعاصر، بدلاً من الركون إلى التطبيق الآلي للمناهج الغربية السائدة.

٥- أن نظرته إلى أصول الفقه باعتباره منهجاً واحداً، من شأن الالتزام به جمود الفقه، لا تسلم له؛ لأن علم الأصول يمثل المنهج العام الذي يضبط عملية الاستنباط الفقهي، ويبقى لكل مجتهد منهجه الخاص دون الخروج عن المتفق عليه. وهو ما عرفه واقع الفكر الفقهي عبر مراحل تطوره المختلفة.

٦- أن ما ذكره بشأن تطوير آلية القياس ليس كلاماً جديداً، فقد أشار إليه بعض الأصوليين منهم ابن الحاجب^(١).

(١) انظر: أبو الثناء شمس الدين الأصبهاني، بيان المختصر، تحقيق: علي جمعة، ط١ (القاهرة:

٧- أن دعوته إلى الاستدلال بالقواعد الفقهية على النحو الذي أوضحه، هو أمر مستقر لدى أكثر الفقهاء؛ منهم السيوطي^(١).

٨- أن محاولته تفعيل مقاصد الشريعة من خلال المجالات الأربعة المذكورة، تعد رؤية جديدة، تفتح آفاقاً واسعة لاستثمار مقاصد الشريعة خاصة على مستوى الأمة والإنسانية. لكن الملاحظ أن الباحث في التمثيل للمقاصد الشرعية التي أضافها، قد أغفل قضايا غاية في الأهمية بالنسبة لمجال الأمة؛ منها: السوق المشتركة، والأحلاف العسكرية، وتوحيد العملة، وإنشاء المؤسسات الأممية، وتوحيد مناهج التعليم والثقافة والإعلام، وتوحيد الرأي في المجمع الدولية...

والحاصل أن ما تقدم به من أفكار ومقترحات يمثل في الجملة مشروعاً رائداً وطموحاً؛ حيث إنه يعد أكثر المحاولات تفصيلاً، مما يرشحه للدراسة المستقلة، ويجعله إحدى اللبئات الأساسية في مقترح التجديد المنشود. غير أن ميل الباحث في كثير من أبحاثه إلى الواقعية، والتحرر من الضوابط يمكن أن يقود إلى تضيق دائرة التكليف بتأثير الواقع دون قصد.

(١) انظر: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية

المبحث الثاني: المشروع التجديدي عند حسن الترابي

شغلت قضية تجديد أصول الفقه مكانة بارزة في دعوة حسن الترابي إلى تجديد الفكر الإسلامي؛ وذلك باعتباره أحد المداخل الأساسية لتحقيق نهضة الأمة في شتى مجالات الحياة. وقد تمحور المشروع التجديدي لأصول الفقه حول تطوير بعض القواعد الأصولية، وكذا إعادة تنظيم مادة أصول الأحكام الشرعية. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تتجلى معالم المشروع التجديدي لأصول الفقه بما يتلاءم ومتطلبات حركة الاجتهاد المعاصر، في الدعوة إلى تطوير القواعد الأصولية المناسبة للقضايا الفقهية العامة، إضافة إلى محاولة إعادة تنظيم مادة أصول الأحكام الشرعية. وتفصيل ذلك في الآتي:

أولاً: تطوير القواعد الأصولية

إن أغلب القضايا التي تواجه الأمة الإسلامية في العصر الحاضر، تتعلق بجوانب الحياة العامة التي أصبحت الحاجة ملحة إلى الاجتهاد فيها. مما يدعو إلى توجيه النشاط الفقهي نحو تطوير القواعد الأصولية المناسبة لهذا النوع من القضايا، الذي لا تسعف فيه الأصول التفسيرية وحدها، فضلاً عن قلة النصوص التي تتعلق بنظام الحياة العامة. وهذا التطوير يتحقق بتوسعة أصول الفقه الاجتهادي، كالقياس، والاستصحاب.

١- تطوير القياس:

يرى الترابي أن القياس الأصولي قاصر عن التعامل مع القضايا العامة؛ نظراً لما أحاط به من ضوابط صارمة، نتيجة التأثير بمعايير المنطق الصوري. الأمر الذي يجعله أقرب إلى الأصول التفسيرية التي تخدم المسائل الجزئية، الخاصة بأحكام الآداب، والشعائر، والنكاح. وعليه، فلا بد من إعادة النظر فيه، وتكييفه بطريقة تجعله إحدى آليات النهضة الفقهية.

وتحقيق ذلك يكون بتحريره من تلك الضوابط، وتحويله إلى قياس واسع (القياس الفطري) يتناسب والقضايا الفقهية العامة. حيث يقول: «فالقياس كما أوردناه بتعريفاته وضوابطه الضيقة في أدبنا الأصولي، لا بد فيه من نظر حتى نكيفة ونجعله من أدوات نهضتنا الفقهية. وعبرة القياس واسعة جداً تشمل معنى الاعتبار العفوي بالسابقة، وتشمل المعنى الفني الذي تواضع عليه الفقهاء، ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبين أحكام النكاح والآداب. لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها منطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني، وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام الذي اقتضاه حرصهم على الاستقرار والأمن خشية الاضطراب والاختلاف في عهود كثرت فيها الفتن وانعدمت ضوابط التشريع الجماعي الذي ينظمه السلطان»^(١).

وقد أورد الباحث صورتين للقياس الواسع:

أ- استنباط مقصد معين من مقاصد الدين، أو مصلحة من مصالحه، باستقراء جملة من النصوص، والعمل على تحقيق ذلك المقصد فيما يستجد من أمور. حيث يقول: «ولربما يجدينا أيضاً أن نتسع في القياس على الجزئيات، فنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة»^(٢).

ب- البحث في جوهر مناطات الأحكام؛ بأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع الذي تنزل فيه، واستنباط مصالح عامة وترتيب علاقاتها من حيث الأولوية. وبهذا التصور لمصالح الدين يمكن تنظيم الحياة الإسلامية وتوسيع صور الدين. ويطلق على هذا الشكل من القياس الواسع: القياس الإجمالي الأوسع أو قياس المصالح المرسل^(٣).

(١) تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٥.

٢- تطوير الاستصحاب:

يعد الاستصحاب أصلاً مهماً من حيث كونه دليلاً على أن الدين لم يأت لإلغاء جميع الأوضاع القائمة وتأسيس حياة جديدة. ويرى الباحث أن تطوير الاستصحاب يتحقق عن طريق وصله بالمصالح المرسلة، مما ينتج أصولاً واسعة مناسبة للتعامل مع القضايا الفقهية العامة^(١).

ثانياً: تنظيم مادة أصول الأحكام الشرعية

وضع الباحث خطة عامة لتبويب مسائل الأصول، ركز فيها على بيان أصول الأحكام الشرعية، التي قسمها إلى ثلاثة أنواع: صورية، وبيانية، ومادية. وتفصيل ذلك كما يأتي:

النوع الأول: الأصول الصورية (التكليفية)

هي الأصول التي تكسب الأحكام صفة اللزوم، مما يقدم حجة تكليف قطعي على المخاطبين، لمجرد ملاحظة صورة ذلك الأصل^(٢). وقد تم بحث هذا الموضوع وفق الخطة الآتية:

أ- نظام التكليف: يقوم نظام التكليف الإسلامي على أساس عقيدة التوحيد التي تربط بين رب حقه الألوهية والحاكمية، وبشر شأنه العبودية فالإسلام. وإذا كان الرسول ﷺ قد تولى تحقيق خطاب الله - تعالى - في عهد معين، فإن مهمة جماعة المؤمنين - من بعده - اتخاذ الشرع حجة أزلية مطلقة، وبيان مقتضاها في كل عهد، وتمكينها في كل واقع. ويترتب على تأسيس الشريعة على العبودية المطلقة عدة مسائل، منها: التحسين والتقييح، والأهلية وعوارضها^(٣).

ب- وقع التكليف: تشمل أحكام الإسلام جميع شئون الحياة؛ ولذا يميز النظر الفقهي بين أنواع الأحكام من حيث موضوعاتها. ونظراً لاتساع مدى الأحكام،

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦.

(٢) انظر: تجديد الأصول الفقهية للإسلام، محاولة لتنظيم أصول الأحكام الشرعية، ودعوة

لتطوير فقه أصولي معاصر، ص ٣٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢.

فقد وردت من حيث قوة وقعها على درجات من شدة الإلزام أو الرفق فيه أو السعة (الأحكام الخمسة). ومثل هذا التنظيم لدرجات التكليف، وما يكتنف وقعه، غير موجود في القوانين الوضعية^(١).

ج- مؤيدات التكليف: يتأكد التكليف الإسلامي بنظام واسع من بواعث الالتزام، يأتي في مقدمتها حب الله والإيمان بحكمه العدل في شريعته. كما أن طائفة من أحكام الدين تتقوى بالجزاءات التي ينظمها السلطان المسلم، والتي يبسطها المجتمع في علاقاته الوثيقة^(٢).

د- أقسام الأصول التكليفية:

تنقسم الأصول التكليفية إلى أصول الشرع، وأصول الوضع.

• أصول الشرع: وهي القرآن الكريم، والسنة النبوية. وقد أورد الباحث طائفة من الآراء تتعلق بمنهجية التعامل مع هذين الأصلين، بما يكفل الاستفادة منهما على الوجه الأكمل، نجلها فيما يأتي:

١- إنكار نسخ التلاوة لتعارضه مع تواتر نصوص القرآن عند تنزيله، وأنه لا تعويل على حجة القائلين به لشدة ضعفها ومجافاتها الثابت بالضرورة الحكمية والتاريخية من شأن أصول الدين^(٣).

٢- التعامل مع القرآن الكريم باعتباره منظومة متسقة. ومن ثم فلا ينبغي تبعيضه أو تفريقه عملاً ولا علماً^(٤).

٣- القرآن الكريم خطاب الله بالحق الأزلي لأمة الدعوة والاستجابة، تسري حجته مطلقاً في جميع العصور. وعليه، فلا بد من اعتماد نظر أصولي جديد؛ لينفذ إلى عبرته من خلال منهج تفسيري يقوم على فهم النص القرآني في ضوء

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٣.

معاني اللغة السائدة وقت التنزيل، في الاستعمال العرفي العربي والاصطلاح الشرعي. أو في الإطار الواقعي لأسباب نزوله^(١).

٤- الدعوة إلى الاعتدال الفقهي بشأن القسمة التي تفرق بين آيات الأحكام وآيات المواعظ، نظراً لما يترتب عن ذلك من فصل لوحدة الخطاب القرآني الذي جاءت أحكامه مكتنفة بالمواعظ والتقريرات العقيدية. مع التنبيه إلى أن آيات المواعظ والأخبار البحتة، يمكن أن تشكل مصدراً خصباً لاستنباط الأحكام في عصرنا (عصر الاعتبار)^(٢).

٥- اعتماد حجية شرع من قبلنا مطلقاً، وذلك انطلاقاً من أن الدين واحد^(٣).

٦- الاستفادة من مناهج البحث والنقد التاريخي في استخراج منهج يتناسب مع اتساع إمكاناتنا العلمية، يحقق رصدًا أضبط لحياة الرسول ﷺ قولاً وعملاً. ويكون أهدى في استبانة كلياتها وجزئياتها، وإعادة تقويمها من حيث الصحة والمغزى. مما يطور علم السنة، دون أن ينقص العلم القديم أو يززع الثقة في جملته^(٤).

٧- تقرير العلاقة بين القرآن أصلاً وضابطاً للسنة، وهي مبينة له بالقول الفصل. والقدوة النموذجية العملية، مع مراعاة الوحدة الوثيقة بينهما في تركيب الحياة الإسلامية^(٥).

• **أصول الوضع:** هي أشكال تصدر عنها الأحكام، فتثبت لها بتلك الصورة حجية على المكلفين^(٦). وتتمثل في الإجماع، والأمر، والقضاء.

(١) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٥١.

(٥) المرجع السابق، ص ٥١.

(٦) المرجع السابق، ص ٥٨.

أ- الإجماع:

إن للإجماع باعتباره أحد الأصول الوضعية، مفهوماً مغايراً لمصطلح الإجماع الأصولي، الذي يرى الباحث أن أثره لا يكاد يذكر في واقع الأحكام، حيث لم يتحقق إلا في عصر الصحابة، ثم تحول في الأدب الفقهي إلى مجرد دعوى^(١). وقد وضع حسن الترابي تصوراً جديداً للإجماع يتلخص في النقاط الآتية:

يعرف الإجماع بأنه: «قرار جمهور المسلمين أو عمومهم في شأن عام»^(٢). ويتكون من ثلاثة أركان: أولها، قيام الجماعة المنظمة. والثاني، وجوب الشورى بين المسلمين في أمرهم العام. والثالث، السلطان الذي أولاه الله للجماعة^(٣).

ينعقد الإجماع في صورتين؛ إحداهما: الإجماع الاستفتائي، وفيه تطرح الآراء على الناس، وتتم مناقشتها وفق مبدأ الشورى، ثم يتفق في الأخير على رأي الجماعة. والصورة الثانية: إجماع أهل الحل والعقد. ويلجأ إليه مراعاة لفرط اتساع الجماع. وحق المشاركة في هذا الإجماع ثابت لكل مكلف في الأمة، وليس حكراً على المجتهدين حيث يقول: «إن الأمة الصالحة لا تعرف طبقات متميزة بين كتلة مجتهدة وأخرى مقلدة، وإنما يأخذ كل فرد من العلم بنصيب، ويتفاوتون درجياً في عمق النظر والتفرغ لشأن دون شأن»^(٤).

لا يشترط في الإجماع اتفاق الكل، بل يكفي بالرأي الذي يمثل اتجاه جمهور الأمة، وبعيداً عن صراع الأغلبيات والأقليات في الديمقراطيات الوضعية. كما يجوز للإجماع اللاحق نسخ الإجماع السابق^(٥).

ينقسم الإجماع إلى نوعين: نصي، واتفاقي. فبالنسبة للأول هو قرار قطعي الثبوت؛ إذ تضبط نظامه الأحكام الدستورية الأساسية، التي ترسم وسائل التعبير

(١) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٦١.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٥) المرجع السابق، ص ٦٤.

عن سلطان الأمة من حيث الصلاحيات والإجراءات. ومن صورته: الإجماع الصادر عن مجلس نواب الأمة. أما الثاني: فهو حكم تتبلور فيه اتجاهات الأمة، لكنه لا ينضبط في إجراءات انعقاده، ويغلب أن يكون مضمونه واسع المعنى. ومن صورته: الإجماع على مذهب واحد باتفاق آراء المجتهدين^(١).

يستمد الإجماع مادته وقوته من الشريعة؛ إذ قد يرد بتقرير أحكامها الصريحة، كما يضبط المبادئ الواسعة، أو العفو الذي تتركه الشريعة، بما تقتضيه طرق الدلالات والأصول الاجتهادية في تفصيل تطبيق الشريعة. ويجوز للمسلم أن يحتج على الإجماع بنص من الشريعة، ويدعو إلى تغييره دون الخروج عن الالتزام به عملاً^(٢).

الإجماع النصي ملزم في حدود من يتعلق بهم من المكلفين. أما الإجماع الاتفاقي، فهو ظني الحجة، وله قوة واعتبار، لكن يجوز الخروج عليه لسلطان فقه جديد للشرع. ومن ثم، فإن الإجماع حجة متجددة لا تضارع حجة الشريعة في مدى قوتها وسريانها الزمني^(٣).

ب - الأمر:

يأتي هذا الأصل كمصدر للإلزام في المرتبة الثالثة بعد الشريعة والإجماع. ومن الملاحظ أنه رغم المكانة التي أعطاها القرآن لولاية الأمور، وسنها الرسول ﷺ، وتجلى أثرها في عهد الخلافة الراشدة. إلا أن ذلك لم يبرز ضمن التطور الأصولي لأحكام الإسلام. وفي حال قيام نظام جماعي عصري، ونشوء هيكل للولاية العامة، فلا بد أن تنفذ فيه أحكام الشريعة التي تؤسس سلطان الوالي وتنظمه. مما يجعل للأمر مكاناً باعتباره أصلاً للأحكام، خلافاً للتقليد الأصولي المأثور^(٤).

ج - القضاء:

يمكن أن يتميز القضاء في نظام إسلامي حديث بهيكل أكثر تعقيداً، وبوظيفة أخص عما عهد في تاريخ المسلمين. ويستند القضاء إلى الشريعة كمصدر مطلق

(١) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٠.

لأحكامه، وبعض الإجراءات التي يراها، ثم الإجماع كضابط لأحكامه وعمله. كما يستند إلى الأمر باعتباره أصلاً لولاية القاضي، ولبعض الأحكام، والنظم الإجرائية التي يراها القضاء^(١).

النوع الثاني: الأصول البيانية (الاجتهاد الفقهي)

أشار حسن الترابي إلى أن الأصوليين وضعوا أنماطاً من طرق الاستدلال على الأحكام، جديرة بأن يختص بها علم فرعي من أصول الفقه. وتلك الطرق قابلة للتطوير بما لدينا اليوم من مناهج النظر؛ حتى يمكن الاستفادة منها في نهضتنا الفقهية المعاصرة. وقد عرض الباحث تقسيماً جديداً للطرق الاستدلالية، يتمثل في الآتي:

أ- **الدلالة التفسيرية:** هي الطريقة الأساسية التي يجب الانطلاق منها؛ لتفسير النصوص الإجماعية والأميرية؛ وذلك لكونها أقرب الدلالات مسلكاً وأدناها مباشرة لظاهر الكلام^(٢). ومن أهم مسالك دلالة التفسير:

١- شرح المنطوق: هو بيان دلالة المنطوق المباشرة الصريحة، أو دلالة العبارة التي تنتج للنظر بادية بغير تأمل؛ لأنها مقصوده الذي سيق له أصالة أو تبعاً^(٣).

٢- دلالة المفهوم اللازم: هي دلالة غير صريحة ولا مباشرة، تنتج التزاماً من المنطوق^(٤).

٣- دلالة المعقول: هي دلالة لزوم من طريق القياس الاستنباطي، أو التمثيلي^(٥).

٤- دلالة مقارنة النصوص: هي دلالة تناسب بين النصوص؛ لتحقيق نسبة تكاملية تقرن بين الأحكام الفرعية في النصوص المتفرقة من أجل بناء نظم تكليفية كلية^(٦).

(١) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٨١.

(٦) المرجع السابق، ص ٨٣.

ب- الدلالة الاستنباطية: هي طريقة في التقدير الفقهي، تضم مسلكين أساسيين هما:

المسلك الأول: دلالة الاعتبار (القياس الاجتهادي)

هو نوع من القياس يتحقق باستنباط المجتهد علة يقدرها مناطا كلياً للحكم وراء مجراه المخصوص الذي ثبت أصله. هذا مع التأكيد على ضرورة ربط العلة الفقهية بالحكمة، حتى لا يتحول الفقه إلى صناعة نظرية، وأنظام طقوسي مغلق.

المسلك الثاني: الدلالة المرسلة

هي مجموع المصالح المرسلة والاستصحاب التقريري؛ ذلك لأنهما مرتبطان بشكل وثيق عند الاستعمال. ويوشك أن يكونا - في حقيقة الأمر - مسالك مختلفة لطريق واحد في الاستدلال الاجتهادي^(١) وتقوم الدلالة المرسلة على أمرين؛ أحدهما: تقدير المصالح الذي يتحقق باستخدام علوم الطبيعة والاجتماع. والاعتبار بالتجارب والتاريخ من أجل حصر حاجات الناس، وتصنيف أنواعها، وترتيب الوسائل وفق خطة عامة، ونسبة المقاصد والوسائل إلى بعضها، وتبني وجوه ترابطها، وتفاوت قوتها. والثاني: تقويم المقاصد والتدريعات، الذي يتم بعرض المصالح للمراجعة المستمرة في ميزان الشرع^(٢). ونظراً لسعة الدلالة المرسلة، فإن النظم السلطانية التي تقيمها الجماعة، هي التي تتولى مهمة الضبط والحسم تجنباً للاختلاف^(٣).

ج- الدلالة التطبيقية: هي الدلالة التي تعدل بالنصوص عن معناها المطلق عند تطبيقها على الواقع^(٤). ومن أمثلتها: الضرورة، وهي حالة تنشأ عن واقع ظرفي يتوارد فيه انطباق حكمين قطعيين، ويحتاج لتقدير القيمة الشرعية التي يعبر عنها كل حكم لترجيح أحدهما وتقويت الآخر^(٥). وأيضاً الاستحسان، وهو مراعاة القسط من حكم واقعة معينة، بالعدول عن مقتضى الأحكام العامة؛ لأنها تحدث إجحافاً في نطاق الظرف المعين^(٦).

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٥) المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٦) المرجع السابق، ص ١٠٧.

النوع الثالث: الأصول المادية

هي الأصول التي ينشأ عنها مضمون الأحكام، ويتخذ منها المشرع عناصر لتكوين الأحكام وتطويرها، كما يلاحظها المجتهد في التقدير البياني. وهذا النوع من الأصول مستمد من الهدي الديني، والطبيعي معاً. ولا سبيل لإدراجه ضمن أصول الفقه؛ لأن موضوعه العلوم مجتمعة^(١).

المطلب الثاني: النقد

لقد حاول الترابي رسم المعالم العامة لتجديد علم الأصول، بما يحقق نهضة فقهية في شتى مجالات الحياة. وهذا مشروع طموح نابع من رؤية عميقة لمفهوم الدين، ووعي بمعوقات تطبيق الشريعة في واقعنا المعاصر. وتتلخص أهم الملاحظات حول المشروع التجديدي لأصول الفقه، فيما يأتي:

١- أن الدعوة إلى توسيع القياس تحت مسمى القياس الفطري أو الحر، هي عين الدعوة التي حملها الظاهرية؛ باعتبار الفروع الحادثة أفراداً لما ورد من نصوص. وبذلك نخرج من الآليات المنضبطة التي وضعها الأصوليون لقضية إلحاق فرع بأصل. وتتم هذه الإلحاقات بمجرد المشابهة السطحية العابرة لدى الناظر، وبمجرد توهم المصلحة أو المقصد الشرعي المعتبر. أما الطريقة التقليدية التي تبحث عن العلة، وتحدد لها مسالك عقلية أو عقلية، وتكشف عن القوادح، فهي عملية أعمق؛ حتى لا يتحرر المجتهد من قضية الأحكام الشرعية بدون حجة ولا برهان، أو بطريق متسرع إن لم يكن متهوراً. وعدم صلاحية القياس لبعض الفروع؛ بسبب عمومية الأصل، أو عدم القدرة على تحريره، أو عدم استحضار المجتهد له، لا يعني إهدار دليل القياس كآلية منضبطة؛ إذ يمكن - حينئذ - اللجوء إلى غيره من الأدلة، كالاستصحاب، والمصالح المرسلة، والعرف...

٢- أن موقف الباحث من الإجماع وتوسيع معناه، لا يناسب المعنى الأصولي، ولا الهدف من الالتجاء إليه، وهو تحديد مساحة القطعية والظنية عند استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. أما دعواه إلى إجماع

العامة، فهي منقوضة، ولا تمت إلى الأصول بأي صلة، بل إنها إلى الأغراض السياسية أقرب.

٣- أن الكلام حول دلالات الألفاظ، ومدى تغيرها بتغير الواقع، ليس سوى محاولة تأملية لا تستند إلى دليل شرعي، ولا تنمو من داخل أصول الفقه. وعلى هذا، فهي لا تزال دعوى خالية عن دليل.

٤- أن توجه الباحث إلى إنكار نسخ التلاوة يُعدُّ أمراً حسناً؛ إذ يؤكد إطلاقية القرآن، واعتباره كتاب هداية. كما أن حديثه عن تقسيم أصول الأحكام الشرعية، هو أشبه ما يكون بشروط التطبيق، وليس بأصول الفقه المعروف. لكن إلحاق شروط التطبيق ومراعاة حدوثها بأصول الفقه، يمكن أن يسهم في عملية التنظير لأصول الفقه التطبيقي.

المبحث الثالث: المشروع التجديدي عند طه جابر العلواني

دعا طه جابر العلواني إلى تجديد أصول الفقه وفق رؤية تتيح استثماره في واقعنا المعاصر؛ وذلك باعتباره منهج بحث ومعرفة، يتوصل به إلى استنباط الأحكام الشرعية لما يستجد من الوقائع، كما يستفاد منه في وضع الحلول المناسبة لمشكلات الأمة. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

تضمن هذا المشروع التجديدي جملة من المقترحات، تتمثل في العمليات الآتية:

أولاً: تنقية العلم مما لا يحتاجه الفقيه الأصولي

تتم هذه العملية بحذف بعض المسائل التي لا يترتب عليها أثر فقهي، مثل: حكم الأشياء قبل الشرع، وشكر المنعم، وحاكمية الشرع، والمناقشات المتعلقة بالحدود والتعريفات. وكذا حسم النزاع في بعض المسائل الخلافية، كخبر الواحد وغيره^(١).

ثانياً: توسيع وتعميق البحث الأصولي

إن البحث الأصولي المعاصر لا بد أن يتجه إلى خدمة العلم؛ توسيعاً وتعميقاً. ومن أهم الموضوعات التي ينبغي التركيز عليها، ما يأتي:

- ١- الدراسة اللغوية والفقهية لأساليب التعبير، ومفاهيم المفردات اللغوية - في عصر الرسالة - وذلك بقصد رصد تطوراتها؛ نظراً لأهمية هذه المعرفة في فهم النص الشرعي.
- ٢- الدراسة التاريخية للأصول الاجتهادية؛ للكشف عن الظروف التي دعت المجتهدين إلى القول بها.
- ٣- التعرف على القواعد التي اعتمد عليها فقهاء الصحابة والتابعين في استنباط فقههم.
- ٤- الاهتمام بمعرفة مقاصد الشريعة، وتنمية دراستها، والعمل على وضع قواعد أو ضوابط لها.

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، ط١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر

ثالثاً: اعتماد منظومة مقاصدية جديدة

اقترح الباحث منظومة مقاصدية جديدة؛ لاعتمادها كنموذج موجه لعملية الاستنباط الفقهي. مما سيتيح للحكم الشرعي استيعاب كل مستجدات الحياة. وتتألف أرضية هذه المنظومة من مبادئ قرآنية هي: «العهد - الاستخلاف - الأمانة - الابتلاء - التسخير». يتم ربطها بمجموعها في مجالات الاستنباط الفقهي. وبالتالي تتمثل المقاصد العليا في القيم التي استخلف الإنسان لتحقيقها، وهي: «التوحيد - التزكية - العمران» لتكون مقياساً لسائر أنواع الفعل الإنساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة. ويرى الباحث أن المقاصد العليا تستدعي مستويات ضرورية لتحقيقها، مثل المستوى المشتمل على القيم كالعدل، والحرية، والمساواة. وكذا المستوى المتضمن للضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وهو الذي جرى تركيز الأصوليين والفقهاء عليه، حتى عدت تلك الأمور هي مقاصد الشريعة^(١).

يفهم مما تقدم أن منظومة المقاصد العليا، تقوم على قاعدة أن الله - تعالى - هو خالق الكون والإنسان والحياة. وهو الذي استخلف الإنسان في الأرض وأوكل إليه مهمة إعمارها. ومن ثم فإن ما يجري في الأرض هو حاصل العلاقة بين الله الخالق (المستخلف) والإنسان (المستخلف) والكون المسخر الذي هو ميدان الخلق الإلهي. والتسخير، والإرادة، والعمران هو ميدان الفعل الإنساني لتحقيق ذلك العمران.

ويمثل التوحيد حق الله على العباد، وبدونه لا يمكن أن يتحقق شيء في المنظومة كلها. وهو أيضاً المقصد الأعلى من رسالات الأنبياء كافة. وتعد التزكية أهم مؤهلات الإنسان المستخلف، للقيام بدوره في عمارة الكون الذي لم يخلق سدى. وقد تمحورت سور القرآن وآياته حول هذه المقاصد الثلاثة، وما يرتبط بها من قيم أخرى، والتي إن ضمت إلى بعضها ساوت العبادة^(٢).

(١) انظر: «حوار حول مقاصد الشريعة»، قضايا إسلامية العددان ٩-١٠ (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م):

وتتلخص أسباب اقتراح المنظومة المقاصدية الجديدة، فيما يأتي:

أ- عجز المنحى التعليلي عن بلورة الفكر المقاصدي الكلي؛ نظراً لربط قضية التعليل بالقياس؛ حيث أصبح الحديث عن دور التعليل في التشريع خارج هذه الدائرة مجرد كلام في الفضائل. وأيضاً لربط العلة منصوصة كانت أم مستتبطة بالنص، وتقييدها بعدة ضوابط، والفصل بينها وبين الحكمة؛ باعتبار هذه وصفاً غير منضبط، الأليق به أن يلحق بمجالات الفضائل لا التعليل الفقهي المنتج. وبالتالي عاد الأمر إلى النص ثانية ليصبح هو المنطلق^(١).

ب- أن ما تم التركيز عليه باعتباره مقاصد الشريعة، لم يستطع أن يقدم منظومة الأحكام التي نحتاجها لاستيعاب، ومعالجة كل المستجدات التي سيتعلق بها الفعل الإنساني. حيث اكتفى ببيان حكم الشريعة والتشريع، وفوائدها التي تعود على ضرورياتنا، وحاجياتنا، وتحسينياتنا بالحفظ والحماية. وكل ذلك إنما هو من قبيل تعزيز الإيمان والثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد. أما الأحكام الشرعية بقسميها، فقد ظلت تدور على محاور الأوامر والنواهي، والمنطلقات اللغوية. مما أدى إلى بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي^(٢).

ج- أن المبادئ الأساسية التي تضمنتها المنظومة المقاصدية الجديدة لم يعهد من الفقهاء الالتفات إليها بما تستحقه. ولو قدر لها أن تأخذ مواقعها المناسبة في عقلية الفقيه، لاتجهت بها نحو مركزية الفعل الإنساني ومحوريته. ومن شأن هذا أن يحدث تغييراً كبيراً في طبيعة النظر الفقهي^(٣).

د- ضرورة تحول الفكر الفقهي المعاصر عن مركزية الحكم الشرعي إلى مركزية الفعل الإنساني، التي تبرزها منظومة المقاصد المنطلقة من مبادئ «العهد... التسخير». ووجه الاختلاف بين النظرتين أن الأولى تجعل الإنسان متلقياً دور

(١) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

فعله. مما قد يؤدي به إلى الاستسلام للجبر والقعود والحيرة. أما الثانية، فإنها تجعل تصرفات الإنسان صادرة عن إرادته الحرة. الأمر الذي يستدعي فوراً بيان مصادر تقويم الفعل، ومعاييره، وكيفية الحكم عليه^(١).

وأعمال المنظومة المقاصدية المقترحة سيؤدي إلى تخليص النظر الفقهي من أخطر السلبات التي لحقت به، والمتمثلة فيما يأتي:

١- الجزئية الناتجة عن تركيز النظر على الدليل الجزئي المتعلق بالواقعة محل البحث.

٢- الشكلية وغياب المقاصد.

٣- القول بتناهي النصوص وعدم تناهي الوقائع.

٤- الاعتماد على القياس الذي يكاد من المتعذر الوقوع فيه على تطابق تام بين الأصل والفرع.

٥- الاعتماد على المصلحة، وخلو بعض الوقائع عن الأحكام.

٦- الخلط بين المطلق والنسبي، أو المؤبد والمؤقت في الأحكام.

٧- اللجوء إلى الحيل والمخارج.

٨- التفريق في بعض القضايا بين الفتوى فقهاً والفتوى ديناً^(٢).

وبما أن الفعل الإنساني هو محور التركيز في المنظومة الجديدة، فقد تم تقسيمه باعتبارات مختلفة. وذلك على النحو الآتي:

أ- تقسيمه باعتبار القصد أو النية (فعل معتبر - فعل غير معتبر).

ب- تقسيمه بالنظر إلى آثاره (فعل مؤثر - فعل غير مؤثر).

ج- تقسيمه حسب تأثيره (فعل دنيوي - فعل أخروي)^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٨.

وقد أشار الباحث إلى أن تأكيده على مركزية الفعل الإنساني وضرورة بناء تقييمه على منظومة المقاصد العليا (التوحيد - التزكية - العمران) لا يعني بحال التقليل من أهمية الحكم الشرعي أو تجاهله؛ لأنه يمكن ربط أقسام الحكم الشرعي بتلك المقاصد والقيم العليا، بحسب قوة وضعف ارتباط الأفعال الإنسانية بتلك المقاصد وتعلقها بها في غير ما نص على إيجابه أو تحريمه^(١).

رابعاً: تحقيق التكامل بين أصول الفقه والعلوم الإنسانية والاجتماعية

أثار الباحث قضية جديدة تتعلق بالعمل على إحداث نوع من التكامل بين أصول الفقه، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وذلك بهدف جبر القصور الموجود في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ نتيجة استبعاد الوحي كمصدر للمعرفة. وفي المقابل سد حاجة المجتهد المعاصر من الأدوات والوسائل المعتمدة في المناهج الحديثة. لكن حل هذه المعادلة يطرح إشكالا يتعلق بمدى قدرة أصول الفقه - باعتباره منهج التعامل مع الوحي- على دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية^(٢).

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب إجراء دراسة تقويمية شاملة لعلم أصول الفقه الموروث؛ للحكم عليه بالصلاحية كلاً، أو جزءاً، أو عدم الصلاحية. وفي الحالة الأخيرة، نكون ملزمين بابتكار منهج جديد للتعامل مع الوحي. وبالتأمل في محتوى العلم، توصل الباحث إلى أنه لا يصلح منهجاً لدراسة الظاهرة الإنسانية والاجتماعية. لكن يمكن الاستفادة منه في حل المشكلة المثارة؛ وذلك بإعادة النظر في جملة من مباحثه على النحو الآتي:

- ١- نقد المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة، والتعرف على تاريخها، وكيف تم التوصل إليها. وكذا قواعد الاستدلال، وقواعد الدلالة، والإجماع، والقياس^(٣).
- ٢- إعادة تصنيف المباحث الأصولية في شكل مصادر، وأدوات، ومدخلات منهاجية^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٢) انظر: «إسلامية المعرفة»، ص ٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

(٤) المرجع السابق، ص ٤١.

٣- تفعيل بعض الأدلة الأصولية، كالإجماع، والعقل؛ وذلك بإعادة النظر فيما وضعه الأصوليون من شروط وقواعد، هي نتاج ظروف تاريخية معينة، أدت إلى تعطيل الدليلين المذكورين وفقدان أهميتهما^(١).

٤- تحويل الاجتهاد إلى منهجية، تستخدم في التعامل مع مختلف الظواهر. الأمر الذي يستدعي البحث في الأدوات، والمعايير الخاصة بهذا المنهج. ومن شأن اعتماد هذه الرؤية، ظهور فقه جديد (فقه الواقع)^(٢).

ويؤكد الباحث على أهمية تحقيق التكامل المنشود؛ لأنه سيؤدي إلى تغطية المساحة الخالية، مما لم تتعرض له العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكذا إصلاح القضية الفقهية؛ لأن الأصولي يمكن أن يستفيد من أدوات المنهج التجريبي في معرفة العرف، والمصلحة، والضرر، والحاجة...^(٣).

المطلب الثاني: النقد

يتبين من المقترحات التي وردت في هذا المشروع التجديدي، أنها تتعلق بمجموعة من العمليات تدور حول التنحية والتنقية، والتوسيع والتعميق، وتوليد العلوم الخادمة، والحاق نتائج ومناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية بأصول الفقه. فيكون بذلك قد وضع مفاتيح عملية في التعامل مع مسألة شائكة ومعقدة، تتعلق بمحاولة استثمار الموروث الأصولي - بعد تجديده - في تطوير منهجية إسلامية بديلة للعلوم الاجتماعية والإنسانية.

ولأن الباحث لم يتعرض إلى الكتابة الفعلية لعلم الأصول بالصورة التي اقترحها، ولو في بعض جزئياتها. فإن المشروع يظل أشبه ما يكون بالإثارة العلمية الدافعة للمهتمين بقضية إسلامية المعرفة. وهذا بالنظر إلى مرحلة عرض المشروع. كما أن أغلب المقترحات تدور حول مناقشات مسائل العلم، ومدى ارتباطها بالعلم نفسه، ومدى كفاية العرض الموروث لتلك المسائل، مما يجعل المشروع أقرب إلى نقد أصول الفقه منه إلى إعادة هيكلة العلم أو غيرها من الأقسام.

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٥.

ومع ذلك؛ فإن تطبيق هذا المشروع التجديدي، يمكن أن يسهم في تحقيق عدة نتائج إيجابية:

- ١- التقدم في مجال تناول الطرائق الإجرائية الخاصة بقضية إسلامية المعرفة.
- ٢- إثراء أصول الفقه بأدوات منهجية مناسبة لإدراك الواقع الجديد.
- ٣- تفعيل المباحث الأصولية كالإجماع والاجتهاد؛ وذلك بتحويلها إلى مؤسسات تتعامل مع مختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية.
- ٤- استعادة الفقيه لدوره الريادي في التعاطي مع مشكلات مجتمعه، وقضايا أُمته.
- ٥- الإسهام في إثراء التراث المنهجي الإنساني.

المبحث الرابع: المشروع التجديدي عند علي جمعة

انطلاقاً من مراجعة واعية للتراث الأصولي، وبالنظر إلى علم الأصول باعتباره أداة لفهم النص، وتطبيقه على الواقع المعيش خلص علي جمعة إلى أن أصول الفقه الموروث بحاجة إلى تجديد في شكله ومضمونه. ولتحقيق هذه الغاية قدم مشروعاً لإعادة هيكلة العلم، وفق رؤية تتيح الاستفادة منه على النحو المطلوب. وفيما يلي تحليل لمضمون هذه الدعوة التجديدية، ونقدها.

المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة

اقترح الباحث عدة عمليات يمكن أن تحدث تجديداً في الجانب الشكلي للعلم وكذا مضمونه. وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

أولاً: تجديد أصول الفقه من حيث الشكل

تتمثل المقترحات المتعلقة بتجديد شكل العلم في خدمة التراث الأصولي وتنفيذه. إضافة إلى عرض المادة الأصولية في صورة نظريات كلية.

١- خدمة التراث الأصولي:

يمثل التراث الأصولي قاعدة الانطلاق لأي مشروع تجديدي أصيل. ومن هنا، يأتي التركيز على خدمة تعريفات العلم، وقواعده، ومسائله؛ بغية فهمه، واستيعابه، وتيسيره للدارسين. ويكون ذلك وفق الخطة الآتية:

أ- وضع المعاجم الأصولية:

يرى الباحث وجوب المحافظة على تعريفات وحدود المفاهيم الجارية في علم الأصول؛ نظراً للدقة المتناهية التي صيغت بها، ولما تضمنته من لم شمل كل المسائل والمباحث التي تعالجها، إضافة إلى ضبطها هيكل العلم، واتساقها مع بعضها، مما يجعل تغييرها أمراً بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلاً. فضلاً عن أن التغيير سيؤدي إلى بتر تواصل مفاهيم السلف مع مفاهيم الخلف. ومن ثم فإن هذا القسم من العلم يمكن أن يخدم بمعاجم تبين تطور دلالاته، والمدارس المختلفة إزاء كل تعريف، مع

الإشارة إلى المصطلحات غير الأصولية التي استعملت فيه؛ لمزيد من الفهم العميق، وتوفير الجهد والوقت على الدارس المعاصر^(١).

ب- تسجيل استقرار القواعد الأصولية:

تحتاج القواعد الأصولية إلى تسجيل الاستقرار الذي بنيت عليه في صورة جداول، مثل: الأمر للوجوب ما لم تصرفه قرينة، والمشارك لا يعم، وهل يدخل المتكلم في عموم كلامه؟ ذلك لأن القدامى لم يلتفتوا إلى القيام بهذه العملية. ويرى الباحث أن خدمة القواعد الأصولية على هذا النحو، سيؤدي إلى فهم منتظم ودقيق للنصوص، كما سيمكن من تدريس علم الأصول التطبيقي، وفتح آفاق جديدة أمام الباحثين^(٢).

ج- تحقيق المسائل الأصولية:

تتجلى هذه العملية في صورتين: إحداها: حذف المسائل العارية؛ لانتمائها إلى علوم أخرى، كالكلام، والعربية، والمنطق. وكذا ما يتصل بالجدل المتعلق بالفلسفة الأرسطية؛ حيث إن كثيراً من المسائل التي عرضت في أصول الفقه يعود منشؤها إلى التفكير الفلسفي. مثل: مسألة هل اجتهد النبي ﷺ أم لا؟ فإن مبناها مقولة أرسطو التي تطرح التساؤل حول ما إذا كان أمام الإنسان طريقتان لتحصيل المعرفة، أحدهما قطعي، والثاني ظني. فهل يمكن أن يعزف عن الطريق القطعي إلى الطريق الظني؟ هذه الفكرة أخذت لتكون أساساً لتساؤل يقول: هل يمكن أن يجتهد النبي ﷺ وهو يوحى إليه؟ وقد تبلورت إجابة العلماء في تسعة أقوال مبناها كلها على الجدل الفلسفي. ويقترح الباحث إدراج جميع المسائل العارية في مدخل أو مقدمة لعلم الأصول^(٣).

أما الصورة الثانية: فتتحقق بإعادة ترتيب درس المسائل الأصولية، وكذا فهرسة منظومتها؛ بقصد استكشاف جديد أو تسهيل قديم. إضافة إلى تصفية كل مسألة من الأقوال التي ليس لها حجة قوية، والخلافات اللفظية التي لا يترتب عليها أثر فقهي،

(١) انظر: علي جمعة، قضية تجديد أصول الفقه، ص ٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٢.

وتجميع الجهود النبي بذلت بهذا الشأن، والاستقرار على مساحة مشتركة تكون نواة لتكوين عقلية المجتهد^(١).

٢- تفعيل أصول الفقه:

تتحقق هذه العملية بإدخال العلوم المساعدة، كالمقاصد والفروق والتخريج في أصول الفقه؛ وذلك بهدف إضفاء الطابع التطبيقي عليه. كما يمكن الاستفادة من الدراسات الحديثة، مثل: السيمانتيك وعلم النفس؛ لإثراء بعض المباحث الأصولية، وإيضاح ذلك، أن علم السيمانتيك، نظرًا لما يشتمل عليه من تحليل للكلمات، ومضمونها، ومردودها، والعلاقة بين الحقيقة والمجاز، ودرجات هذا المجاز، يستطيع الإسهام في تيسير تحصيل أصول الفقه، وفتح آفاق جديدة لفهم المصادر الشرعية (القرآن والسنة) بطريقة تسمح بتوصيف الواقع، وتنزيل الحكم عليه بصورة أدق؛ حيث إن الدراسات الحديثة في هذا المجال بينت أن للكلمة مستويات تختلف تبعًا لاستعمالها؛ إذ قد يتخلف بعض عناصر الكلمة عن بعض مستوياتها.

فمثلاً بتحليل كلمة: «جرى» إلى عناصرها، وهي: الانتقال - بإرادة - من مكان لآخر - بسرعة. فلو قلنا جرى الرجل، كانت كل العناصر موجودة، أو جرى القطار، سقطت الإرادة، أو جرى المطر، سقط عنصر السرعة، أو جرى الأمر، لم يبق إلا الانتقال وسقط عنصر المكان.

فإذا وجدنا حديثاً (ولا تبع ما ليس عندك)^(٢). فإن كلمة: «عند» تعني لغةً ظرف زمان، وظرف مكان، وملك، وحكم. فلو جعلنا الكاف في «عندك» موجهة إلى التاجر الفرد، الذي تحكم تجارته قواعد السوق البسيطة، فإن «عندك» تكون ظرف مكان - كما فهمها الفقهاء القدامى - أما إذا حكم السوق أعراف أخرى؛ نتيجة اختلاف طبائع الاتصال، وأحجام الأعمال، وقواعد الشخصية المعنوية، فلا بد أن تفسر

(١) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(٢) رواه أبو داود في السنن ٢/٤٩٠، رقم ٣٥٠٣، الترمذي في الجامع ٣/٥٢٥ رقم ١٢٣٢ عن

حكيم بن حزام.

«عندك» بمعنى: في حكمك وتحت سيطرتك، وتخرج من ظرفية المكان، لكن تبقى ظرفية المكان معمولاً بها إذا رجعت الكاف للتاجر الأول^(١).

أما وجه الاستفادة من الدراسات النفسية، فيتعلق الأمر ببحوث التصور المبدع أو الخلاق، التي أصبحت في عصرنا علوماً قائمة بذاتها، يدرب عليها الساسة وأصحاب اتخاذ القرار في الغرب؛ لمساعدتهم على أداء مهامهم بكفاءة عالية. ومن ثم فإن إضافة أسس هذه العلوم إلى أصول الفقه، يعد من الأهمية بمكان بالنسبة لآليات الاجتهاد المعاصر^(٢).

٣- التنظير الأصولي:

اقترح الباحث عرض المادة الأصولية من خلال نظريات كلية، تعبر عن الأسئلة التي أثارها المجتهد، وشكلت الإجابة عنها موضوعات علم الأصول. حيث يقول: «لقد ثارت أسئلة متتالية في ذهن المجتهد، مثلت الإجابة عنها مواضيع ذلك العلم، ونحن نعرض هنا لتلك الإجابة مرتبة ترتيباً منطقياً موافقاً للحاجة، والباعث على إثارة هذه الأسئلة في ذهن الأصولي، ونرى أن الإجابة عنها تمثل ما يمكن أن نطلق عليه نظريات أصول الفقه»^(٣). وتتمثل هذه النظريات فيما يأتي:

أ- نظرية الحجة:

إن أول سؤال ورد على ذهن المجتهد هو: ما الحجة التي نأخذ منها الأحكام؟ وقد كانت الإجابة عنه، هي أننا نأخذ الأحكام من القرآن باعتباره النص الموحى به، المعصوم من التحريف، المنقول إلينا بالتواتر، ولأنه كلمة الله الذي نؤمن بأنه الخالق، وأننا ملتزمون في هذه الحياة الدنيا بما أمر ونهى، وأن هذه الأحكام مقياس المؤاخذه في يوم آخر، يرجع فيه البشر إلى خالقهم للحساب. ومن هنا يتضح لنا استمداد

(١) انظر: قضية تجديد أصول الفقه، ص ٥٠.

(٢) انظر: علي جمعة، آليات الاجتهاد، ص ١٤٠.

(٣) علي جمعة، المدخل، ط ١ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

أصول الفقه من علم الكلام. فإذا كان القرآن هو مصدر التشريع، تأتي السنة مبينة ومتممة للقرآن، حيث ثبت أن الرسول ﷺ مبلغ عن ربه، وأن الأمر متوجه لطاعة ذلك الرسول، واعتبار عصمة بيانه عن الخطأ^(١).

ب- نظرية الإثبات:

هي رؤية كاملة لقضية نقل النص شفاهة، وما استلزم من إيجاد علوم خادمة، كالجرح والتعديل، ومصطلح الحديث، والقراءات، لنقل وضبط النص الشرعي. ذلك أنه بعد بيان الحجة، تأتي مرحلة إثباتها. وقد يوهم هذا البيان الدور، إلا أن هذا الأخير ينفك، لانفكاك جهة الإثبات؛ حيث إن الحجية للقرآن والسنة جاءت في أغلبها وأساسها من أدلة عقلية، ثم حصل ثبوت القرآن والسنة من واقع للنقل مضبوط بأدلة نقلية^(٢).

ج- نظرية الفهم:

انبثقت هذه النظرية عن سؤال مفاده: كيف نفهم القرآن (الحجة الثابتة لدينا)؟ حيث إن الأصوليين وضعوا لذلك أدوات لتحليل وفهم النص، استمدت من مجموع اللغة وقواعدها ومفرداتها وخصائصها، ومن مجموع الأحكام الفقهية المنقولة. وتعد هذه المرحلة إحدى اللبنيات الأساسية في بناء أصول الفقه، بغض النظر عن اختلافات المجتهدين والمدارس الفقهية في وضع تلك الأدوات^(٣).

د- نظرية القطعية والظنية:

إن الاكتفاء بالأدوات التي وضعها الأصوليون لتحليل، وفهم النص يقلص من مساحة القطعي. الأمر الذي أثار مشكلة القطعية والظنية في الفكر الأصولي. وكان حل هذه المشكلة القول بالإجماع، كدليل يوسع من دائرة القطعي. ومثال ذلك أن الأدوات اللغوية وحدها لا تكفي لتفسير قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ (المائدة: ٦)؛ حيث إن الفاء للتعقيب، بما يمكن القول معه إن الوضوء بعد الصلاة؛ أي إذا ادعى مدعٍ هذا لم يكن لدينا بمحض الأدوات اللغوية ما يمكن إيقافه. فكان لا بد

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٢.

من الإجماع الذي يخرج المسألة من دور الظنية إلى القطعية؛ بحيث لا يمكن في ظل هذا النسق المتضمن للإجماع أن يقال: إن الوضوء بعد الصلاة. وفهم قضية الإجماع في هذا الإطار سيجرر كثيراً من الخلاف حول المسألة ويجعل كلام المؤيدين ذا معنى واضح وفائدة مرجوة^(١).

هـ- نظرية الإلحاق:

إن النصوص المحددة بلفظها لا تشتمل على كل الحوادث التي تطرأ على الواقع النسبي المتغير. ومن هنا جاءت نظرية الإلحاق التي أخذ مضمونها أشكالاً متعددة، كالقياس وإجراء الكلي على جزئياته، أو تطبيق المبدأ العام على أفرادهِ. وجميع المذاهب - حتى الظاهرية - يقولون بالإلحاق وإن أنكروا هيئة مخصوصة منه، وهو القياس^(٢).

و- نظرية الاستدلال:

هي عبارة عن مجموعة من المحددات، كالعرف، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، ونحوها، التي رأى الأصولي أنها تؤثر بمعنى أو بآخر في الوصول إلى الحكم الشرعي، مما ادعى معه بعضهم أنها أدلة وأنكرها آخرون، فسميت الأدلة المختلف فيها^(٣).

ي- نظرية الإفتاء:

تتضمن المقاصد الشرعية، والتعارض والترجيح، وشروط الاجتهاد والإفتاء؛ بحيث يقوم من توافرت فيه شروط الاجتهاد باستنباط الحكم، وعرضه على المقاصد الشرعية، فلا يتعداها. بل يجب أن يتسق معها حتى لا يكر على الأصل بالبطلان^(٤).

وقد أشار الباحث إلى أن هذه النظريات السبع ليست على سبيل الحصر؛ إذ يمكن الزيادة عليها، أو ضم بعضها إلى بعض. وتظهر أهمية التنظير الأصولي في جملة أمور:

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

- ١- تحقيق فهم أعمق للمسائل الأصولية.
- ٢- إظهار مبنى الخلاف وسببه، وكذا ترجيح رأي على آخر.
- ٣- بيان فائدة إثارة مسائل لا يمكن معرفتها إلا بالدخول إليها من خلال النظريات.
- ٤- بيان فائدة بعض الأدلة التي ثار حولها جدل قديم، مثل الإجماع.
- ٥- إبراز الكثير من المسائل التي تبدو عديمة الجدوى في نظر طالب العلم.
- ٦- بناء إطار معرفي مناسب للتحليل والدرس.
- ٧- أنها تكون المعيار الأمثل لتبني الآراء الأصولية أو تعديلها.
- ٨- تشغيل وتفعيل علم الأصول^(١).

ثانياً: تجديد أصول الفقه من حيث المضمون

قدم الباحث اقتراحين، من شأن الأخذ بهما تجديد أصول الفقه في شقه الموضوعي، وهما: إعادة ترتيب الكليات الخمس، وإضافة آليات فهم الواقع إلى علم الأصول.

١- إعادة ترتيب الكليات الخمس:

إن الترتيب المقترح للكليات الخمس هو كالاتي: حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ الدين، وحفظ النسل، وحفظ المال^(٢). وقد دافع الباحث عن سلامة ترتيبه بجملة أمور، تتمثل فيما يأتي:

أ- أن المراد بالدين في هذا المقام: الشعائر التي تحتاج إلى النية، أو العبادة المحضة، أو محض التعبد، ولو كان في المعاملات. والإسلام ليس مقصوداً هنا؛ حيث إنه أعم من الدين - بالمفهوم السابق ذكره - لأنه خطاب الله - سبحانه وتعالى - للبشر^(٣)، كما يفهم من تعريفه بأنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»^(٤).

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٣) انظر: الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، ط ١ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ)،

ص ١٤١، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون (بيروت: دار صادر، ١١٥٨هـ)، ج ٢، ص ٣٠٥.

(٤) المدخل ص ١٢٧.

ب- أن هذا الترتيب وإن كان مختلفاً عما درج عليه القدامى، إلا أنه لا يخرج عن كلامهم ولا يعارضهم. كما أنه لا يخالف دليلاً شرعياً حتى يكون بدعة؛ فهو لا يعدو أن يكون أحد المداخل التي يستقيم معها حال الأمة في العصر الحاضر. ومؤداه أن الإسلام، وهو خطاب الله ﷻ للبشر، أمر بأوامر ونهى عن نواهٍ. هذه الأوامر والنواهي مقصدها المحافظة على أنفسهم، وعلى عقولهم في تلك النفوس، وكذا المحافظة على صلتهم بربهم تحقيقاً للمقصد الأول من وجود البشرية، وهو العبادة. ثم أمرهم بعد ذلك بالمحافظة على نسلهم وحقوقهم وعمارة الأرض، وهو الذي يحقق العمارة والعبادة. والعمارة من خلال تلك العبادة، هي العبادة التي تقوم بها الدنيا والآخرة^(١).

ج- منطقية ترتيب الكليات الخمس على النحو المذكور؛ باعتبار أنه يجب المحافظة على النفس - أولاً - التي تقوم بها الأفعال، ثم العقل الذي به التكليف، ثم الدين الذي به العبادة وقوام العالم. ثم نحافظ بعد ذلك على ما يترتب على حفظ النفس والعقل والدين، وهو النسل الناتج عن الإنسان، وما يندرج تحت هذا العنوان الكلي من المحافظة على العرض، وحقوق الإنسان وكرامته، ثم بعد ذلك نحافظ على قضية الملك، التي بها عمارة الدنيا عند تداوله؛ لأن المال يمثل عصباً من أساسيات الحياة^(٢).

وقد تصور الباحث جملة من الاعتراضات، يمكن أن توجه إلى الترتيب المقترح، فرد عليها بما يأتي:

- أن الإجماع قد انعقد على ترتيب الإمام الغزالي للكليات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. كما أن استقراء موارد الشرع يدل على ذلك. والرد عليه أن الإجماع المذكور مجرد دعوى يعوزها الدليل أو النقل الصحيح؛ حيث لم يحكه أحد من العلماء القدامى المعتبرين، بل هو من

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٧.

إطلاقات بعض المحدثين. فضلاً عن أن الترتيب المقترح لم يخالف ما قرره الغزالي؛ لأنه قصد بالدين الإسلام، وهو معنى غير مراد هنا لما تقدم بيانه^(١).

• أن قضية الجهاد تبين أن الدين مقدم على النفس مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾ (التوبة: ١١١). ويرد عليه بأن الإسلام لم يأمر ألبتة بالتفريط في النفس من أجل الدين، لكنه أمر بالمحافظة على النفس، بأفعال قد تؤدي إلى إهلاكها عرضاً أو قصداً. والكلام هنا في المقاصد لا فيما يتم من الأمور بالعرض^(٢).

• أن في تقديم النفس والعقل على الدين قولاً بالتحسين والتقييح العقليين. ويرد عليه بأن المراد بالعقل هنا، القدرة على الفهم التي بها مناط التكليف، والأحكام العلمية والعملية متعلقة بهذا المفهوم. أما العقل باعتباره منشئاً للأحكام، فغير مقصود. ومن ثم فلا مجال للقول بالتحسين والتقييح العقليين^(٣).

• أن تقديم النفس على الدين يكر على حد الردة بالبطلان. ويرد عليه بأن ذلك متصور لو قصد بالدين - في الترتيب المقترح - الإسلام. وما دام قد علم أن المراد بالدين المعنى الأخص، فإن هذا الترتيب يكون أدق من سابقة؛ حيث يفرق بين عدم الالتزام بأصل الإيمان، وما هو معلوم من الدين بالضرورة (الإسلام)، وبين عدم الالتزام بالشعائر الدينية (الدين). إذ يعد الأول كفراً ينهدم معه الإسلام نفسه، وبالتالي جميع المقاصد عقيدة ونظاماً، في حين يعد الثاني فسقاً، لا يهدم المقاصد الأربعة الأخرى المتعلقة بالوجود والحضارة. كما أنه يفرق بين الكفر والنفاق؛ حيث لا يقتل المنافق لظهور إسلامه، وهو ما يتفق مع النصوص الشرعية الواردة بهذا الشأن^(٤). ويرى الباحث أن الترتيب المقترح للكليات الخمس، وتصور العلاقة بين الإسلام

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣١.

والمقاصد الخمسة، يترتب عليه آثار مهمة تتجلى في علاقتنا مع الآخرين في الداخل والخارج، وفي اعتبار الإسلام ديناً وحضارة.

أ- علاقة المسلمين بغيرهم في الداخل والخارج:

إن أساس علاقة المسلمين بغيرهم في الداخل يقوم على الرعاية. وفي الخارج على الدعوة، لا على السلم والحرب. وانطلاقاً من هذه الرؤية، سيكون خطاب المسلمين للعالمين معقولاً؛ حيث يبينون لهم أن الإسلام أوسع من أن يكون ديناً؛ لأنه خطاب الله - تعالى - للبشر، المشتمل على ما يمكن الإنسان أن يقيم به حضارة، ويعمر به الأرض، ويعبد به الله تعالى، ويطيع أوامره تفصيلاً لا إجمالاً. وعليه، فلا بد لمن في الداخل أن يندرجوا تحت الإسلام وحضارته، حتى وإن كانوا على غير ديننا. ذلك لأن الإسلام يشتمل على دين يختص به من أسلم وآمن بالله ورسوله، ودولة راعية للناس، وتحافظ لهم على المقاصد الخمسة التي منها الدين، الذي أباح الله - تعالى - قبول التعدد فيه داخل هذا النطاق^(١).

ب- الإسلام دين وحضارة:

إن عالمية الإسلام جعلته يستوعب كل الطوائف بما لا يتعارض مع الدين. ويمكن تحديد علاقته بالبشر على مستويين: أولهما: الإيمان به والالتزام بأحكامه، وبالتالي الدخول تحت مظلة المقاصد الخمسة كلها. والثاني: احترامه وعدم الوقوف في سبيل دعوته، وكف اليد عن المسلمين. وبالتالي الاندراج تحت حضارته المتمثلة في نظام الحياة المتحقق بمقاصده دون الدين. وبذلك يلقي الإسلام بحضارته في الأرض من خلال شقيه (الوحي - الوجود). الأمر الذي ينتفي معه أية تبعية للغير، فضلاً عن دحض جميع الدعاوى المفرضة ضد الإسلام في العالم عامة، وبين الأمة الإسلامية خاصة^(٢).

٢- إضافة آليات فهم الواقع إلى أصول الفقه:

اقترح الباحث إضافة باب جديد إلى أصول الفقه، يشتمل على بيان آليات إدراك الواقع وتحليله؛ وذلك لأن علم الأصول الموروث لم يتوسع في بحث هذا الجانب

(١) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٩.

بصورة منضبطة ومقررة في قواعد^(١). وتزداد الحاجة إلحاحاً إلى الإضافة المقترحة، أن واقعنا المعاصر شهد تغيرات جذرية في الزمان، والمكان، والحال، والأشخاص. الأمر الذي يستدعي دراسة التغير الحاصل، وما يتطلبه ذلك من استخدام أدوات جديدة، ووضع المناهج المناسبة للتعامل مع الواقع المتغير. والدليل على ذلك أن نشأة العلوم الاجتماعية والإنسانية، واستقلالها عن الفلسفة قد ارتبط أساساً بتغير الواقع، الذي أصبحت معه الأدوات المستعملة في العصور السابقة عاجزة عن إدراكه، وتحليله بدقة^(٢).

ويشترط في آليات فهم الواقع المقترح إضافتها إلى أصول الفقه، أن تكون مبنية على النسق الإسلامي؛ وذلك لأن العلوم الاجتماعية والإنسانية التي ظهرت لتصف الواقع الجديد، ترعرعت في ظل المادية الملحدة، ومن الصعوبة بمكان فصل مناهجها ونظامها المعرفي عن منطلقها الفكري. إضافة إلى أن الاتفاق في بعض المبادئ الأساسية مع الفكر الغربي، كالعادلة والأمن وغيرهما. لا يعني اتفاق الجزئيات عند التطبيق^(٣).

ومن هنا تطرح الدعوة إلى إسلامية المعرفة كبديل؛ من حيث إنها تعنى بصياغة النموذج المعرفي الإسلامي، ووضع أسس المنهجية الإسلامية، المتمثلة في القواعد التي يبنى عليها، وينبثق منها مناهج العلوم المختلفة. إن إسلامية المعرفة بهذا المعنى، سوف ينتج منها وضع علوم اجتماعية وإنسانية تعد في الحقيقة أدوات لإدراك الواقع، ولذا فإن نتائج بحثها، يمكن أن يمد أصول الفقه في باب إدراك الواقع المضاف إليه بالقواعد والضوابط المعينة للأصولي في تحصيل الواقع؛ حتى يستطيع فهم النص من خلاله، وتهيئة الواقع لتلقي النص وتطبيقه^(٤).

(١) انظر: علي جمعة، «الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية»، المنار الجديد، العدد ٧ (ربيع

الأول ١٤٢٠هـ/يوليو ١٩٩٩ م)، ص ٥٥.

(٢) انظر: علي جمعة، «التغيير: الفلسفة والمناهج» المسلم المعاصر، العدد ٨٨ (ربيع الأول

١٤١٩هـ/يوليو ١٩٩٨ م): ص ٣٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٥٥.

(٤) علي جمعة، «أصول الفقه كمنهج للعلوم الاجتماعية»، ص ١٤ (بحث غير منشور).

المطلب الثاني: النقد

يعبر هذا المشروع عن رؤية أصيلة وعميقة لقضية التجديد في أصول الفقه؛ استطاع الباحث عرضها بوضوح وجرأة وثقة. مما يدل على أنها منبثقة عن عقلية أصولية، مستوعبة للتراث الأصولي، عارفة بمواطن قوته ومكامن قصوره، ومدركة للتغيرات الطارئة على واقعنا المعاصر، وما أفرزته من قضايا جديدة، تتطلب وضع آليات مناسبة للتعامل معها من منظور إسلامي.

ولقد تضمن هذا المشروع التجديدي جملة من المقترحات، يمكن أن تكون منطلقاً لأبحاث علمية جادة، ستشكل روافد مغذية لعملية التجديد المنشود. من أهمها:

١- أن عرض أصول الفقه - من خلال نظريات كلية - يعد طرْحاً جديداً؛ يمكن أن يسهم في تعميق فهم الدارسين للعلم، وبناء الملكة الأصولية.

٢- أن التعامل مع أصول الفقه - كنسق مفتوح - يمثل وجهة نظر سديدة؛ حيث إنها ستتيح للعلم الاستفادة من نتائج علوم أخرى كلما دعت الحاجة إلى ذلك. الأمر الذي سيمكن المجتهد من التعامل مع قضايا عصره بأداة قادرة على استنباط الأحكام، وتنزيلها بدقة على الواقع المتغير. وهذه نظرة جديدة لبنية العلم، خالف فيها الباحث التصور السائد في معظم المؤسسات العلمية الإسلامية، من كون أصول الفقه قد اكتمل بناؤه، وأن القسمة العقلية فيه قد انتهت، ولا زيادة فيه لمستزيد.

٣- أن إمداد أصول الفقه بآليات فهم الواقع وتحليله، انطلاقاً من علوم اجتماعية وإنسانية تتبنى النظام المعرفي الإسلامي، سيمكن المجتهد المعاصر من بسط الأحكام الشرعية على شتى مجالات الحياة، دون الوقوع في مزالق التبعية لمنهج غريبة، من أجل تبرير الواقع المرير بدعوى المصلحة أو غيرها.

٤- أن ترتيب الكليات الخمس وفقاً للاعتبار الذي تبناه الباحث، وما يترتب عليه من آثار، سيعيد تكييف الخطاب الإسلامي المعاصر بما يتفق وعالمية الإسلام، وما يتطلبه ذلك من إعادة النظر في علاقة المسلمين بغيرهم في الداخل والخارج.

والحاصل أن هذا المشروع التجديدي الواعد، وضع مفاتيح لفهم أصول الفقه وتفعيله، بصورة تؤمن متطلبات حركة الاجتهاد المعاصر. لكن الملاحظ أن المقترحات التي تضمنها المشروع، بثت في عدة كتب وأبحاث، وينتظر تحقيقها من خلال أطروحة تجديدية شاملة، تكون منطلقاً للباحثين في إثراء عملية التجديد المنشود.

الفصل الثالث: التجديد في الفكر الأصولي الشيعي (محمد باقر الصدر نموذجاً)

المبحث الأول: تحليل مضمون الدعوة

تصنف الإسهامات العلمية لمحمد باقر الصدر في مجال البحث الأصولي المعاصر، ضمن الأعمال التجديدية لدى الشيعة الإمامية؛ حيث عده بعضهم صاحب مدرسة أصولية، أدخلت العلم مرحلة تاريخية متميزة. يقول كاظم الحائري: «لئن كان الفارق الكيفي بين بعض المراحل وبعض، حينما يعتبر طفرة وامتيازاً نوعياً، هو في هوية البحث، يجعلنا نستخدم على ذلك بالأعصر المختلفة للعلم. فحقاً إن علم الأصول قد مر على يد أستاذنا الشهيد بعصر جديد، فلو أضفناه إلى الأعصر التي قسم إليها فترات العلم في المعالم الجديدة، لكان هذا عصرًا رابعاً هو عصر ذروة الكمال»^(١). ويقول عمار أبو رغيف: «وقد كان قدري وقدر جيل من طلاب مدرسة النجف الحديثة، أن نتلمذ للمجتهد الشهيد السيد محمد باقر الصدر؛ حيث بدأت به مرحلة التفكيك وأدخل علم أصول الفقه مرحلة متميزة في سياق تاريخ هذا العلم»^(٢).

وبتتبع النتائج العلمي للباحث - فيما يمكن إدراجه تحت مسمى التجديد - نجده يتمحور حول عدة عمليات، هي:

- ١- رصد وتحليل الفكر الأصولي.
- ٢- وضع النموذج الأصولي التعليمي.
- ٣- توليد اتجاه جديد في نظرية المعرفة.
- ٤- التجديد في بحث المسائل الأصولية.

(١) مباحث الأصول، ج١، ص ٥٨. نقلاً عن: كمال الحيدري، «مرتكزات أساسية في الفكر

الأصولي للشهيد الصدر»، قضايا إسلامية، العدد ٣ (١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص ٢١٣.

(٢) عمار أبو رغيف، الأسس العقلية: دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم الأصول، ط١

(بيروت: دار الثقلين، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ج١، ص ١٢.

وللوقوف بدقة على ما تضمنته هذه الإسهامات من أفكار تجديدية نتناولها بشيء من التفصيل.

أولاً: رصد وتحليل الفكر الأصولي

يقسم باقر الصدر مراحل تطور أصول الفقه عند الشيعة الإمامية إلى ثلاثة عصور:

العصر التمهيدي: هو المرحلة التي وضعت فيها الأسس الأولى لأصول الفقه على يد ابن عقيل، وابن الجنيد.

عصر العلم: هو المرحلة التي تحددت فيها معالم الفكر الأصولي، وانعكست بصورة جلية على البحث الفقهي في شتى مجالاته. ويعد الشيخ الطوسي رائد هذا العصر.

عصر الكمال العلمي: تمثله المرحلة التي استكمل فيها أصول الفقه خصائصه العامة، وبلغ مستوى النضج على يد مدرسة الأستاذ الوحيد البهبهاني، التي ظهرت في القرن (١٢هـ)، وقدمت جهوداً متضافرة في الفقه وأصوله^(١).

ومن خلال قراءة تاريخية لتطور علم الأصول، توصل الباحث إلى عدة نتائج:

١- ارتباط تطور البحث الأصولي بتطور البحث الفقهي:

بقصد الكشف عن مدى تفاعل الفكر الأصولي مع الفكر الفقهي، قام الباحث بتحليل النص الأصولي في ضوء النص الفقهي الذي تزامن معه. فتوصل إلى تحديد العلاقة بين ما أسماه: «علم النظرية» و«علم التطبيق». وهي تناسب مستوى البحث في علم الأصول عبر مختلف عصوره مع مستوى البحث الفقهي. وإيضاح ذلك أن علم الأصول في عصره التمهيدي، لم يتمكن من النمو؛ لأن الحاجات المحدودة للبحث الفقهي في تلك الفترة، قد ارتبطت بشكل أساسي بالمعطيات المباشرة للنصوص، فكان من الطبيعي أن ينتظر علم الأصول نمو التفكير الفقهي.

(١) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ط٢ (بيروت: دار المعارف للمطبوعات،

أما في عصر العلم، فإن أصول الفقه واكب التطور الذي تحقق على الصعيد الفقهي، ويتجلى ذلك من خلال قراءة كتاب: العدة في الأصول على ضوء كتاب: المبسوط في الفقه. وكلاهما للإمام الطوسي. يقول الباحث: «إن تطور علم الأصول الذي يمثله الشيخ الطوسي في كتاب العدة، كان يسير في خط موازٍ للتطور العظيم الذي أنجز في تلك الفترة على الصعيد الفقهي. وهذه الموازنة التاريخية بين التطورين تعزز الفكرة التي قلناها سابقاً عن التفاعل بين الفكر الفقهي والفكر الأصولي، أي بين بحوث النظرية وبحوث التطبيق الفقهي. فإن الفقيه الذي يشتغل في حدود التعبير عن مدلول النص، ومعطاه المباشر بنفس عبارته أو بعبارة مرادفة، ويعيش قريباً من عصر صدوره من المعصوم، لا يحس بحاجة شديدة إلى القواعد، ولكنه حين يدخل في مرحلة التفريع على النص، ودرس التفصيلات، وافترض فروض جديدة لاستخراج حكمها بطريقة ما من النص، يجد نفسه بحاجة كبيرة ومتزايدة إلى العناصر والقواعد العامة، وتفتح أمامه آفاق التفكير الأصولي الرحبية»^(١).

وقد خطأ باقر الصدر قول من ذهب إلى أن كتاب العدة، ينقض العلاقة بين تطور الفقه وتطور الأصول، وثبت إمكانية تطور الفكر الأصولي بدرجة كبيرة دون أن يحدث أدنى تغيير في الفكر الفقهي؛ وذلك لأن الطوسي صنف العدة في حياة السيد المرتضى، والفكر الفقهي - وقتئذ - كان في مرحلة النشأة، ولم يتطور إلا من خلال كتاب المبسوط الذي ألفه الطوسي في آخر حياته. ووجه الخطأ أن المبسوط، وإن كان حقيقة متأخراً تاريخياً عن العدة، إلا أنه لم يكن سوى تجسيد لتوسع وتكامل الفكر الفقهي، الذي كان قد بدأ بالتوسع والنمو والتفريع على يد ابن الجنيد، والمرتضى وغيرهما^(٢).

٢- أسباب توقف نمو العلم (الفقه وأصوله) :

يعزو الباحث توقف نمو العلم - لمدة قرن كامل - لعدة أسباب، منها:

أ- خلو تلك الفترة ممن يستطيع مواصلة الطريق الذي بدأه الطوسي، لا كما ادعى بعضهم من أن السبب هو استفحال النزعة التقديسية لأفكار الشيخ

(١) المرجع نفسه، ص ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

في نفوس أصحابه؛ حيث يقول: «لا يكفي التقدير العلمي لفقيه في العادة مهما بلغ، لكي يغلق على الفكر الفقهي للآخرين أبواب النمو والتفاعل مع آراء ذلك الفقيه، وإنما يتحقق هذا عادة، حين لا يكون هؤلاء في المستوى العلمي الذي يؤهلهم لهذا التفاعل، فيتحول التقدير إلى إيمان وتعبد»^(١).

ب- تقهقر الفكر الأصولي السني خلال القرنين (٥ - ٦هـ)؛ حيث بدأ بالانكماش ومنى بالعقم. الأمر الذي أفقد الفكر الأصولي الشيعي أحد المثيرات المحركة له^(٢).

٣- أسباب تطور العلم:

يرى باقر الصدر أن استئناف الفكر العلمي الإمامي لنشاطه الفقهي والأصولي - بعد مائة عام - بينما ظل البحث العلمي السني راكداً يرجع لسببين:

أ- اختلاف روح التقليد في الحوزة العلمية التي خلفها الشيخ الطوسي، عنها في الحوزات الفقهية السنية؛ من حيث إن الأولى كانت حوزة فتية، تحتاج إلى مدة زمنية حتى تستوعب أفكار الشيخ، وترتقي إلى مستوى التفاعل معها والتأثير فيها. أما الثانية، فإن شيوع روح التقليد فيها كان نتيجة لشيخوختها^(٣).

ب- تأثر الفقه السني بالأوضاع السياسية؛ لكونه الفقه الرسمي الذي تتبناه الدولة. فهو يزدهر في عصور الاستقرار السياسي، وتخبو جذوته أثناء فترة الاضطرابات كما حدث خلال القرنين (٦ - ٧هـ). أما الفقه الإمامي، فقد كان - دائماً - منفصلاً عن الحكم، ولم يكن الفقهاء يستمدون دوافع البحث العلمي من حاجات الجهاز الحاكم، بل من مشكلات الناس الذين يؤمنون بإمامة أهل البيت. حيث يقول: «وهكذا نعرف أن الفكر العلمي الإمامي كان يملك عوامل النمو داخلياً، باعتبار فتوته وسيره في طريق التكامل، وخارجياً باعتبار العلاقات التي كانت تربط الفقهاء الإماميين بالشريعة وبحاجاتهم المتزايدة»^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٧١.

٤- معوقات نمو العلم:

يرى الباحث أن المقاومة الشديدة التي تعرض لها أصول الفقه من طرف الحركة الإخبارية التي ظهرت أوائل القرن (١١هـ) على يد الميرزا محمد الأمين الأسترابادي، يكمن وراءها عدة بواعث نفسية، تتمثل فيما يأتي:

أ- عدم استيعاب ذهنية الإخباريين لفكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط؛ حيث اعتقدوا - خطأ - أن اعتمادها سيؤدي إلى الابتعاد عن النصوص الشرعية والتقليل من أهميتها. لكن الأمر على غير ذلك؛ لأن كلاً من العناصر المشتركة والعناصر الخاصة، لها دورها الأساسي. وعلم الأصول لا يهدف إلى استبدال العناصر الخاصة بالعناصر المشتركة، بل يعمل على وضع القواعد اللازمة لاستنباط الحكم من العناصر الخاصة^(١).

ب- سبق أهل السنة - تاريخياً - إلى البحث الأصولي والتصنيف الموسع فيه، أكسبه إطاراً سنياً في نظر الحركة الإخبارية. ومما أكد هذا الظن لديها أن ابن الجنيد وهو من مؤسسي أصول الفقه الإمامي، كان متفقاً مع أكثر المذاهب السنية في القول بالقياس. كما أن تسرب بعض المصطلحات الأصولية الخاصة بأهل السنة إلى أصولي الشيعة الإمامية، قد عزز نظرة الإخباريين، من أن أصول الفقه يتبنى نفس الاتجاهات العامة في الفكر العلمي السني. وكل ذلك وهم - في نظر الباحث - لأن تسرب بعض الأفكار الأصولية السنية إلى الفكر الأصولي الشيعي، إنما كان نتيجة تأثر التجربة المتأخرة بالتجارب السابقة في مجالها. وهذا لا يعني ألينة أن أصول الفقه قد نقل عن الفكر السني، بل هو ضرورة فرضتها على الفقه الإمامي عملية الاستنباط. هذا فضلاً عن أن الإخباريين لم يدركوا التحول الجوهرية الذي طرأ على مدلول المصطلح بما يتفق ووجهة النظر الإمامية^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٨.

ج- المكانة التي حظي بها العقل عند الأصوليين، جعلته من أكثر العناصر إثارة للإخباريين على هذا العلم، نظراً لموقفهم المتطرف إزاء العقل^(١).

د- حداثة علم الأصول عند الإمامية؛ حيث إنه لم ينشأ إلا بعد الغيبة. الأمر الذي جعل الإخباريين يعتقدون أن أصحاب الأئمة وفقهاء مدرستهم، مضوا بدون علم الأصول ولم يكونوا بحاجة إليه. وما دام هؤلاء كانوا في غنى عنه في فقههم، فلا وجه للقول بتوقف الاستنباط والفقه على علم الأصول. وهذا تصور خاطئ - في نظر الباحث - لأن الحاجة إلى أصول الفقه قضية تاريخية. وعدم إحساس الرواة والفقهاء الذين عاشوا عصر النصوص بالحاجة إلى تأسيس علم الأصول، لا يعني عدم احتياج الفكر الفقهي إلى هذا العلم في العصور المتأخرة، حين يصبح الفقيه بعيداً جداً عن جو النص، ويتسع الفاصل الزمني بينهما؛ لأن هذا الوضع يخلق فجوات في عملية الاستنباط، ويفرض على الفقيه وضع القواعد العامة لعلاج تلك الحالة^(٢).

٥- مصادر استمداد علم الأصول:

خلص الباحث إلى أن هناك عدة مصادر ألهمت الفكر الأصولي عبر مراحل تطوره. وتتمثل في بحوث التطبيق الفقهي، وعلم الكلام، والفلسفة، والظرف الموضوعي الذي يعيشه المفكر الأصولي، وعامل الزمن، وعنصر الإبداع الذاتي. وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

أ- بحوث التطبيق الفقهي:

إن البحث الفقهي هو الذي يكشف المشكلات العامة في عملية الاستنباط. ومهمة علم الأصول وضع الحلول المناسبة لها، والتي تصبح - فيما بعد - عناصر مشتركة في عملية الاستنباط. وأثناء تطبيق تلك العناصر على مجالاتها المختلفة، كثيراً ما ينتبه الفقيه إلى أمور جديدة، يكون لها أثر في تعديل تلك النظريات أو تعميقها. وهذا يعني أن الفقيه عندما يجد تناقضاً بين الأحكام الفقهية والمقررات الأصولية، لا بد أن يعيد

(١) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

النظر في هذه الأخيرة، ويحاول التوفيق بينها وبين الواقع الفقهي. الأمر الذي سيؤدي إلى توليد أفكار أصولية جديدة بالنسبة للنظرية، تحددها أو تعمقها. ومن أمثلة: ذلك بحوث المقدمات المفوتة^(١).

ب- علم الكلام:

لقد استفاد علم الأصول من بعض المباحث الكلامية - خاصة في عصره الأول والثاني - نظراً لانتشار الدراسات الكلامية، ونفوذها الكبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين في تلك الفترة. ومن أمثلة ذلك: نظرية الحسن والقبح العقليين، التي استخدمت أصولياً في العصر الثاني لإثبات حجية الإجماع؛ أي إن العلماء إذا اتفقوا على رأي واحد، فهو الصواب؛ بدليل أنه لو كان خطأ لكان من القبيح عقلاً سكوت الإمام المعصوم عنه وعدم إظهاره للحقيقة، فقبح سكوت الإمام عن الخطأ هو الذي يضمن صواب الرأي المجمع عليه^(٢).

ج- الفلسفة:

استمد الفكر الأصولي - في عصره الثالث - من الفلسفة، نتيجة لرواج البحث الفلسفي على الصعيد الشيعي بدلاً من علم الكلام، وانتشار فلسفات جديدة، كفلسفة صدر الدين الشيرازي. ومن أمثلة ذلك: مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية، وأثرها في مسائل أصولية متعددة، كمسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع الأفراد، وغيرهما^(٣).

د- الظرف الموضوعي الذي يعيشه الفكر الأصولي:

إن طبيعة الظرف الذي يعيشه الفكر الأصولي، يمكن أن تسهم في استمداده لبعض الأفكار. ومن أمثلة ذلك: قاعدة اللطف، التي قال بها علماء العصر الأول؛ حيث كان من السهل عليهم التوصل إلى الدليل الشرعي الواضح لكل ما يعرض لهم من قضايا؛ نظراً لقرب عهدهم بالأئمة، وقلة ما يحتاجون إليه من مسائل. ومن ثم

(١) المرجع السابق، ص ٩١.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٢.

تصوروا أن هذه الحالة مطلقة ثابتة في جميع العصور، فادعوا أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً، ما دام الإنسان مكلفاً والشرعية باقية^(١).

هـ- عامل الزمن:

إن علم الأصول مكلف بدراسة المشكلات الجديدة التي تظهر، نتيجة لاتساع الفاصل الزمني بين الفكر الفقهي وعصر النصوص. ومن خلال قيامه بهذه المهمة، فإنه ينمو ويتطور. ومن أمثلة ذلك: بحث حجية الخبر الظني وإثباتها. فإن الفكر العلمي في العصر الثاني كان قد ابتعد عن عصر النصوص بقدر يجعل أكثر الأخبار والروايات التي لديه غير قطعية الصدور، وليس من المتيسر الإطلاع المباشر على صحتها - كما كان في العصر الأول - ومن هنا برزت أهمية الخبر الظني ومشاكل حجيته، التي توسع الفكر العلمي في بحثها، وعوض عن قطعية الروايات بالتوصل إلى دليل شرعي يثبت حجيتها وإن كانت ظنية. وبدخول العصر الثالث، أدى اتساع الفاصل الزمني إلى الشك حتى في مدارك حجية الخبر ودليها الذي استند إليه البحث الأصولي في العصر الثاني؛ حيث تم الاستدلال على حجية الخبر الظني بعمل أصحاب الأئمة. وبما أنه كلما بعد الزمن عن عصر أصحاب الأئمة ومدارسهم، يصبح الموقف أكثر غموضاً، والاطلاع على أحوالهم أكثر صعوبة، فإن الأصوليين بدأوا في مستهل العصر الثالث، بالتساؤل عن إمكانية الظفر بدليل شرعي على مدى حجية الخبر الظني. وعلى هذا الأساس ظهر اتجاه جديد يدعي انسداد باب العلم؛ لأن الأخبار ليست قطعية، وانسداد باب الحجة؛ لأنه لا دليل شرعياً على حجية الأخبار الظنية، ويدعو إلى إقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الانسداد، كما يدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعي أساساً للعمل، لا فرق في ذلك بين الظن الحاصل من الخبر وغيره، ما دما نفتقر إلى دليل شرعي خاص على حجية الخبر يميزه عن سائر الظنون^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٣.

و- عنصر الإبداع الذاتي:

إن أصول الفقه يمتلك قدرة على الخلق والتوليد الذاتي؛ نتيجة التفاعل الحاصل بين العلماء النوايع وأفكاره. ومن أمثلة ذلك: بحوث الأصول العملية، وبحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام الشرعية^(١).

٦- مجالات إبداع الفكر الأصولي:

يرى باقر الصدر أن الإبداع الذاتي لعلم الأصول لم يقتصر على مجاله الأصيل فحسب، بل امتد إلى عدد من أهم مشكلات الفكر البشري. وتفصيل ذلك أن أصول الفقه بلغ في العصر العلمي الثالث قمة الدقة والعمق، ووعى مشكلات الفلسفة، وطرأتها في التفكير والاستدلال، وبحثها متحرراً من التقاليد الفلسفية التي تقيد بها البحث الفلسفي منذ ثلاثة قرون. ويتجلى ذلك في تناوله لجملة من قضايا الفلسفة، والمنطق التي تتصل بأهدافه على نحو غير مسبق، متميز عما قدمه الفلاسفة المسلمون أنفسهم^(٢). ففي مجال نظرية المعرفة، أدى الصراع الفكري بين الإخباريين والمجتهدين إلى ظهور أفكار جديدة. كما أن التيار الحسي كان قد تسرب - عن طريق هذا الصراع - إلى الفقهاء في وقت لم تكن الفلسفة الأوروبية قد عرفته بعد.

وفي فلسفة اللغة، سبق الفكر الأصولي أحدث اتجاه عالمي في المنطق الصوري، وهو اتجاه المناطق الرياضية، الذين يردون الرياضيات إلى المنطق، والمنطق إلى اللغة، ويرون أن المهمة الأساسية للفيلسوف هي تحليل اللغة وفلسفتها، بدلاً من تحليل الوجود الخارجي وفلسفته. هذا فضلاً عن أن بعض الأصوليين قد وضع نظرية الأنماط المنطقية، كما في محاولة المحقق محمد كاظم الخراساني في كتابه: «الكفاية» حيث ميز بين الطلب الحقيقي والطلب الإنشائي، بما يتفق والفكرة الرئيسة في تلك النظرية^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٧.

ثانياً: النموذج الأصولي التعليمي

بتقويم الباحث للكتب الأصولية^(١) التي ظلت مقررة في الحوزات العلمية طيلة خمسين عاماً. خلص إلى أن تلك الكتب رغم أهميتها، واعتبارها - حسب مراحلها التاريخية - كتباً تجديدية، إلا أنها لم تعد صالحة لأداء وظيفتها. مما يدعو بالحاح إلى إيجاد البديل المناسب. وذلك للأسباب الآتية:

١- التطور الذي شهده الفكر الأصولي الشيعي خلال القرن (٢٠) حيث ولد العديد من الأفكار، واستحدث بعض المصطلحات، وطريقة جديدة في بحث بعض المسائل. وهي مكتسبات ينبغي أن يستفيد منها النموذج التعليمي المنشود.

٢- المنهج الصحيح في تدرج الكتب الدراسية من الأبسط إلى الأعمق، ينبغي أن يتجه لعرض آخر ما بلغه العلم من أفكار وتحقيقات ومصطلحات، وذلك بدرجات متفاوتة كماً وكيفاً. إذ من الخطأ أن يكون التدرج منتزعاً من تاريخ العلم؛ لأن ذلك سيؤدي إلى الاهتمام بأمور لم يعد لها مكان في العلم بحسب وضعه الفعلي.

٣- إن بعض الكتب الأصولية لم يؤلف لأغراض تعليمية، بل لإبداء الرأي، وطرح الأفكار حول المسائل الأصولية المختلفة. ومن شأن هذا النوع من الكتب ألا يحرص مصنفه على إبراز جميع خطوات الاستدلال، وحلقات التفكير في المسألة؛ لوضوحها بالنسبة للعالم. ومن ثم فإن كتاباً يوضع بهذا الاعتبار لا يصلح أن يكون كتاباً دراسياً، مهما كانت قيمته العلمية^(٢).

ولكي يحقق الكتاب التعليمي مقصده، ينبغي أن تتوافر فيه المواصفات الآتية:

١- عرض الأفكار بطريقة تدرجية، ينتقل فيها من البسيط إلى المعقد، ومن الأبسط رتبة إلى المتأخر.

(١) المعالم، القوانين، الرسائل، الكفاية.

(٢) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ط ٢ (قم: مجمع الشهيد آية الصدر العلمي،

الفصل الثالث: التجديد في الفكر الأصولي الشيعي

٢- توفير فهم مسبق للطالب فيما يتعلق بالمسائل والقواعد التي يستعان بها لإثبات المدعى في شتى المباحث الأصولية محل الدراسة.

٣- وضع الملاحظات مكانها المناسب، وإبراز الثمرة من المطالب المرتبطة ببعضها كلما أمكن ذلك.

٤- تحديد المقدار الذي ينبغي أن يقدم من الفكر العلمي الأصولي، وفقاً للهدف المراد تحقيقه في كل مرحلة تعليمية^(١).

وفي ضوء ما تقدم ذكره، حاول الباحث تحقيق النموذج الأصولي التعليمي - كما يراه - من خلال كتابه: «دروس في أصول الفقه» حيث ألفه وفق منهجية، عدها الأمثل في كتابة علم الأصول. وذلك بالنظر إلى أنه سيتمكن من سد الفجوة بين ما كان يدرسه الطالب المبتدئ في الكتب القديمة، وبين الموضوعات والآراء التي تطورت على يد المحققين. وقد تميز هذا الكتاب عن محاولات أخرى، سعت لتحقيق نفس الهدف، بطريقته المبتكرة في عرض المادة الأصولية الموروثة، ويتضمنه للعديد من المصطلحات الجديدة، مثل: حق الطاعة، والتزام الحفظي، والتعارض المستقر وغير المستقر^(٢).

وتتلخص طريقة العرض التي انتهجها الباحث فيما يأتي:

أ- توزيع المادة الأصولية على ثلاث حلقات، تتضمن كل واحدة منها علم الأصول بكامله، مع اختلاف في مستوى العرض كمًّا وكيفًا. والقصد من هذا التوزيع، أن عرض مجموع الكمية المتعلقة بالمسألة الواحدة في حلقة واحدة تحميل فجائي للطالب فوق طاقته. وتمثل الحلقات الثلاث همزة وصل بين الكتب القديمة وآخر ما توصل إليه المحققون في العلم.

ب- الاكتصار على استعمال أساليب التعبير الحديث في الحلقة الأولى، والاحتفاظ بالعبارة الأصولية القديمة في بقية الحلقات. والهدف من ذلك عدم قطع الصلة بين الطالب ومصادر العلم الموروث.

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٨.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٩.

ج- تعديل التصنيف الثنائي للمسائل الأصولية (مباحث الألفاظ - الأدلة العقلية) ليصبح (مباحث الأدلة - مباحث الأصول العملية). وتقسيم مباحث الأدلة إلى (الدليل الشرعي - الدليل العقلي). وتقسيم الكلام في الدليل الشرعي إلى (الدلالة - السند - حجية الظهور). والغاية من هذا التعديل، تقريب التصنيف الأصولي للمسائل إلى واقع عملية الاستنباط، وتجاوز التحديد الموروث تاريخياً للمسائل الأصولية، حيث أضيفت مسائل جديدة.

د- تقديم البسيط على المعقد في استعراض المسائل، والتدرج في العرض حسب مستوى تعقيدها وترابطها. مع الحرص على استيفاء كل ما يتعلق بتحديد التصورات العامة فيها.

هـ- ترتيب البحوث الأصولية بصورة تظهر الارتباط بين الفقه والأصول^(١).

ثالثاً: توليد اتجاه جديد في نظرية المعرفة

اقترح الباحث اتجاهاً جديداً في تفسير نمو المعرفة، أطلق عليه «الاتجاه الذاتي»^(٢). حاول من خلاله الكشف عن حقيقة الأسس المنطقية، التي يقوم عليها الدليل الاستقرائي من حيث إفادته اليقين. وذلك باستخدام نظرية حساب الاحتمال، التي أعاد صياغتها بكيفية تسمح بتحقيق المراد.

ويأتي هذا الطرح الجديد، انطلاقاً من أن الاتجاه العقلي قد أخفق في وضع الأساس المنطقي المناسب للدليل الاستقرائي. يقول باقر الصدر في تقريراته: «إن طريقة تولد المعارف البشرية - حسبما يصورها المنطق الصوري - أن الفكر يسير دائماً من معارف أولية ضرورية، هي أسس المعرفة البشرية، إلى استنباط معارف نظرية جديدة بطريق البرهان والقياس، التي يحدد صورتها علم المنطق، فأى خطأ يفترض، إن كان في الصورة فعلم المنطق هو العاصم منه، وإن كان في مادة القياس، فإن كانت المادة أولية فلا مجال لوقوع الخطأ فيها، وإن كانت ثانوية مستنتجة من

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠، ٢٤.

(٢) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ط ٣ (بيروت: دار المعارف للمطبوعات،

١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ١٣٣.

برهان وقياس، فينقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى خطأ في الصورة؛ لأن المعارف الأولية لا خطأ فيها بحسب الفرض لكونها ضرورية. وقد اصطلح على المعارف الأولية في الفكر البشري بمدركات العقل الأول، وعلى المعارف المستنتجة منها بمدركات العقل الثاني. إلا أن هذا التصور أساساً غير صحيح، على ما شرحناه مفصلاً في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء. فإن هذا البحث كان منشأ لانتقالنا إلى نظرية جديدة للمعرفة البشرية استطاعت أن تملأ فراغاً كبيراً في نظرية المعرفة لم يستطع الفكر الفلسفي أن يملأه خلال ألفي سنة^(١).

وينطلق باقر الصدر في إعادة بناء المعرفة، من أن المنطق الأرسطي يقسم الاستدلال إلى استنباط واستقراء. ومنذ المحاولات الأولى لتنظيم مناهج الاستدلال منطقياً، طرح التساؤل حول ما إذا كانت صحة المقدمات التي تقرر في الدليل الاستنباطي أو الاستقرائي كافية لتبرير الاعتقاد بالنتيجة المتوصل إليها. وبصدد الإجابة عن ذلك السؤال، لوحظ أن هناك فرقاً جوهرياً بين الاستنباط والاستقراء، يتمثل في وجود ثغرة بتركيب الدليل الاستقرائي يخلو منها الدليل الاستنباطي.

وإيضاح ذلك: أنه في الاستنباط يكون التوصل إلى النتيجة من مقدماتها قائماً - دائماً - على مبدأ عدم التناقض، الذي يستمد منه المبرر المنطقي لتلك العملية؛ لأن النتيجة مساوية لمقدماتها أو أصغر منها. فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدمات. وعليه، فإن افتراض صدق المقدمات دون النتيجة يستبطن تناقضاً منطقياً. أما بالنسبة للاستقراء، فإن النتيجة تكون أكبر من مقدماتها، وهذا الأمر لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض؛ لأن افتراض صدق المقدمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضاً منطقياً^(٢).

وقد حاول المنطق الأرسطي سد ثغرة الدليل الاستقرائي؛ بإرجاعه إلى الدليل القياسي. ووجه ذلك أن الدليل الاستقرائي بعد حصوله خلال الاستقراء الناقص

(١) انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ١٣٠. نقلاً عن: كمال الحيدري، «مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر»، ص ٢١٥.

(٢) الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٧.

على عدد كبير من الأمثلة، إضافة إلى انطلاقه من المبدأ العقلي: الاتفاق لا يكون دائماً أو أكثر، يتخذ الشكل القياسي في الاستدلال؛ إذ يقرر أن ظاهرة (أ) وظاهرة (ب) اقترنت خلال الاستقراء مرات عديدة. وكلما اقترنت ظاهرتان بكثرة، فإن إحداهما تكون سببا للأخرى؛ لأن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثر.

ويستنتج من ذلك أن (أ) سبب لـ (ب). مما يدل على أن هذه العملية استدلال قياسي. حيث تم الانتقال من العام إلى الخاص، وليست من نمط الاستدلال الاستقرائي الذي يسير من الخاص إلى العام. ولكون الدليل الاستقرائي يستبطن قياساً، فهو في حقيقته دليل قياسي يسير من العام إلى الخاص، وليس دليلاً استقرائياً ينتقل من الخاص إلى العام. ومن ثم فقد أطلق عليه المنطق الأرسطي اسم: «التجربة» التي تمثل عنده أحد مصادر المعرفة، أي من القضايا اليقينية. وهذا خلاف للاستقراء الناقص الذي يعد أحد عنصري التجربة، ويعطي صغرى القياس المستبطن فيها. مما يدل على أن الاستقراء الناقص مجرد تعبير عددي عن الأمثلة التي لوحظت أثناء الاستقراء، في حين أن التجربة تتألف من ذلك الاستقراء، ومن مبدأ عقلي مسبق يتكون منهما معاً قياس منطقي كامل. يقول الباحث: «وهكذا نعرف أن المنطق الأرسطي حين يؤكد في بعض نصوصه على أن الاستقراء الناقص لا يفيد علماً، ويؤكد في مجال آخر أن التجربة تفيد العلم، يريد بالاستقراء الناقص الذي لا يفيد العلم مجرد التجميع العددي للأمثلة، دون إضافة أي مبدأ عقلي مسبق. ويريد بالتجربة التي تفيد العلم تلك الأمثلة، فيما إذا أتيح تطبيق مبدأ عقلي مسبق عليها، وتأليف قياس منطقي يبرهن على السببية من مجموع ذلك»^(١).

لكن باقر الصدر خالف المنطق الأرسطي في مسلكه، وذهب إلى أن المبدأ الذي ينفي تكرار الصدفة النسبية باستمرار، ليس معرفة عقلية قبلية، بل هو - على فرض قبوله - لا يعدو أن يكون نتاج استقراء للطبيعة، كشف عن عدم تكرار الصدفة النسبية فيها على خط طويل. وما دام هذا المبدأ بنفسه معطى استقرائياً، فلا يمكن أن يعد أساساً للاستدلال الاستقرائي. بل إنه يتوجب - عندئذ - الاعتراف بأن الأمثلة التي

يعرضها الاستقراء كافية للاستدلال على أفضية كلية وتعميم استقرائي، دون حاجة إلى ما تكلفه الاتجاه العقلي^(١).

ويمكن توضيح الفرق المنهجي بين الاتجاه العقلي والاتجاه الذاتي، ببيان موقفهما من تفسير «القضية المتواترة» التي تعرف بأنها: «القضية التي يحكم بها العقل بواسطة إخبار عدد كبير يتمتع تواطؤهم على الكذب»^(٢). وتحليل هذا التعريف نجده يتألف من مقدمة صغرى (إخبار عدد كبير بقضية معينة)، ومقدمة كبرى هي حكم العقل الأولي بـ: (امتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب). وبضم المقدمتين يستنتج على طريقة القياس صدق القضية المتواترة. وبما أن المقدمة الصغرى خارجية، والمقدمة الكبرى عقلية أولية. فقد صنف المنطق القضية المتواترة ضمن القضايا الست الأولية في كتاب البرهان. وهذه الصورة مشابهة للتصديق بأن الاتفاق لا يكون دائماً، الذي جعله المنطق الأرسطي أساساً للقضايا التجريبية والحدسية. فكما أن الاتفاق لا يكون دائماً، فكذلك لا يكون الكذب دائماً. وعليه، فإذا اطرد الإخبار عن شيء معين من عدد كبير من المخبرين، فإن القضية التي اتفقوا على الإخبار عنها تكون صادقة^(٣). أما الاتجاه الذاتي، فيخالف في هذا التفسير؛ إذ يرى أنه لا توجد كبرى عقلية أولية في التواتر تقضي بامتناع التواطؤ على الكذب. لأن تلك القضية الكبرى إنما ثبتت بالاستقراء والمشاهدة لعالم الخارج. وبالتأمل في كبرى القضية المتواترة يلاحظ أن مردها إلى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية؛ لأن كذب المخبر يعني افتراض مصلحة شخصية معينة دعتة لإخفاء الواقع، وكذب العدد الكبير من المخبرين معناه افتراض أن مصلحة المخبر الأول في الإخفاء اقترنت صدفة بمصلحة المخبر الثاني، والمصلحتان معا اقترنتا صدفة بمصلحة المخبر الثالث في نفس الشيء... إلخ رغم اختلاف ظروفهم وأحوالهم، مما يدل على تكرار الصدفة مرات كثيرة. وهذا يعني أن اليقين بالقضية التجريبية المتواترة يقين موضوعي استقرائي، وأن الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في محور واحد؛ حيث إن

(١) المرجع السابق، ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٢٦.

إخبار كل مخبر قرينة احتمالية، ومن المحتمل بطلانها لإمكان وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب، وكل اقتران بين حادثتين قرينة احتمالية على العلية بينهما، ومن المحتمل بطلانها - أي القرينة - لإمكان افتراض وجود علة أخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية، غير أنها اقترنت بالحادثة الأولى صدفة، فإذا تكرر الخبر أو الاقتران تعددت القرائن الاحتمالية. وازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية، وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً، فيزول تلقائياً لشدة ضآلته^(١).

لكن قد يعترض على ذلك بأن تناقص احتمال النقيض لا يجعله صفرًا، مما يحول دون الوصول إلى اليقين. والجواب وفقاً للاتجاه الذاتي، أن هناك مصادرة يفترضها الدليل الاستقرائي في المرحلة الثانية من تكوينه. وتتلخص في أنه كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، تنتج قيمة احتمالية كبيرة تتحول ضمن شروط معينة إلى يقين؛ ذلك لأن المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها الاحتفاظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً. فأى قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة التي تتحول إلى يقين. مع الإشارة إلى أن فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة، ليس نتيجة تدخل عوامل يمكن التغلب عليها والتحرر منها، بل لأن المصادرة تفترض أن فناء القيمة الصغيرة، وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية نتيجة تراكم القيم الاحتمالية في محور واحد، بحيث لا يمكن تفاديه والتحرر منه، كما لا يمكن التحرر من أي درجة من الدرجات البديهية للتصديق المعطاة مباشرة إلا في حالات الانحراف الفكري^(٢).

ويعود منشأ الاختلاف بين الاتجاه العقلي والاتجاه الذاتي، أن الأول لا يؤمن إلا بطريق واحد لنمو المعرفة هو: «التوالد الموضوعي». ويعني أنه إذا وجد تلازم بين قضية أو مجموعة من القضايا، وقضية أخرى. يمكن أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها. ويعد هذا المسلك هو الأساس في كل

(١) انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ١٩٩. نقلاً عن: كمال الحيدري،

«مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر»، ص ٢٢٢.

(٢) الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٣٦٨.

استنتاج يقوم على أساس القياس الأرسطي؛ لأن النتيجة فيه تكون - دائماً - ملازمة للمقدمات التي تتكون منها.

أما الاتجاه الذاتي، فيرى أن في الفكر طريقتين لنمو المعرفة، إحداها التوالد الموضوعي، والأخرى التوالد الذاتي. ويعني أنه يمكن نشوء معرفة، وتولد علم على أساس معرفة أخرى، دون أي تلازم بين الموضوعين، وإنما يتحقق ذلك على أساس التلازم بين نفس المعرفتين. حيث إن لكل معرفة جانباً ذاتياً وآخر موضوعياً. يمثل الأول الإدراك، ويمثل الثاني الأمر المدرك الذي له - بحكم تصديقنا به - واقع ثابت بصورة مستقلة عن الإدراك^(١). يقول باقر الصدر: «وعلى هذا اضطر المنطق الأرسطي نتيجة لإيمانه بالدليل الاستقرائي إلى القول بأن طريقة التوالد في الاستدلالات الاستقرائية موضوعية لا ذاتية، وأن كل استدلال استقرائي مرده إلى قياس يشتمل على كبرى عقلية تقول: إن الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار على خط طويل، وصغرى مستمدة من الخبرة الحسية تقول: إن (أ) و(ب) اقترنتا باستمرار على خط طويل، وإن الأمثلة المستمدة من الاستقراء والخبرة الحسية - التي تكون الصغرى في القياس - لا تكفي وحدها لاستنتاج أي تعميم استقرائي، إذ لا تلازم بينها وبين التعميم موضوعياً، فلا تكون طريقة التوالد في الاستقراء موضوعية مالم تدخل في الاستدلال الاستقرائي تلك الكبرى العقلية القبلية، التي تنفي تكرار الصدفة النسبية على الخط الطويل»^(٢).

وقد كان للاتجاه الذاتي في نظرية المعرفة أثر في دراسة مسائل عقدية وأصولية، تناولها باقر الصدر على نحو غير مسبوق؛ حيث إنه أضاف أداة جديدة في الإثبات، تتمثل في الدليل العلمي على مستوى العقيدة، والإثبات الوجداني في أصول الفقه.

فبالنسبة للعقيدة، حاول الباحث إعادة عرض أصولها - من خلال نظرية الاحتمال - التي توصل عن طريقها إلى أن الأسس المنطقية، التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٦.

يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم؛ من طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير. مما يدل على أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن من وجهة النظر المنطقية للاستقراء الفصل بينهما^(١).

يؤكد ما تقدم قوله: «وسنعرض فيما يلي لنمطين من الاستدلال على وجود الصانع الحكيم سبحانه. يتمثل في كل منهما معطيات الحس والتجربة من ناحية وتنظيمها عقلياً، واستنتاج أن للكون صانعاً حكيماً من خلال ذلك. والنمط الأول: نطلق عليه اسم الدليل العلمي الاستقرائي. والنمط الثاني: نطلق عليه اسم الدليل الفلسفي. ومقصودنا من الدليل العلمي، كل دليل يعتمد الحس والتجربة، ويتبع المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات»^(٢). ويقول أيضاً: «كما أثبتنا الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي ومناهج الاستدلال العلمي، كذلك نثبت نبوة محمد ﷺ بالدليل العلمي الاستقرائي، وبنفس المناهج التي نستخدمها في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا الاعتيادية وحياتنا العلمية»^(٣).

أما فيما يتعلق بأصول الفقه، فقد أسس باقر الصدر أكثر المسائل المرتبطة بالحجج والأمارات والأصول العملية على نظرية الاحتمال؛ إذ يقول: «بعد أن تكلمنا عن الدلالات العامة للدليل الشرعي، نريد أن نتكلم الآن عن مسائل إثبات صدور الدليل من الشارع، وهي على نحوين: أحدهما: وسائل الإثبات الوجداني. والآخر: وسائل الإثبات التعبدية. والمقصود بالإثبات الوجداني اليقين؛ ولذا كانت وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة إلينا، كلها وسائل تقوم على أساس حساب الاحتمال، كالتواتر والإجماع ونحوهما»^(٤).

(١) المرجع السابق، ص ٥٠٧.

(٢) باقر الصدر، الفتاوى الواضحة، ص ١٧. نقلاً عن: كمال الحيدري، «مركزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد باقر الصدر»، ص ٢٢٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦١.

(٤) انظر: كاظم الحائري، مباحث الأصول، ج ١، ص ١٩٤. نقلاً عن: المرجع السابق، ص ٣٠٥.

رابعاً: التجديد في بحث المسائل الأصولية

تناول باقر الصدر بعض المسائل الأصولية، بمنهج جديد مغاير لما عليه الحال عند الشيعة الإمامية. ومن أمثلة ذلك: محاولته إثبات حجية الإجماع على أساس حساب الاحتمالات؛ حيث ذهب إلى أن الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة. فإذا أفتى فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي. وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً. وبقدر احتمال الإصابة تشكل قرينة احتمالية لصالح إثبات الدليل الشرعي، وبتراكم الفتاوى تتجمع القرائن الاحتمالية، لإثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحول بالتالي إلى يقين لتضاؤل احتمال الخلاف. فهنا وإن كان احتمال الخطأ في فتوى كل فقيه وارداً، إلا أنه بملاحظة مجموع الفقهاء المجمعين، وإجراء حساب الاحتمالات فيها عن طريق ضرب احتمالات الخطأ بعضها ببعض، نصل إلى القطع أو الاطمئنان على أقل تقدير، بعدم خطئها جميعاً وهو حجة على كل حال^(١).

أما الشيعة الإمامية، فقد اختلفوا في حجية الإجماع على مسالك متعددة:

أولها: حكم العقل بلزوم تدخل الشارع لمنع الاجتماع على خطأ، استناداً إلى قاعدة اللطف.

الثاني: قيام دليل شرعي على حجية الإجماع، ولزوم التعبد بمفاده. وبناء على هذا المسلك فإن حجية الإجماع من باب الأمارات المنطقية التي قد تخالف الواقع.

الثالث: إخبار المعصوم وشهادته بأن الإجماع لا يخالف الواقع. فيكون الإجماع كاشفاً عن الحكم الواقعي.

الرابع: إثبات حجية الإجماع بلحاظ مدركات العقل النظري؛ حيث إن الأصوليين قسموا الملازمة إلى ثلاثة أقسام، ثم بحثوا عن تحقق أي واحد منها بين الإجماع والدليل الشرعي، وهي الملازمة العقلية، والعادية، والاتفاقية. ومثلوا للأولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه، والثانية: بين اتفاق المرءوسين على شيء ورأي رئيسهم، والثالثة: بين الخبر المستفيض وصدقه^(٢).

(١) انظر الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج٤، ص ٣٠٩. نقلاً عن: المرجع السابق، ص ٢٢٥

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٥.

المبحث الثاني: النقد

بغض النظر عن بعض التعميمات التي أطلقها الباحث؛ يلزم أهل السنة، وينتصر لمذهبه بموضوعية أو تحيز. فإننا سنقصر الكلام على بيان نقد دعوته إيجاباً أو سلباً في الجانب التجديدي فقط. وبالتأمل فيما باقر الصدر من أفكار، وما توصل إليه من نتائج، وما عرضه من بدائل. يمكن القول أن ما قدمه صادر عن عقلية أصولية واعية، فقهت فكرة التجديد، وما تتطلبه تلك العملية من مرتكزات تنطلق منها، ومن آليات تتحقق بها. وتظهر فائدة الدعوة التجديدية عند باقر الصدر فيما يأتي:

١- أن القراءة التاريخية لأصول الفقه، بقصد رصد حركة تطوره من خلال تفاعله مع المشكلات المنهجية المستجدة التي تعترض العقل الفقهي، ومدى قدرة الأصولي على إيجاد الحلول المناسبة، مسألة مهمة بالنسبة لعملية التجديد؛ وذلك بالنظر إلى الارتباط الوثيق بين نظرية العلم وتطبيقاته. ومن شأن التعاطي مع تاريخ العلم على هذا النحو أن يجعل أصول الفقه نسقاً مفتوحاً، قابلاً للتجدد كلما دعت الحاجة لذلك.

٢- أن التعرف على مصادر استمداد أصول الفقه - عبر مختلف مراحل تطوره - سوف يتيح فهماً أدق لمسائل العلم، كما سيكشف عن العوامل التي أدت إلى تعميق، أو تعديل، أو إضافة بعض الأفكار الأصولية. وتلك عملية لا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار لتحقيق التجديد المنشود.

٣- توليد اتجاه جديد في نظرية المعرفة انطلاقاً من أصول الفقه؛ حيث إن ما قام به باقر الصدر، هو تطوير لآرائه النقدية المتعلقة بمدى حجية البراهين العقلية على نمط التفكير المنطقي الأرسطي. وفي ذلك تأييد لما أشار إليه الباحث من أن قدرة الفكر الأصولي على الإبداع الذاتي، لا تقتصر على مجاله فحسب، بل تمتد لتناول قضايا الفكر الإنساني فيما يتصل منها بأهدافه. ويعد استثمار علم الأصول على النحو الذي قام به الباحث مما نحتاجه كثيراً في تجديد العلوم؛ حيث لا يمكن ذلك إلا بإدراك النموذج المعرفي الذي يمثل أحد الأسس التي يبنى عليها التجديد.

٤- لفت الانتباه إلى أن الكتاب الأصولي الفكري - مهما كانت قيمته العلمية - غير مناسب لأن يكون كتاباً تعليمياً؛ لأن هذا الأخير لا بد فيه من جملة مواصفات تجعله محققاً للغاية من تأليفه. وهو ما حاول الباحث التزامه في «دروس في أصول الفقه». وتتلخص تلك المواصفات في الآتي:

أ- الاستفادة من آخر نتائج البحث الأصولي على مستوى الأفكار، والمصطلحات، والتحقيقات.

ب- تقريب التصنيف الأصولي للمسائل إلى واقع عملية الاستنباط.

ج- الربط بين القواعد الأصولية والتطبيقات الفقهية.

٥- وضع نموذج عملي في توليد المصطلحات. وهو أمر يخدم قضية تجديد أي علم، خاصة أصول الفقه. فإنه يحتاج إلى المصطلحات، وتحديد المفاهيم بإزائها، وكذلك القواعد الكلية التي تحكم مسائله. ولقد أدلى الباحث في هذا الاتجاه بما يعد أسلوباً جديداً ومثالاً عملياً يمكن أن يحتذى به.

ورغم ما تضمنته هذه الدعوة التجديدية من إيجابيات، فإن هناك بعض المؤاخذات يمكن أن ترد عليها، منها: قضية الربط بين الفقه والأصول - على النحو الذي قام به الباحث - في قراءته لتاريخ تطور العلم. فهو وإن كان أمراً شبيهاً بما دعت إليه المدرسة الحنفية، إلا أنهما يختلفان في المنطلق؛ حيث إن باقر الصدر يرى أن الفقه نفسه يتجدد ويتطور تبعاً للواقع، وكأن الفقه علم ينتج من جدلية النص والواقع. كما أنه يجعل الأصول علماً مرتبطاً بالفقه، فتكون مهمة الأصولي - حينئذٍ - السعي إلى استخلاص الأصول الكامنة خلف فتوى الفقيه، إضافة إلى حل المشكلات المنهجية المثارة من قبل هذا الأخير. مما سيؤدي إلى ربط أصول الفقه بالواقع المتجدد والمتغير عن طريق الفقه.

والحقيقة أن هذه الدعوة، قد تخفي وراءها نوع اضطراب لدى الفقيه والأصولي على حدٍ سواء؛ حيث سيلجأ الأصولي إلى تغيير القواعد والأسس التي بنى عليها علمه، ويبعد تعديلها إذا لم تصمد للواقع المتغير، مما يجعل العلم تابعاً للواقع. وهو

الأمر الذي قد يجز - من حيث لا ندري - إلى القول بالنسبية المطلقة، أو يؤدي إلى تحكم الواقع في الأحكام، ويقدر فيما أجمع عليه المسلمون من أن الحكم لله وليس للبشر ولا للواقع. ويكون الفرق غاية في الدقة بين مراعاة المصلحة، وبين التأثير بتيارات الواقع المريب.

الفصل الرابع: مقترح التجديد في أصول الفقه

المبحث الأول: التجديد هدفاً ووسيلة

بقصد توضيح رؤية الباحثة حول قضية التجديد في أصول الفقه، وإزالة ما أحاط بهذه الدعوة من شبهات. يبدو من الأهمية بمكان تحديد الهدف الذي تنشده عملية التجديد، وكذا عرض الوسيلة التي بها يتحقق. وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: هدف التجديد

إن الهدف الأساس الذي تنشده الدعوة إلى تجديد أصول الفقه، هو إخراج العلم من أزمته الراهنة التي رصدت مظاهرها في الباب الأول. وذلك بتفعيل أصول الفقه كأداة منهجية قادرة على مواجهة المحدثات. وخدمة لهذه الغاية، تسعى عملية التجديد إلى تحقيق جملة من الأمور الإجرائية التي يمكن تلخيصها في الآتي:

أولاً: تيسير أصول الفقه

تسعى عملية التجديد إلى تيسير علم الأصول للدارسين؛ رجاء تفهمهم بصورة أكثر وضوحاً وعمقاً، مما يمكنهم من الاختيار المناسب للمذاهب المعروضة عليهم، وذلك بعد التعرف على الأدلة، وجهة الدلالة، وكيفية إدارة النقاش، والمناظرة الفكرية بين المذاهب المختلفة.

ثانياً: تكوين الملكة الأصولية

تروم عملية التجديد تكوين الملكة الأصولية التي تستطيع تخريج الفروع على الأصول، وبناء العقلية الأصولية القادرة على فهم التراث، وفهم الواقع، وكيفية الوصل بينهما بإيقاع المطلق على النسبي.

ثالثاً: تطوير أصول الفقه

تتغيا عملية التجديد تطوير علم الأصول بحيث يضم إليه أداة مدركة للواقع؛ تستفيد من خبرة العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهذا يستلزم بناء علوم اجتماعية وإنسانية تنبثق من نظام معرفي إسلامي، ثم يستفاد من نتائج هذه العلوم، بعد تحويلها إلى قواعد ومبادئ لخدمة أصول الفقه في ثوبه الجديد.

رابعاً: إثراء المعرفة الإنسانية

تسمى عملية التجديد إلى إثراء المعرفة الإنسانية بواسطة عرض أصول الفقه - كمنهج للتفكير، والإدراك، والعمل - على العقل البشري وأصحاب المعارف المختلفة. وكذا محاولة نقل هيكله ذلك العلم في ثوبه الجديد إلى العلوم الأخرى، خاصة علم الإنسان والاجتماع البشري.

المطلب الثاني: وسيلة التجديد

يرتبط تحقيق الهدف الذي تطمح إليه الدعوة إلى تجديد أصول الفقه، بضرورة إيجاد الوسائل الآتية:

أولاً: الكتاب الجامعي

تمثل هذه الوسيلة اللبنة الأولى في تكوين العقلية العلمية التي يفترض أن تضطلع بها الجامعات؛ حيث يتصل الطالب بالمصدر، ويدرك الأدوات البحثية، ويتعلم شروط الباحث، والعلوم الخادمة لتخصصه، وكيفية الربط بين العلوم المختلفة. ومن ثم فليس من المبالغة القول بأن الكتاب الجامعي يحتاج إلى ما يطلق عليه في عالم الفكر: «صناعة ثقيلة»؛ لأنه نتاج عملية طويلة، تستقر فيها النماذج المعرفية السائدة، والمناهج البحثية المعتمدة، والمدارس الفكرية المختلفة، ثم يأتي الكتاب الجامعي تنويجاً لكل ذلك. من هنا، يمكن جعل هذه الوسيلة الخطوة الأولى في طريق تجديد أصول الفقه.

ثانياً: التدريس

يعد التدريس أحد الأركان الأساسية التي تقوم عليها العملية التعليمية، والمتمثلة في: الأستاذ، والطالب، والكتاب، والمنهج. إضافة إلى الجو العلمي الذي يشتمل على طريقة التدريس، ومكانه، وأدواته، والامتحان بأنواعه المختلفة. ولا يتم التعليم إلا بتوافر جميع العناصر المذكورة، حتى لو حصلنا ثقافة عامة نتيجة الاتصال بالكتاب الجامعي. وعلى هذا يقع التدريس في مكان جليل من العملية التعليمية، مما يجعل الاهتمام به أمراً مؤكداً في طريق تجديد أصول الفقه، وتهيئة الطلاب لقبوله، وإحداث التراكم المعرفي الضروري لكل تجديد.

ثالثاً: التدريب

وهو وسيلة مهمة لإحداث المملكات باعتبارها كيفية راسخة في النفس. وتحقيق ذلك يكون بكثرة الأمثلة، والتمارين على الإلحاق والتخريج، واستعمال الأصول في المستجدات، والتعرف على كيفية إدراك الواقع بعوامله المختلفة وتنزيل الحكم عليها. ومما يحسن التنبيه إليه، أن هناك فرقاً بين الأمثلة التي تذكر للإيضاح أو لمزيد فهم، والتطبيقات التي لا بد منها لانتقال العلم من الجانب النظري إلى التفاعل مع الواقع. وهو الأمر الذي افتقده علم الأصول، وكذا جانب الاجتهاد الفقهي؛ حيث عُزِلَ عن الواقع المعيش. وقد ظن المحدثون بخلطهم بين الأمثلة والتطبيقات، أن مجرد ذكر فروع متكاثرة في مادة أصول الفقه سوف يحل المشكلة. والأمر ليس كذلك؛ لغياب جانب التفاعل العملي الذي يمكن أن يطلق عليه بحق التطبيقات في القضية المطروحة.

ولعل فيما وصف بأنه فقه افتراضي، وعده بعضهم من قبيل الترف الفكري، هو أقرب ما يكون إلى أمثلة وضعها الفقهاء من أجل تدريب المتعلم على كيفية الاستنباط، وترسيخ الملكة الفقهية لديه. وأرى أن هذا الجانب يمكن أن يخدم، بإضافة مادة جديدة إلى المقرر الدراسي، تعنى بالتدريب على استنباط الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع. وذلك من خلال نماذج تطبيقية لاجتهادات الفقهاء، وكذا الأحكام الصادرة عن المجامع الفقهية.

رابعاً: التربية

تأتي أهمية هذه الوسيلة من حيث كونها المسؤولة عن إحداث القيم وترسيخها في النفس. وهذا جزء لا يتجزأ من عملية بناء التجديد، كما أن له علاقة وطيدة بكل من التدريس والتدريب.

خامساً: توليد العلوم الخادمة

يتطلب تجديد أصول الفقه إنشاء علوم تساعد على تطويره وتوسيع دائرة الاستفادة منه؛ لأن العلوم المولدة ستشكل الخلفية الفكرية لأصول الفقه، كما أنها ستمثل امتداداً طبيعياً للعلم يقيه من جمود قد يعتريه بعد فترة وجيزة من مجهود تجديد بنائه. ولقد كانت عملية توليد العلوم إحدى سمات الحياة الفكرية لدى المسلمين الأوائل، وامتدت

حتى القرن (٧هـ)؛ حيث أنشأ عضد الدين الإيجي علماً جديداً هو: «علم الوضع» استله من اللغة، والنحو، وأصول الفقه، والمنطق، تناول فيه قضية المصطلح التي تعد من أهم القضايا العلمية التي تحتاجها عملية التجديد؛ لكونها ضابطاً علمياً للحفاظ على لغة العلم والتفاهم بين الجماعة العلمية، بما يضمن نقل العلم للأجيال اللاحقة، وتطويره - كلما دعت الحاجة - بطريقة مستمرة ومنضبطة في نفس الوقت.

لكن هذا التوليد ما لبث أن خبا مثلما خبت العملية الاجتهادية، وانشغل العلماء بتكرار الموروث، والحفاظ عليه من الضياع. وعلى هذا، فلا بد أن ندرك أن توليد العلوم الخادمة والمتصلة بأصول الفقه، هو أحد الوسائل المهمة لتحقيق التجديد المنشود، فضلاً عن كونه مظهرًا لحياة الفكر من خلال تفاعله مع العصر، ومحاولة الوصل بين الشرع والواقع المحيط. ومن ثم فلا غرابة أن تلتفت المدرسة الإصلاحية في العصر الحديث إلى هذه المسألة؛ حيث ظهر ذلك في دعوة محمد رشيد رضا إلى إحداث علم جديد يدرس السنن الإلهية التي وردت في القرآن الكريم^(١).

(١) انظر: «كرامات الأولياء»، المنار، العدد ٢٦ (السنة الثانية ٣ جمادى الأولى، سنة ١٣١٧هـ/٩

المبحث الثاني: الخطة التنفيذية

إن المتأمل في أصول الفقه، يجده منهجاً بالمعنى العلمي الدقيق؛ حيث تضمن تعريفه لدى مدرسة الرازي: مصادر البحث، وكيفية الاستفادة منها، وشروط الباحث. ومن ثم يمكن وصفه بأنه فلسفة تنبثق عنها إجراءات. والمقصود بالفلسفة هنا: الرؤية الكلية التي تشكل خلفية المنهج وتؤثر فيه، وتجعله منتمياً إلى إطار مرجعي كلي. هذه الرؤية - في الإسلام خاصة - تتمثل في الإجابة عن الأسئلة الكلية الكبرى المتعلقة بالماضي (من أين نحن؟)، والحاضر (ماذا نفعل في حياتنا الدنيا؟)، والمستقبل (ماذا سيكون بعد الموت؟). وهي نفس المشكلات التي اهتم بها الفكر الفلسفي بكل مذاهبه واتجاهاته.

ومن المعلوم لدينا أن موضوع أصول الفقه هو الدليل الإجمالي من حيث إثباته للحكم الشرعي. لذا، فلا بد أن تحافظ عملية التجديد على هذا الموضوع، سواء أكان متعلقها مضمون العلم، أم عرضه وترتيب مباحثه، أم طرق تدريسه. كما ينبغي ألا تحيد عن فائدة أصول الفقه، المتمثلة أساساً في التوصل إلى الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي بطريقة منهجية. وإذا أضيف إلى العلم شيء ينبغي ألا يكر على تلك الفائدة بالبطلان وألا يخرج العلم عن موضوعه؛ لأن ذلك يفضي إلى الخلط بين العلوم. وهو أمر يجب أن يوضع في الحسبان عند من يحاول الاستفادة من أصول الفقه كمنهج لحل مشكلاتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

و بناء على ما تقدم، تتكون الخطة التنفيذية لتجديد أصول الفقه من المعطيات الآتية:

أ- مراعاة الأسس والضوابط الواردة في الباب الأول.

ب- مراعاة المقترحات المتبناة في البابين: الثاني والثالث.

ج- رؤية الباحثة.

وفيما يلي عرض لكيفية تجديد أصول الفقه من حيث شكله ومضمونه.

المطلب الأول: تجديد أصول الفقه شكلاً

يحتاج تجديد أصول الفقه من حيث الشكل إلى عدة عمليات، يمكن تلخيصها في الآتي:

أولاً: حذف المسائل العارية

إن من جملة ما يتحقق به تجديد أصول الفقه من حيث الشكل؛ حذف المسائل المنطقية، والكلامية، واللغوية التي حشرت في عرض المادة الأصولية؛ لأنها عارية مردودة لتلك العلوم، وإنما ذكرت استطراداً، أو تمهيداً لاختيار رأي، أو إجابة عن سؤال ممتد يخرج بنا من مجال أصول الفقه إلى علم آخر.

ثانياً: الإكثار من الأمثلة الإيضاحية

وأعني به تطعيم المسائل الأصولية بالأمثلة الإيضاحية على وجه تستقر معه المسألة في ذهن طالب العلم، وزيادة الأمثلة بطريقة ترشد إلى المشترك بين الصور المذكورة، وتبين الجوامع المؤثرة، والفوارق غير المؤثرة في هذا الشأن. كما يمكن إضافة المناقشات حول ما توهمه بعضهم - غفلة عن فارق مؤثر - أنه يصلح لأن يكون مثلاً للمسألة محل البحث. وتعد كتب: الأشباه والنظائر، وتخريج الفروع على الأصول، والفروق، معيناً خصباً لإمداد أصول الفقه بالأمثلة التطبيقية التي ستزيده وضوحاً. إضافة إلى أنها ستفيد القارئ دربة على إنشاء ملكة الفهم، والقدرة على التمييز والاستنباط.

ومما يحسن الاهتمام به في هذا المجال، الكشف عن الاستقراء الذي ثبتت به بعض القواعد الأصولية؛ حيث إن المجتهدين - عبر العصور - كانوا يسجلون النتائج المتوصل إليها دون ذكر تفاصيل الاستقراء الذي قاموا به؛ إذ لم يكن من طبيعة التأليف عندهم تسجيل الجزئيات على سبيل التفصيل، وذكر الخطوات الذهنية التي يقوم بها المجتهد في إنشاء القاعدة الأصولية. وأرى أن تسجيل الاستقراء المشار إليه ينتج ما يشبه الموسوعات التي ستساعد على ضرب المثال التطبيقي المتكاثر لطلبة العلم.

ثالثاً: تقرير التعريفات الأصولية

إن من الأهمية بمكان عرض المسائل بتقرير التعريفات بدقة؛ لأنها تجمع أحكام العلم حتى قيل فيها: «التعريفات العلمية أحكام شرعية». كما أنها تدخل حقائق مسائله، وتخرج ما يلتبس منها، وتبين الواقع المراد نقله إلى ذهن السامع. ولا بد من

شرح التعريف بطريقة تجعله معياراً للفهم، وتنقل صورته الصحيحة للمتعلم، وتخرج محترزاته. إضافة إلى بيان اختلاف العلماء أو اتفاقهم في التعريف؛ لأن كل مدرسة قد راعت فيما وضعت من تعريفات رأيها في الشيء المعروف.

ويمكن هنا، القيام برصد التطور الدلالي للتعريف إذا كان المقصود واحداً، والزيادة في التعريف أو تغييره ناتجاً عن تجويده، وتقليل الاعتراضات عليه، ثم ذكر دليل كل فريق ومناقشته، واختيار الرأي الراجح. كل ذلك وفق صياغة دقيقة واضحة تبعد عن التركيب المعقد وغموض العبارة، مما سيساعد على الفهم والمناقشة أثناء الدرس، ويوقف على حقيقة الاختلاف، ويربي ملكة الاختيار عن فهم عميق.

رابعاً: التدرج في عرض المادة الأصولية

أعني به عرض المادة الأصولية بطريقة متدرجة على المراحل التعليمية، وذلك على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: يتم فيها عرض المسألة بمفهومها وأمثلتها الإيضاحية، والاقتصار على ذكر الراجح فقط.

المرحلة الثانية: تعرض المسألة مع ذكر المذاهب فيها، ودليل كل مذهب. إضافة إلى مناقشة وبيان الرأي الراجح الذي ذكر في المرحلة الأولى.

المرحلة الثالثة: يتم فيها تدريس الكتب القديمة - كما هي - من أجل التخيير بين المذاهب الأصولية، التي تم استيعابها في المرحلتين السابقتين.

خامساً: إعداد المداخل والملحقات

إن من المفيد إعداد مدخل لأصول الفقه، يكون بمثابة المقدمة التي تتكلم عن العلم. ويشتمل هذا المدخل على تاريخ أصول الفقه، وخلاصات العلوم الخادمة له، وكيفية استمداده من العلوم الأخرى، والمقدمات المنطقية، ومباحث الحكم. كل ذلك بصورة مستقلة عن الكتاب الأساس في أصول الفقه؛ حتى يخلص العلم كمنهج يمثل أسس الفهم والاستنباط. كما يمكن إضافة قائمة تشتمل على التعريفات، والقواعد الأصولية، والاصطلاحات ذات الصلة.

سادساً: التنظير الأصولي

وأعني به إعادة عرض أصول الفقه في شكل نظريات كلية، يتم من خلالها ترتيب المادة الأصولية بناء على مراحل تفكير المجتهد؛ حيث تسكن مسائل أصول الفقه الموروث - وفق هذه الرؤية - في ذلك الهيكل الجديد. مما سيترتب عليه فوائد جمة:

- ١- تقريب أصول الفقه إلى واقع العملية الاجتهادية.
- ٢- إبراز قواعد العلم وزيادتها وضوحاً وعمقاً؛ ببيان منشئها ومجالات تطبيقها.
- ٣- التعرف على العلوم التي تحكم النظريات الأصولية، مما يمكن من التمييز بين المسائل الأساسية التي تقوم عليها عملية الاستنباط، والمسائل الموجهة لتلك العملية.
- ٤- فتح آفاق الدراسات المقارنة بين المذاهب الأصولية، والترجيح بين الآراء؛ بغية التوصل إلى منهج جامع لا يكرس التقليد المذهبي.
- ٥- إثراء حركة التأليف الأصولي، والحد من انتشار النسخ شبه المكررة في الكتابات الأصولية المعاصرة.

المطلب الثاني: تجديد أصول الفقه مضموناً

إن تجديد أصول الفقه من حيث المضمون، يتطلب عدة عمليات تتلخص في الآتي:

أولاً: إضافة أداة لإدراك الواقع وكيفية إيقاع النص عليه

يحتاج أصول الفقه الموروث إلى إضافة آلية لإدراك الواقع، وبيان كيفية تنزيل النص عليه؛ حيث إن الأصوليين لم يتوسعوا في تناول هذا الموضوع - فيما وصل إلينا من كتبهم - بل أجملوا الكلام عنه في معرض ذكرهم لشروط المفتي، وكذا في تناولهم لجهات التغير، وهي: الأحكام، والصفات، والأسباب، والشروط، والموانع، والحال، والزمان، والمكان، والأحوال، ومطلق الوجود. ويبدو أن ذلك كان متروكاً للملكة العملية التي يكتسبها الناس - عادة - بعضهم من بعض.

ونظرًا لاختلاف صورة الواقع الذي عاشه المجتهدون الأوائل عن واقعنا المعاصر؛ نتيجة التغيرات الهائلة التي أحدثتها ثورة الاتصالات، والمواصلات، والتقنيات الحديثة... وما تولد عن ذلك كله من علاقات معقدة، فقد أصبح من الضروري أن يضع الأصولي المعاصر ضوابط لإدراك الواقع، ويبين آليات التعامل مع متغيراته، ويتناولها بالتحليل والدراسة، ويلحق هذه المسائل بمباحث أصول الفقه.

إن دراسة الواقع بعوالمه المختلفة (الأشياء - الأشخاص - الأحداث - الأفكار - النظم...) وفق مناهج تتفق وطبيعتها أمر لا بد منه؛ لأن ذلك من تمام الفقه. فعالم الأشياء - مثلاً - يتطلب التعامل معه منهجاً مردّه إلى العلم التجريبي الذي حقق إنجازات مبهرة - عند المسلمين وغيرهم - في تسخير الكون والاستفادة منه في الارتقاء بالإنسانية نحو حياة أفضل.

ووفقاً للرؤية الإسلامية يجب أن يتخذ العلم التجريبي في ظل الضوابط الآتية:

١- أن تلتزم التطبيقات العلمية بالأخلاق والأوامر والنواهي الربانية، التي تريد للإنسان حياة كريمة قوية تؤدي إلى تعمير الكون لا تدميره.

٢- تبني منهج التفريق بين الواقع ونفس الأمر في معاملة عالم الأشياء؛ لأن الشرع قد أناط الأحكام بالواقع لا بنفس الأمر. ومن شأن اعتماد هذا المنهج إنهاء الفصام بين الدين والعلم.

٣- التخلص من عقلية الخرافة، وهي التي لا تتبع منهجاً واضحاً - في التعامل مع حقائق الحس أو العقل أو الشرع - يعتمد مصادر المعرفة، ويفرق بين المجالات المختلفة، ويقيم الدليل المناسب لإثبات القضية محل البحث.

وفي عالم الأشخاص شاع التعامل مع الشخصية المعنوية التي عرفها المسلمون الأوائل في صورة بيت المال والوقف. وهي قضية يجب أن نهتم بدراستها بمنهج يختلف عما ورد في الفقه الإسلامي عن الشخصية الطبيعية؛ لأن سحب جميع أحكام هذه الأخيرة على الأولى لم يعد أمراً مناسباً لواقعنا المعاصر. أما عالم الأحداث الذي يعد أكثر العوالم تسارعاً وتداخلاً؛ إذ يتكون في حقيقته من مجموع الأشياء والأشخاص والوقائع والعلاقات البينية؛ فإن فهمه يحتاج لمنهج تحليل المضمون وكيفية استعماله.

هذا، مع الأخذ بعين الاعتبار أن العوالم المكونة للواقع ليست ثابتة، كما أنها غاية في التركيب والتداخل. ومن ثم فلا بد من تفهمها في تغيرها الدائم والمستمر، وكذا إدراك علاقاتها البينية؛ لأن ذلك جزء أساس في عملية إدراك الواقع بشكل واضح ودقيق.

ولما كانت العلوم الاجتماعية والإنسانية التي انبثقت من نموذج معرفي غربي، قد استأثرت بوصف الواقع المعيش، ووضع مناهج التعامل معه، فإن من الواجب بناء علوم اجتماعية وإنسانية انطلاقاً من نموذج معرفي إسلامي، لتصبح أداة لدى الأصولي لفهم الواقع الذي سينزل عليه الحكم الشرعي. وهنا تظهر أهمية صياغة النموذج المعرفي الذي يكون عقل المسلم بناء على عقيدته، ورؤيته الكلية للإنسان والحياة والكون. ويمثل الإطار المرجعي الذي ينبغي أن يكون منطلقاً للتقويم، ومعياراً لقبول أفكار البشر وتوجهاتهم.

إن صياغة هذا النموذج، سوف تسمح بتفعيله وجعله أساساً للحياة؛ حين تكشف عن أسس تفكير المسلم، ومميزات عقله ووجدانه، وكيف أثر ذلك في الآداب والفنون والحياة من حوله، وكيف يستطيع أن يؤثر - مرة أخرى - فيخرج المسلم المعاصر من حزنه، ليمارس عمارة الأرض مع الآخرين، ويمنحهم ما يفكرون إليه. وسأكتفي هنا بالإشارة إلى أحد المكونات الأساسية للنموذج المعرفي الإسلامي، ويتمثل في جانب السنن الإلهية التي تكلم عنها القرآن بما يفيد أنها البيئة الخارجية للنشاط البشري التي تتحكم في المسلم عند نشاطه، واختياراته، ووضع برامج وأهدافه، حتى إذا ما غابت هذه الإدراكات عن ذهن المسلم، فإنه يفقد المعيار القويم للقرار السليم^(١). ونظراً للارتباط الوثيق بين التكليف بالأحكام الشرعية والسنن الإلهية، ولأن تطبيق هذه الأحكام من خلال فهم السنن والتفاعل معها، هو الضامن لتحقيق هدفها والوصول إلى مقاصدها، فإن من الأهمية بمكان دراسة السنن الإلهية وإفرادها بعلم مستقل، يكسب الإنسانية نظرة جديدة لمجموعة العلوم الاجتماعية والإنسانية.

(١) انظر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الموسوعة القرآنية المتخصصة، ط١ (القاهرة. مطابع الأهرام التجارية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ص ٨١٤ - ٨١٥، سيف عبد الفتاح، مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، ج ٢، ص ١٨٧ - ١٩٢.

إضافة إلى ما تقدم ذكره بشأن إضافة أداة لإدراك الواقع، فإنه ينبغي الاهتمام - أيضاً - ببيان كيفية تنزيل النص على الواقع. وهو ما سيمثل تأسيساً جديداً، يجب أن ينشأ وينمو بكثرة الدرس والمناقشة كشأن العلوم الجديدة. ولعل فيما كتب حول فقه الضرورة، وفقه الأولويات، وفقه الأقليات يعد مثلاً له.

ثانياً: إبراز مفهوم الأمة والجماعة في أداة الاستنباط

إن من الأهمية بمكان إبراز مفهوم الأمة والجماعة في أداة الاستنباط؛ وذلك لأن الفقه الموروث متعلق - في صورته المدرسية - بلغة الأفراد. أما فقه الأمة فقد كتب فيه على مستويات كثيرة، مثل: الأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية، والعلاقات الدولية في السير. ومن شأن التركيز على مفهوم الأمة والتوسع في بيانه، ترتيب الأولويات، وضبط منهج التعامل مع الحياة الدنيا، وتحديد العلاقة مع الآخرين، ووضع برنامج عملي لعمارة الأرض.

ثالثاً: الاهتمام بمجموعة من المحددات

تتلخص أهم المحددات التي ينبغي التركيز عليها فيما يأتي:

- ١- تفعيل بعض المباحث الأصولية كالإجماع والاجتهاد؛ وذلك بتحويلها إلى مؤسسات.
- ٢- إبراز الجانب المقاصدي عند الكلام عنه في محله بعلم الأصول، مع اقتراح استقلال علم المقاصد - مثلاً استقلت الفرائض عن الفقه - والتركيز على تفعيله. ثم أخذ نتائج العلم الجديد لإمداد أصول الفقه.
- ٣- استثمار علوم الألسنيات الحديثة، بعد نقل مضامين المسائل المحتاج إليها إلى اللغة العربية؛ بشرط أن تكون وسيلة مفيدة لفهم أعمق للنصوص المقدسة.

الخاتمة

لقد رامت هذه الدراسة تحقيق الأهداف الآتية:

أولاً: بيان مدى حاجة أصول الفقه إلى التجديد؛ وذلك من خلال تقويم شامل لواقع العلم الموروث؛ بحيث يبرز مواطن قوته، ويكشف عن مكامن القصور التي اعترته على مستوى المؤلفات الأصولية، وواقع العملية التعليمية. وكذا محاولة التعرف على الأسباب التي أدت إلى أزمة أصول الفقه.

ثانياً: تكوين رؤية علمية واضحة حول واقع الدعوة إلى التجديد في علم الأصول؛ وذلك بعرض موقف العلماء من هذه القضية، وبيان مبررات المتحفظين من التجديد، ودوافع الدعاة إليه. إضافة إلى وضع أسس وضوابط تعتمد كمعيار يحتكم إليه في تقويم المحاولات التجديدية.

ثالثاً: الكشف عن مدى إسهام الدعاوى التجديدية في تحقيق مرادها؛ وذلك من خلال تحليل مضمونها، وإبراز فوائدها ومآلاتها، ومدى الاستفادة منها في إحداث التجديد المنشود.

رابعاً: وضع مقترح لتجديد أصول الفقه، يقوم على تحديد الهدف من التجديد، وبيان وسيلته، ورسم خطته التنفيذية التي تمكن من بناء العقلية الأصولية، القادرة على الجمع بين التراث، وإدراك الواقع، وكيفية الوصل بينهما.

وتتلخص أهم النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة فيما يلي:

١- أن علم أصول الفقه يمثل ثروة منهجية قيمة، مكنت العقل المسلم من حل إشكالية تناهي النصوص، وتوالي الوقائع. كما أن له إسهاماً متميزاً في إرساء أسس الحضارة الإنسانية.

٢- أن أصول الفقه الموروث بحاجة إلى تجديده؛ فقد كشف تقويم واقع التأليف الأصولي ومنهجية تدريس العلم عن جملة من الإشكاليات، التي حالت دون الاستفادة من العلم باعتباره أداة للاجتهد. وتتلخص أهم إشكالات التأليف الأصولي فيما يأتي:

أ- غياب الجانب الإجرائي من النسق الأصولي.

ب- الاستطراد في عرض مسائل علوم الاستمداد.

ج- عرض المسائل بصورتها الخلافية.

د- ضمور البعد المقاصدي في النسق الأصولي.

هـ- الفصل بين النظري والتطبيقي.

و- البعد عن الواقع.

ز- توقف نمو العلم.

أما إشكالات واقع التدريس، فهي:

أ- الافتقار إلى الكتاب الأصولي النموذجي.

ب- اختزال منهجية التعامل مع كتب التراث الأصولي.

ج- غياب التدريب عن العملية التعليمية.

د- عدم الالتزام بأهداف العلم.

هـ- غياب التخطيط العلمي لإعداد المجتهد.

٣- أن بعض أسباب أزمة أصول الفقه ذو علاقة مباشرة بالمناخ العلمي الذي

أحاط بأصول الفقه؛ كسيطرة روح التقليد، وانعدام الجهود الجماعية لتجديد

العلم، وشيوع عقلية الوهن. أما بعضها الآخر، فيعود إلى انحسار المجال

العملي للفقيه؛ نتيجة الفصام الذي حدث بين السلطة السياسية والعلماء،

وكذا استبعاد تطبيق الشريعة من واقع المجتمعات الإسلامية.

٤- أن تجديد أصول الفقه مسألة مشروعة، وليس هناك ما يدعو إلى الارتياح

أو التوجس منه؛ طالما تم وفق أسس وضوابط علمية محددة.

٥- أن المحاولات التجديدية أخذت صوراً متنوعة، هي:

- أ- إعادة عرض المادة الأصولية القديمة وفق المنهجية الحديثة في التأليف.
- ب- إعادة قراءة التراث الأصولي من منظور الفلسفات الغربية ومناهجها.
- ج- إعادة النظر في مسائل العلم عن طريق الإتيان بأقوال تجديدية، واقتراح رؤية تمكن من تفعيل بعض المباحث الأصولية.
- د- وضع معالم لمنهج تطبيق الأحكام الشرعية.
- هـ- تطوير البحث الأصولي وتوليد العلوم.
- و- إعادة بناء هيكل العلم الموروث، بكيفية تؤهل المجتهد المعاصر لمواجهة المحدثات بأداة معرفية قادرة على إدراك النص من خلال مقاصد الشريعة، وتنزيل الحكم على الواقع المتغير.
- ز- الإبداع الفكري المتجدد الذي يؤمن للعلم - في مراحل تطوره المختلفة - الأدوات المنهجية اللازمة للوفاء بمتطلبات الواقع المتغير، وهو ما عليه الشيعة الإمامية (محمد باقر الصدر نموذجاً).
- ٦- أن الدعوة إلى التجديد في أصول الفقه - في مجملها - لا تزال تقتصر إلى الدراسات التقويمية للتراث الأصولي، ووضع الآليات المنضجة لعملية التجديد الشامل الذي تتطلبه حركة الاجتهاد المعاصر.
- ٧- فشل جميع القراءات المعاصرة لأصول الفقه من منظور الفلسفات الغربية ومناهجها في إعادة بناء العلم. الأمر الذي يجعل من محاولات التجديد، هدماً وتبيداً للتراث الأصولي.
- ٨- تهافت جميع الدعاوى إلى اعتماد أصول جديدة لتطبيق الشريعة في واقع المجتمعات الإسلامية؛ مما يجعل محاولات التجديد سعيًا للخروج من دائرة التكليف، وسبيلاً للوقوع في التجديف.

وأما التوصيات، فتتمثل في الآتي:

١- العناية بالكتاب الجامعي في أصول الفقه؛ وذلك باعتباره اللبنة الأولى في تكوين العقلية العلمية التي يفترض أن تضطلع بها الجامعات؛ حيث يتصل الطالب بالمصدر، ويدرك الأدوات البحثية، ويتعلم شروط الباحث، والعلوم الخادمة لتخصصه، وكيفية الربط بين العلوم المختلفة التي يتلقاها.

٢- الاهتمام بالتدريب باعتباره وسيلة لإحداث الملكات وترسيخها. ويمكن أن يخدم هذا الجانب بإضافة مادة جديدة إلى المقرر الدراسي، تعنى بالتدريب على استنباط الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع؛ وذلك من خلال إعداد نماذج تطبيقية لاجتهادات الفقهاء، وكذا الأحكام الصادرة عن المجمع الفقهي.

٣- الالتفات إلى توليد العلوم الخادمة التي ستساعد على تطوير أصول الفقه، وتوسيع دائرة الاستفادة منه؛ لأن العلوم المولدة ستشكل الخلفية الفكرية لأصول الفقه، كما أنها ستمثل امتداداً طبيعياً للعلم يقيه من جمود قد يعتريه بعد فترة وجيزة من مجهود بنائه.

٤- العمل على إبراز الجانب المقاصدي عند الكلام عنه في محله ضمن الهيكل العام لأصول الفقه، مع اقتراح استقلال علم الأصول والاهتمام بتوسيع مجالات تطبيقه، ثم أخذ نتائج العلم الجديد لإمداد أصول الفقه.

٥- تفعيل بعض المباحث الأصولية كالإجماع والاجتهاد؛ وذلك بتحويلها إلى مؤسسات.

٦- تلخيص علم الأصول في صورة تسمح بما يلي:

أ- التعبير عن المنهجية الإسلامية.

ب- المشاركة في بناء النموذج المعرفي.

ج- الاستفادة منه كمنهج في تنمية العلوم الاجتماعية والإنسانية.

الخاتمة

هذا أهم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج، وما قدمت من توصيات، نأمل أن تكون إضافة متميزة في بيان حقيقة التجديد في أصول الفقه، ووضع أسس وضوابط ممارسة هذه العملية، واستشراف آفاق تنفيذها. ولئن كان في عملي ما يمكن نسبته إلى الجدة أو الصواب، فذلك من توفيق الله ﷻ الذي بنعمته تتم الصالحات. ولئن كان في عملي ما يمكن نسبته إلى الخطأ، فعسى أن يغفره لي ما بذلت من جهد وما لقيت من نصب. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والسالكين مسلكه إلى يوم الدين.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر والمراجع باللغة العربية :

(أ)

- ١- الأصبهاني: أبو الثناء شمس الدين (ت: ٧٤٩هـ). بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه). تحقيق علي جمعة محمد. ط١. القاهرة: دار السلام. ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
- ٢- ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي (ت: ٢٣٥هـ). المصنف في الأحاديث والآثار. تحقيق: عامر العامري الأعظمي. الهند: الدار السلفية. د. ت.
- ٣- ابن بدران: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى الدومي الدمشقي (ت: ١٣٤٦هـ). نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر. ط٢. الرياض: مكتبة المعارف. ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ٤- ابن حنبل: أحمد بن محمد الشيباني (ت: ٢٤١هـ). مسند الإمام أحمد، أو «المسند». ط٢. بيروت: المكتب الإسلامي. ١٩٧٨م.
- ٥- ابن خلدون: عبد الرحمن بن أحمد (ت: ٧٥٦هـ). المقدمة. تحقيق: درويش الجويدي. ط١. بيروت: المكتبة العصرية. ١٩٩٨م.
- ٦- ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد الحفيد الفيلسوف (ت: ٥٩٥هـ). مختصر المستصفي (الضروري في أصول الفقه). تحقيق: جمال الدين العلوي. ط١. فاس: دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٤م.
- ٧- ابن السبكي: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت: ٧٧١هـ). طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: محمود الطنجاني، وعبد الفتاح الحلو. د. ط. مصر: مطبعة عيسى الحلبي. ١٩٦٤م.
- ٨- ابن الصلاح: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت: ٦٤٢هـ). أدب المفتي والمستفتي. تحقيق: مرفق عبد الله بن عبد القادر. ط١. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

- ٩- ابن عاشور: محمد الطاهر (ت: ١٣٩٣هـ). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. د. ط. تونس: الشركة التونسية للتوزيع. ١٩٧٧م.
- ١٠- مقاصد الشريعة الإسلامية. ط١. تونس: الشركة التونسية للتوزيع. ١٩٨٥م + طبعة قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة. ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- ١١- أليس الصبح بقريب. ط٢. تونس: الشركة التونسية للتوزيع. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- ١٢- ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية الحنبلي (ت: ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط١. بيروت: دار الجيل. ١٩٧٣م.
- ١٣- ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (ت: ٢٧٦هـ). سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي. د. ت.
- ١٤- أمين: حسن أحمد. دليل المسلم الحزين. ط٢. الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية. ١٩٩٠م.
- ١٥- الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم الشافعي (ت: ٧٧٢هـ). نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول تحقيق: شعبان محمد إسماعيل. ط١. بيروت: دار ابن حزم. ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- ٦١- تخريج الفروع على الأصول: تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- ١٧- أبو داود: محمد سليمان. نظرية القياس الأصولي: منهج تجريبي إسلامي، دراسة مقارنة. القاهرة: دار الدعوة: ١٩٨٤م.
- ١٨- أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٦٥هـ). سنن أبي داود. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى ١٩٣٥م.
- ١٩- أبورغيف: عمار. الأسس العقلية: دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم الأصول. ط١. بيروت: دار الثقلين. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

- ٢٠- أبو زهرة: محمد. أصول الفقه. القاهرة: دار الفكر. ١٩٥٨م.
- ٢١- أبو زيد: أحمد. مقدمة الأصول الفكرية للبلاغة والإعجاز. ط١. الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع. ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- ٢٢- أبو زيد: نصر حامد. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. ط٢. القاهرة: مكتبة مدبولي. ١٩٩٥م.
- ٢٣- أبو المجد: أحمد كمال. حوار لا مواجهة. ط٢. بيروت: دار الشروق. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ٢٤- أبو سليمان: عبد الحميد. أزمة العقل المسلم. ط٢. عين مليلة: دار الهدى. ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- ٢٥- أبو سليمان: عبد الوهاب. الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية. ط١. بيروت: دار الشروق. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ٦٢- منهج البحث في الفقه الإسلامي: خصائصه ونقائصه. ط١. مكة المكرمة: المكتبة المكية. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- ٢٧- إقبال: محمد. تجديد الفكر الديني في الإسلام. ترجمة: عباس محمود. ط٢. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة. ١٩٦٨م.

(ب)

- ١- الباجوري: إبراهيم بن محمد (ت: ١٢٧٧هـ). تحفة المريد على جوهره التوحيد. ط١. القاهرة: دار السلام. ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
- ٢- الباحسين: يعقوب بن عبد الوهاب. التخريج عند الفقهاء والأصوليين. الرياض: مكتبة الرشد. ١٤١٤هـ.
- ٣- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ). صحيح البخاري. تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧م.
- ٤- بسطامي: محمد سعيد. مفهوم تجديد الدين. ط١. الكويت: دار الدعوة. ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

- ٥- البصري: أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي (ت: ٤٣٦هـ). المعتمد في أصول الفقه. تحقيق: محمد حميد الله. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٦٤م.
- ٦- البوطي: محمد سعيد رمضان. مباحث الكتاب والسنة. سوريا: مطبعة جامعة دمشق. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- ٧- البيضاوي: عبد الله بن عمر (ت: ٦٨٥هـ). منهاج الوصول إلى علم الأصول. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى. د.ت.
- ٨- البيهقي: أحمد بن الحسين (ت: ٤٥٨هـ). السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م.
- ٩- معرفة السنن والآثار، تحقيق: السيد صقر، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، د.ت.

(ت)

- ١٠- الترابي: حسن بن دفع. تجديد أصول الفقه. ط١. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع. ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- ١١- تجديد الأصول الفقهية للإسلام. محاولة لتنظيم مادة أصول الأحكام الشرعية ودعوة لتطوير فقه أصولي معاصر. بحث غير منشور. ١٠٦ صفحة.
- ١٢- الدين والتجديد. د.ط. تونس: دار الراية. د.ت.
- ١٣- الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة (ت: ٢٧٩هـ). الجامع الصحيح. تحقيق: أحمد شاكر. ط١. القاهرة: مصطفى الحلبي. ١٩٣٥م.

(ج)

- ١- الجابري: محمد عابد. تكوين العقل العربي. ط٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٩٠م.
- ٢- جمعة: علي محمد. آليات الاجتهاد. ط١. القاهرة: دار النهار. ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

المصادر والمراجع

- ٣- المدخل. ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- ٤- المصطلح الأصولي وإشكالية المفاهيم. ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- ٥- الحكم الشرعي عند الأصوليين. ط١. القاهرة: دار الهداية. ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- ٦- قضية تجديد أصول الفقه. ط١. القاهرة: دار الهداية. ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- ٧- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت: ٤٧٨هـ). البرهان في أصول الفقه. تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، ط٣. المنصورة: دار الوفاء. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ٨- الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم). تحقيق: عبد العظيم محمود الديب. ط١. قطر: الشؤون الدينية. ١٤٠٠هـ.

(د)

- ١- الحاكم النيسابوري: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت: ٤٠٥هـ). المستدرک على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- ٢- حاج حمد: محمد أبو القاسم. العالمية الإسلامية الثانية. ط٢. بيروت: دار ابن حزم. ١٩٩٦م.
- ٣- حسب الله: علي. أصول التشريع الإسلامي. القاهرة: دار المعارف. د.ت.
- ٤- الحسن: ابن الهيثم. الشكوك على بطليموس. تحقيق عبد الحميد صبرة، ونبيل الشهابي. ط١. القاهرة: دار الكتاب. ١٩٧١م.
- ٥- حسن: محمد عبد الغني. مهارات التفكير الابتكاري. ط٢. القاهرة: مركز تطوير الأداء والتنمية. ١٩٩٧م.

- ٦- حسن: عبد الحميد. القواعد النحوية: مادتها وطريقتهما. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٥٢م.
- ٧- حسنة: عمر عبيد. تأملات في الواقع الإسلامي. ط١. بيروت: المكتب الإسلامي. ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- ٨- رؤية في التغيير. ط١. بيروت: المكتب الإسلامي. ١٩٩٤م.
- ٩- الحسيني: إسماعيل. نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور. ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- ١٠- حلمي: مصطفى. مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب. ط٢. الإسكندرية: دار الدعوة. ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- ١١- حمد: أحمد. الإجماع بين النظرية والتطبيق. ط١. الكويت: دار القلم. ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م.
- ١٢- حمودة: طاهر سليمان. دراسة المعنى عند الأصوليين. ط١. الإسكندرية: الدار الجامعية. د.ت.
- ١٣- الحناش: محمد. البنيوية في اللسانيات. ط١. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة. ١٤٠١هـ/١٩٨٠م.
- ١٤- حنفي: حسن. التراث والتجديد. ط٣. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٨٧م.
- ٥١- دراسات إسلامية. ط١. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية. د.ت.

(ذ)

- ١- خان: صديق حسن بن علي القنوجي البخاري (ت: ١٣٠٧هـ). الحثي في آداب المفتي ومعه ظفر اللاطي في القضاء القاضي. طبع الهند على مطبعة الحجر. د.ت.
- ٢- الخضري محمد (ت: ١٣٤٥هـ). أصول الفقه. د. ط. بيروت: دار الفكر. ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

المصادر والمراجع

- ٣- تاريخ التشريع الإسلامي. ط٨. القاهرة: دار الفكر. ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م. الجزائر: دار إشريفة. د.ت.
- ٤- الخطابي: محمد. لسانيات النص. مدخل إلى انسجام النص. ط١. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ١٩٩١م.
- ٥- الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي (ت: ٤٦٠هـ). الفقيه والمتفقه. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
- ٦- الخطيب: سليمان. أسس مفهوم الحضارة في الإسلام. ط١. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي. ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- ٧- خلاف: عبد الوهاب. أصول الفقه. ط٢. الجزائر: الزهراء للنشر والتوزيع. ١٩٩٣م + ط٨. القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية. د.ت.
- ٨- الخن: مصطفى سعيد. دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما. ط١. دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع. ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

(د)

- ١- الدارقطني: علي بن عمر بن الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ). سنن الدارقطني. القاهرة: دار المحاسن. ١٩٦٦م.
- ٢- الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت: ٢٥٥هـ). سنن الدارمي. تحقيق: فواز أحمد، وخالد العلمي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م.

(ر)

- ١- الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت: ٦٠٦هـ). مناقب الشافعي. القاهرة: المكتبة العالمية. ١٢٧٩هـ.
- ٢- الروكي: محمد. نظرية التقييد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء. ط١. بيروت: دار ابن حزم. ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

- ٣- الريسوني: أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ٤- الزرقا: مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام. ط٩. دمشق: مطابع ألف باء الأديب. ١٩٦٧م.
- ٥- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت: ٧٩٤هـ). البحر المحيط في أصول الفقه. ط٢. الغردقة: دار الصفوة. ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- ٦- زهير: محمد أبو النور. أصول الفقه. د. ط. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث. د. ت.
- ٧- زكي: حسن عباس. تفجير الطاقات الكامنة في الإنسان. ط١. القاهرة: دار النهار. ١٩٩٩م.
- ٨- زيدان: عبد الكريم. الوجيز في أصول الفقه. ط٢. بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

(س)

- ١- السائس: محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ط١. دمشق: دار الفكر. ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- ٢- سلطان: جمال. تجديد الفكر الإسلامي. ط١. الرياض: دار الوطن. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ٣- الفارة على التراث الإسلامي. ط١. القاهرة: مكتبة السنة. د. ت.
- ٤- السنهوري: عبد الرازق، وأبو ستيت حشمت. أصول القانون. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة. ١٩٥٠م.
- ٥- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ). الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- ٦- الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض.
تحقيق: خليل الميس. ط١. بيروت: دار الكتاب العلمية. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣ +
طبعة القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية. د. ت.
- ٧- المزهر في علوم اللغة وأنواعها. صيدا: المكتبة العصرية. د. ت.
- ٨- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير. القاهرة: دار الكتاب
العربية الكبرى. ١٣٣٠هـ.

(ش)

- ١- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي (ت: ٧٩٠هـ). الاعتصام.
تحقيق: محمد رشيد رضا. د. ط. بيروت: دار المعرفة. د. ت.
- ٢- الموافقات في أصول الشريعة: تحقيق: حسنين مخلوف. ط١. القاهرة دار
الفكر. د. ت + ط٦. تحقيق: عبد الله دراز. القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى. د. ت.
- ٣- الشافعي: محمد بن إدريس (ت: ٢٠٤هـ). الرسالة. تحقيق: أحمد محمود
شاكر. ط٢. القاهرة: دار التراث. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- ٤- مسند الإمام الشافعي. د. ط. بيروت: دار الكتب العلمية. د. ت.
- ٥- شاكر: أحمد محمود. رسالة في الطريق إلى ثقافتنا. ط١. عمان: مؤسسة
الرسالة. ١٩٩٠م.
- ٦- شبير: محمد عثمان. تكوين الملكة الفقهية. ط١. قطر: وزارة الأوقاف والشئون
الإسلامية. ١٤٢٠هـ.
- ٧- شحرور: محمد. الكتاب والقرآن. قراءة معاصرة. ط٢. مصر: دار سينا
للنشر، ودار الأهالي. ١٩٩٢م.
- ٨- شلبي: مصطفى. أصول الفقه الإسلامي. ط٢. بيروت: دار النهضة العربية. ١٩٧٨م.
- ٩- الشنقيطي: محمد الأمين. الإقليد للأسماء والصفات والاجتهاد والتقليد.
ط١. القاهرة: مكتبة ابن تيمية. د. ت.

- ١٠- الشوكاني: محمد بن علي (ت: ١٢٥٠هـ). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق: أبو مصعب البدري. ط١. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

(ص)

- ١- الصدر: محمد باقر (ت: ١٩٨٠م). الأسس المنطقية للاستقراء. ط٢، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ٢- دروس في علم الأصول. ط٢. قم: مجمع الشهيد آية الصدر العلمي. ١٤٠٨هـ.
- ٣- المعالم الجديدة للأصول. ط٣. بيروت: دار التعارف للمطبوعات. ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ٤- الصعيدي: عبد المتعال (ت: ١٩٦٦م) دراسات إسلامية. ط١. القاهرة دار الفكر العربي. د. ت.
- ٥- في ميدان الاجتهاد. ط١. القاهرة: جمعية الثقافة الإسلامية. د. ت.
- ٦- المجددون في الإسلام. د. ط. القاهرة: مكتبة الآداب. ١٩٩٦م.
- ٧- نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف. ط١. طنطا: المطبعة العمومية. ١٩٢٣م.
- ٨- الصغير: عبد المجيد. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة. ط١. بيروت: دار المنتخب. ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

(ط)

- ١- الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الشافعي (ت: ٣٦٠هـ). المعجم الكبير. تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي. الموصل: مكتبة العلوم والحكم. ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.
- ٢- المعجم الأوسط. تحقيق: طارق بن عوض الله. القاهرة: دار الحرمين. ١٤١٥هـ.

٣- الطهطاوي: رفاة رافع (ت: ١٨٧٣م). القول السديد في الاجتهاد والتجديد.
ط١. القاهرة: مطبعة وادي النيل. ١٢٨٤هـ.

٤- تخلص الإبريز في تلخيص باريز. د. ط. القاهرة: مطبعة بولاق. ١٣٦٤هـ.

(٤)

١- عبد البر: محمد زكي. تقنين أصول الفقه. ط١. القاهرة: دار التراث.
١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٢- عبد الرحمن: جلال الدين. غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول. ط٢.
القاهرة: مطبعة الجبلابي. ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٣- عبد الرزاق: ابن الهمام الصنعاني (ت: ٢١١هـ). المصنف. تحقيق: حبيب
الرحمن الأعظمي. بيروت: منشورات المجلس العلمي. د. ت.

٤- عبد الرزاق: مصطفى. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ط٣. القاهرة:
لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٩٦٦م.

٥- عبد الرحمن: طه. تجديد المنهج في تقويم التراث. ط١. الدار البيضاء:
المركز الثقافي العربي. ١٩٩٤م.

٦- عبد العزيز: زينب. هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة والأصولية.
ط١. القاهرة: دار الأنصار. ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

٧- عبد الفتاح: سيف الدين. التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية
إسلامية. ط١. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. ١٩٨٩م.

٨- بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية. ط١. القاهرة: المعهد
العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٩- مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام.
ط١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

١٠- عقلية الوهن: دراسة في أزمة الخليج. ط١. القاهرة: دار القارئ
العربي. ١٩٩١م.

- ١١- عبد القادر: محمد العروسي. المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين. ط ١. جدة: دار حافظ. ١٤١٠هـ.
- ٢١- عزام: عبد العزيز محمد. المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية. ط ١. القاهرة: دار البيان للنشر والتوزيع. ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- ٣١- العسقلاني: ابن حجر شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد (ت: ٨٥٢هـ). توالي التأسيس بمعالي محمد بن إدريس. القاهرة: مطبعة بولاق. ١٣٠١هـ.
- ٤١- فتح الباري بشرح صحيح البخاري. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي. ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م.
- ٥١- العشماوي: محمد. أصول الشريعة. ط ٢. القاهرة: دار اقرأ. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- ٦١- عطية: جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. ط ١. دمشق: دار الفكر. ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
- ٧١- النظرية العامة للشريعة الإسلامية. ط ١. القاهرة: مطبعة المدينة. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٨م.
- ٨١- العظيم آبادي: أبو الطيب محمد شمس الحق (ت: ١٣٢٩هـ). عون المعبود شرح سنن أبي داود. تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان. المدينة المنورة: المكتبة السلفية. ١٩٦٩م.
- ٩١- علوان: فهمي محمد. القيم الضرورية ومقاصد الشريعة. ط ١. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٨٩م.
- ١٠٢- العلواني: طه جابر. أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة. ط ١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤٠٨هـ/ ١٩٩٨م.
- ٢١- عمارة: محمد. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ط ١. القاهرة: دار الشروق. ١٩٩٣م.
- ٢٢- الإسلام بين التوير والتزوير. ط ١. القاهرة: دار الشروق. ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

المصادر والمراجع

- ٢٣- تجديد الفكر الإسلامي. د. ط. القاهرة: دار الهلال. د. ت.
- ٢٤- عمران: أحمد. القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان. ط١. بيروت: دار النفائس. ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- ٢٥- عيسى: عبد الجليل. اجتهاد الرسول ﷺ. ط١. القاهرة: مطابع الأهرام التجارية. ١٩٧٩م.

(غ)

- ١- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (ت: ٥٠٥هـ). شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق: حمد الكبيسي. ط١. بغداد: مطبعة الإرشاد. ١٣٩٠هـ / ١٩٧١م.
- ٢- المستصفي من علم أصول الفقه. ط١. مصر: المطبعة الأميرية ببولاق. ١٣٢٢هـ. تصوير: بيروت. ط٢. دار الكتب العلمية.
- ٣- الغماري: عبد الله بن الصديق. ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة. ط١. القاهرة: دار الأنصار. ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
- ٤- سبيل التوفيق في ترجمة ابن الصديق. ط٢. القاهرة: الدار البيضاء للطباعة. ١٩٩٠م.
- ٥- واضح البرهان على تحريم الخمر والحشيش في القرآن. القاهرة: مكتبة مدبولي. ١٩٧٢م.

(ف)

- ١- فاخوري: عادل. الرسالة الرمزية في أصول الفقه. ط٢. بيروت: دار الطليعة. ١٩٩٠م.
- ٢- الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد أوزلغ بن طرخان (ت: ٣٣٩هـ). إحصاء العلوم. القاهرة: دار الفكر العربي. ١٩٤٨م.
- ٣- الفتوحى: ابن النجار تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز الحنبلي (ت: ٩٧٢هـ). شرح الكوكب المنير (التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر

في أصول الفقه). تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد. الرياض: مكتبة العبيكان. ١٣١٨هـ / ١٩٩٧م.

٤- الفرفور: محمد عبد اللطيف. الوجيز في أصول استنباط الأحكام في الشريعة الإسلامية. ط١. بغداد: دار الإمام الأوزاعي. ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

(ق)

١- القاضي: عمر مختار.. إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلامية. ط١. القاهرة: دار النهضة العربية. ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

٢- القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ). الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط٢. بيروت: دار البشائر الإسلامية. ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.

٣- القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت: ٦٧١هـ). الجامع لأحكام القرآن. ط٣. القاهرة: دار الكتاب العربي. ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م.

٤- القرضاوي: يوسف. الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد. ط١. القاهرة: دار الصحوة. ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

٥- لقاءات وحوارات حول قضايا الإسلام والعصر. ط١. القاهرة: مكتبة وهبة. ١٩٩٢م.

(ك)

١- كولسون: نوويل جوزيف. في تاريخ التشريع الإسلامي. ترجمة: محمد أحمد سراج. ط١. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

(ل)

١- اللكنوي: عبد العلي محمد بن نظام الدين (ت: ١١٨٠هـ). فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (مطبوع بهامش المستصفي). ط١. مصر: المطبعة الأميرية ببولاق. ١٣٢٢هـ. تصوير: بيروت، ط٢. دار الكتب العلمية.

(م)

- ١- مالك: ابن أنس (ت: ١٧٩هـ). الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: عيسى الحلبي، ١٩٥١م.
- ٢- المحلي: جلال الدين محمد بن أحمد الشافعي (ت: ٨٦٤هـ). شرح جمع الجوامع لابن السبكي. ط٢. القاهرة: مصطفى الحلبي. ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م.
- ٣- مسلم: ابن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ). صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: عيسى الحلبي. ١٩٥٤م.
- ٤- المناوي. شمس الدين محمد زين الدين عبد الرؤوف الشافعي (ت: ١٠٣١هـ). فيض القدير شرح الجامع الصغير. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.
- ٥- المنجد: ماهر. الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن، دراسة نقدية. ط١. بيروت: دار الفكر المعاصر. ١٩٩٤م.
- ٦- مهران: محمد. فلسفة العلوم ومناهج البحث. القاهرة: مكتبة السيد رأفت: ١٩٧٨م.
- ٧- الميلاذ: زكي. الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد. ط١. بيروت: دار الصفوة. ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

(ن)

- ١- النجار: عمر عبد المجيد. في فقه التدين فهماً وتنزيلاً. ط١. قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية. ١٤١٠هـ.
- ٢- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل. ط٢. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- ٣- مشاريع الإشهاد الحضاري. ط١. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٩م.
- ٤- نجيب. محمد. الصلاة. د. ن. د. ت.
- ٥- الندوي: علي أحمد. القواعد الفقهية. ط١. دمشق: دار القلم. ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

- ٦- النسائي: أحمد بن شعيب بن دينار (ت: ٢٧٩هـ). السنن الكبرى. تحقيق: عبد الغفار سليمان، سيد كسروي. بيروت: دار الكتب العلمية. ١٩٩١م.
- ٧- السنن الصغرى. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. ١٩٨٦م.
- ٨- النشار: علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ط١. مصر: دار الفكر العربي. ١٩٤٧م.
- ٩- النورسي: بديع الزمان سعيد. رسائل النور، الاجتهاد في العصر الحاضر. ترجمة: إحسان قاسم الصالحي. ط١. بغداد: مطبعة الخلود. ١٩٨٧م.
- ١٠- نيازي: عمران. نظريات الفقه الإسلامي: منهجية الأداء. ط١. إسلام آباد: مركز البحوث الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. ١٩٩٤م.

(هـ)

- ١- الهيتمي: نور الدين علي بن أبي بكر الشافعي (ت: ٨٠٧هـ). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. مصر: القدسي. د.ت. تصوير بيروت. دار الكتاب العربي. ١٩٦٧م.

(ي)

- ١- يفوت: سالم. حضريات المعرفة العربية الإسلامية: التعليل الفقهي. ط١. بيروت: دار الطليعة. ١٩٩٠م.

الدوريات:

- ١- أبو السعود: محمود. «منهاج هذه المجلة». المسلم المعاصر. العدد الافتتاحي (شوال ١٣٩٤هـ/ نوفمبر ١٩٧٤م). ص ١٢٤.
- ٢- جمعة: علي محمد. «اللفة وعاء حضاري وضرورة اجتماعية». المسلم المعاصر. العدد ٨٠ (محرم ١٤١٦هـ/ مايو ١٩٩٦م). ص ٦.
- ٣- «التغيير: الفلسفة والمنهاج». المسلم المعاصر. العدد ٨٨ (ربيع الأول ١٤١٩هـ/ يولية ١٩٨٨م). ص ٣٦.
- ٤- «الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية». المنار الجديد. العدد ٧ (ربيع الأول ١٤٢٠هـ/ يولية ١٩٩٩م). ص ٥٤، ٥٥.
- ٥- الحيدري: كمال. «مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر». قضايا إسلامية. العدد ٣ (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م). ص ٢١٣، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥.
- ٦- رضا: محمد رشيد. «كرامات الأولياء». المنار. العدد ٢٦ (السنة الثانية، ٣ جمادي الأولى ١٣١٧هـ/ ٩ سبتمبر ١٨٩٩م). ص ٤.
- ٧- الريسوني: أحمد. «حوار حول مقاصد الشريعة». قضايا إسلامية معاصرة. العدد ٨ (٢٠٠١م).
- ٨- الزين: إبراهيم. «مراجعة كتاب الفكر الأصولي واشكالية السلطة العلمية في الإسلام». إسلامية المعرفة. العدد ١ (محرم ١٤١٦هـ/ يونية ١٩٩٦م). ص ١٥٤.
- ٩- زيعور: علي. «الاجتهادية منهج المناهج». الاجتهاد. العددان ١٠ - ١١ (شتاء وربيع ١٤١١هـ/ ١٩٩١م). ص ٣٠٣.
- ١٠- الطحان: محمود. «مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين». مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. العدد ١ (رجب ١٤٠٤هـ/ إبريل ١٩٨٤م). ص ٢٥.

- ١١- عبد الرحمن: حسن عبد الحميد. «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي: المنهج في النسق الفقهي الإسلامي». حوليات كلية الآداب. جامعة الكويت. العدد ٨ (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م). ص ١٥.
- ١٢- عطية: جمال الدين. «كلمة التحرير». المسلم المعاصر. العدد الافتتاحي (شوال ١٣٩٤هـ/ نوفمبر ١٩٧٤م). ص ٧.
- ١٣- «نقد المراحل الارتقائية للنسق الفقهي الإسلامي». المسلم المعاصر. العدد ٥٣ (سبتمبر ١٩٨٨م). ص ١٣٥ - ١٣٨.
- ١٤- «تجديد الفكر الاجتهادي». المسلم المعاصر. العدد ٩٠ (ربيع الأول ١٤٢١هـ/ يونية ٢٠٠٠م). ص ٣١.
- ١٥- عطية: محيي الدين. «نحو منهج للتعامل مع التراث». مجلة الاجتهاد. العدد ٢٤ (صيف العام ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م). ص ١٥٩.
- ١٦- العلواني: طه جابر. «أصول الفقه الإسلامي وتطوره» المسلم المعاصر. العدد ١٥ (رجب ١٣٩٨هـ/ سبتمبر ١٩٧٨م). ص ٥٩.
- ١٧- «حوار حول مقاصد الشريعة». قضايا إسلامية. العددان ٩، ١٠ (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م). ص ٤٤.
- ١٨- غليون: برهان. «فلسفة التجديد الإسلامي». الاجتهاد. العددان ١٠، ١١ (شتاء وربيع العام ١٤١١هـ/ ١٩٩١م). ص ٣٢٧، ٣٢٨.
- ١٩- قراملكي: أحمد. «التجديد في علم الكلام». قضايا إسلامية معاصرة. العدد ١٤ (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م). ص ١٢٤، ١٣٩.
- ٢٠- النجار: عبد المجيد. «مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور». مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. العدد ٢ (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م). ص ٤٨ - ٤٩.

بحوث ومؤتمرات وحلقات دراسية:

- ١- إمام: محمد كمال. «أزمة المنهج في الدراسات الفقهية المعاصرة». ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي. قسنطينة ٩ - ١٢ سبتمبر ١٩٨٩م. تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة الأمير عبد القادر.
- ٢- البوطي: محمد سعيد رمضان. «أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة». ندوة قضايا المنهجية في العلوم السلوكية. الخرطوم ١٥ - ٢٢ يناير ١٩٨٧م. تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة الخرطوم.
- ٣- جمعة: علي محمد. «كلمة في التحيز». ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد. القاهرة ١٩ - ٢١ فبراير ١٩٩٢م. تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ٤- الريسوني: أحمد. «آفاق الدراسات الأصولية والمقاصدية». ندوة الدراسات الإسلامية وآفاق البحث العلمي، المغرب ٢٣ - ٢٤ فبراير ١٩٩٤م. تنظيم: كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
- ٥- زرزور: عدنان. «منهجية التعامل مع علوم الشريعة في ضوء التحديات المعاصرة». مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، الواقع والطموح. عمان ١٦ ربيع الأول ١٤١٥هـ / ٢٣ آب (أغسطس) ١٩٩٤م. تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ٦- عطية: جمال الدين. «علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية». ندوة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. قطر ١٧ نوفمبر ١٩٨٨م.
- ٧- العلواني: طه جابر. «إسلامية المعرفة». ندوة إسلامية المعرفة. ستراسبورغ ١٩ - ٢١ يولية ١٩٨٨م. تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ٨- المسيري: عبد الوهاب. «فقه التحيز». ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد. القاهرة: ١٥ - ١٧ شعبان ١٤١٢هـ / ١٩ - ٢١ فبراير ١٩٩٢م. تنظيم: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين.
- ٩- النجار: عبد المجيد عمر. «المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن». ندوة قضايا المستقبل الإسلامي. الجزائر ٤ - ٧ مايو ١٩٩٠م. تنظيم: مركز دراسات المستقبل الإسلامي بلندن.

المعاجم والموسوعات:

- ١- ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت: ٧١١هـ).
لسان العرب. بيروت: دار صادر. ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م.
- ٢- التهانوي: محمد بن علي بن علي (ت: ١١٥٨هـ). كشف اصطلاحات الفنون.
بيروت: دار صادر ١١٥٨هـ.
- ٣- الجرجاني: علي بن محمد الشريف (ت: ٨١٦هـ). التعريفات. تحقيق:
إبراهيم الإبياري. ط١. بيروت: دار الكتاب العربي. ١٤٠٥هـ.
- ٤- الجوهري: إسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ). الصحاح «تاج اللغة وصحاح
العربية». ط٢. بيروت: دار العلم للملايين. ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ٥- المسيري: عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. القاهرة: د. ن
١٩٩٩م.
- ٦- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. الموسوعة القرآنية المتخصصة. ط١.
القاهرة: مطابع الأهرام التجارية. ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

المراجع الأجنبية:

1. Hanafi, Hassan, les méthodes d'exegèse: essai sur
la science des fondements de la compréhensions.
2. Kuhn, Thomas, the structure of scientific Revolution.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الإهداء.....	٣
مقدمة.....	٥
تمهيد.....	١٩
الباب الأول: مدخل إلى التجديد في أصول الفقه.....	٣١
الفصل الأول: أصول الفقه ومناهج التأليف فيه.....	٣٣
المبحث الأول: التعريف بأصول الفقه.....	٣٣
المطلب الأول: حقيقة أصول الفقه ومصادر استمداده.....	٣٣
المطلب الثاني: الخصائص العلمية لأصول الفقه.....	٤٠
المطلب الثالث: الهدف من وضعه، وأهمية دراسته.....	٤٣
المطلب الرابع: مكانة أصول الفقه في التراث الفكري الإنساني...	٤٥
المبحث الثاني: مناهج التأليف في أصول الفقه.....	٤٩
المطلب الأول: منهج المتكلمين.....	٤٩
المطلب الثاني: منهج الفقهاء.....	٥١
المطلب الثالث: منهج المتأخرين.....	٥٣
المطلب الرابع: منهج تخريج الفروع على الأصول.....	٥٤
المطلب الخامس: المنهج المقاصدي.....	٥٥
الفصل الثاني: أزمة العلم الموروث.....	٥٩
المبحث الأول: مظاهر الأزمة.....	٥٩
المطلب الأول: واقع التأليف.....	٥٩
المطلب الثاني: واقع التدريس.....	٦٩
المبحث الثاني: أسباب الأزمة.....	٧٥

٧٥	المطلب الأول: الأسباب المباشرة.....
٧٨	المطلب الثاني: الأسباب غير المباشرة.....
٨١	الفصل الثالث: الدعوة إلى تجديد أصول الفقه.....
٨١	المبحث الأول: موقف العلماء من الدعوة إلى التجديد.....
٨١	المطلب الأول: موقف الاتجاه المتحفظ ومبرراته.....
٨٤	المطلب الثاني: موقف الاتجاه الداعي إلى التجديد ودوافعه.....
٩١	المبحث الثاني: أسس التجديد وضوابطه.....
٩١	المطلب الأول: أسس التجديد.....
٩٩	المطلب الثاني: ضوابط التجديد.....
١٠٥	الباب الثاني: التجديد من حيث الشكل.....
١٠٧	الفصل الأول: تجديد الأسلوب وطريقة العرض.....
١٠٧	المبحث الأول: المنهجية الحديثة في التأليف الأصولي.....
١٠٧	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
١١٧	المطلب الثاني: النقد.....
١٢٠	المبحث الثاني: تقنين أصول الفقه.....
١٢٠	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
١٢١	المطلب الثاني: النقد.....
١٢٢	المبحث الثالث: الصياغة التفعيلية لأصول الفقه.....
١٢٢	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
١٢٦	المطلب الثاني: النقد.....
١٢٧	الفصل الثاني: إعادة قراءة التراث الأصولي.....
١٢٧	المبحث الأول: استخدام المنهج الفينومينولوجي في التفسير.....
١٢٧	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....

١٣٣	المطلب الثاني: النقد.....
١٣٧	المبحث الثاني: استخدام الإستمولوجيا الارتقائية في التفسير.....
١٣٧	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
١٥٠	المطلب الثاني: النقد.....
١٥٥	المبحث الثالث: إعادة تقويم التراث الأصولي في السياق السياسي والاجتماعي
١٥٥	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
١٦٨	المطلب الثاني: النقد.....
١٧٢	المبحث الرابع: تحليل آليات تأصيل العلم وتجزئتها.....
١٧٢	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
١٧٧	المطلب الثاني: النقد.....
١٨٠	المبحث الخامس: استخدام المناهج الفلسفية واللغوية الحديثة في التفسير..
١٨٠	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
١٨٥	المطلب الثاني: النقد.....
١٨٩	المبحث السادس: استخدام المنهج التاريخي العلمي في التفسير.....
١٨٩	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٢٠٢	المطلب الثاني: النقد.....
٢١٣	الفصل الثالث: التجديد من خلال مسألة أو مبحث.....
٢١٣	المبحث الأول: الإتيان بأقوال جديدة في المسائل الأصولية.....
٢١٣	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٢١٩	المطلب الثاني: النقد.....
٢٢٠	المبحث الثاني: توصيف اجتهادات الرسول ﷺ ومدى الاعتماد عليها في التشريع.....
٢٢٠	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....

٢٢١	المطلب الثاني: النقد.....
٢٢٢	المبحث الثالث: اعتماد القرآن الكريم مصدراً وحيداً للتشريع.....
٢٢٢	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٢٢٧	المطلب الثاني: النقد.....
٢٢٨	المبحث الرابع: تفعيل الإجماع الأصولي.....
٢٢٨	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٢٣٦	المطلب الثاني: النقد.....
٢٣٩	الفصل الرابع: تجديد منهج تطبيق الشريعة.....
٢٣٩	المبحث الأول: الاقتصار على القيم الأخلاقية.....
٢٣٩	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٢٤٤	المطلب الثاني: النقد.....
٢٤٧	المبحث الثاني: استبعاد مصادر التشريع الإسلامي.....
٢٤٧	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٢٥٢	المطلب الثاني: النقد.....
٢٥٤	المبحث الثالث: اعتماد أصول جديدة لتطبيق الشريعة.....
٢٥٤	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٢٦٨	المطلب الثاني: النقد.....
٢٧١	المبحث الرابع: التنظير لمنهج التطبيق.....
٢٧١	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٢٨٢	المطلب الثاني: النقد.....
٢٨٧	الباب الثالث: التجديد من حيث المضمون.....
٢٨٩	الفصل الأول: تطوير البحث الأصولي وتوليد العلوم.....
٢٨٩	المبحث الأول: الدعوة إلى استقلالية علم المقاصد.....
٢٨٩	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....

٢٩٦	المطلب الثاني: النقد.....
٢٩٨	المبحث الثاني: الدعوة إلى تطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية....
٢٩٨	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٣٠١	المطلب الثاني: النقد.....
٣٠٢	المبحث الثالث: بناء مدخل قيمى لدراسة العلاقات الدولية من منظور أصولى...
٣٠٢	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٣١٦	المطلب الثاني: النقد.....
٣١٧	المبحث الرابع: بناء منطق جديد للحقوق والأخلاق.....
٣١٧	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٣٢٠	المطلب الثاني: النقد.....
٣٢٣	الفصل الثاني: إعادة هيكلة علم الأصول.....
٣٢٣	المبحث الأول: المشروع التجديدي عند جمال الدين عطية.....
٣٢٣	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٣٤٨	المطلب الثاني: النقد.....
٣٥١	المبحث الثاني: المشروع التجديدي عند حسن الترابى.....
٣٥١	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٣٦٠	المطلب الثاني: النقد.....
٣٦٢	المبحث الثالث: المشروع التجديدي عند طه جابر العلوانى.....
٣٦٢	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٣٦٧	المطلب الثاني: النقد.....
٣٦٩	المبحث الرابع: المشروع التجديدي عند على جمعة.....
٣٦٩	المطلب الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٣٨٠	المطلب الثاني: النقد.....

٣٨٣	الفصل الثالث: التجديد في الفكر الأصولي الشيعي (محمد باقر الصدر نموذجاً) ..
٣٨٣	المبحث الأول: تحليل مضمون الدعوة.....
٤٠٢	المبحث الثاني: النقد.....
٤٠٥	الفصل الرابع: مقترح التجديد في أصول الفقه.....
٤٠٥	المبحث الأول: التجديد هدفاً ووسيلة.....
٤٠٥	المطلب الأول: هدف التجديد.....
٤٠٩	المبحث الثاني: الخطة التنفيذية.....
٤١٠	المطلب الأول: تجديد أصول الفقه شكلاً.....
٤١٢	المطلب الثاني: تجديد أصول الفقه مضموناً.....
٤١٧	الخاتمة.....
٤٢٣	فهرس المصادر والمراجع.....
٤٤٣	الفهرس.....

