الاتجاهات النقدية المعاصرة في الفكر الأصولي

الدكتور

نصر صالح البطاط

جامعة الكوفة - كلية الفقه

المقدمة

يرتبط منهج أصول الفقه بالواقع الفكري المعاصر لتلازمه مع الفقه وارتباط الفقه بالواقع المعاش، إذ يسند إلى علم الأصول وظيفة مهمة زيادة على البحث في الأحكام الشرعية الفرعية المسجلة سابقاً من جهة اختلاف الاستدلال، وهي البحث في مناطات الأحكام الشرعية من أجل تنزيلها منازلها بعد تحقيق مناطها، في ضوء ملاحظة المستجدات من الوقائع. إذ يُعد الواقع أحد عناصر تحليل وتحقيق مناطات الأحكام، بعد محاولة الإفادة من العلوم الحديثة في مجال تفسير وفهم بعض النصوص الشرعية، مع مراعاة النظر في الظروف الاجتماعية والزمانية والمكانية، لما لكثير من الأحكام من ارتباط بالتغيرات الاجتماعية وما عليه الحال من تطور العلوم الإنسانية التي تمّت لعلم الأصول بصلة كالألسنية، والقانون، وعلم النفس، والاجتماع، والعلوم الأخرى التي ترتبط نتائجها أو تداعيات تطورها بالفقه كعلم الطب والتقنيات الأخرى التي تستدعي التعامل مع أصول فقه تواكب هذا التطور، ولاسيما مع انفتاح العالم الإسلامي على الحضارات الأخرى؛ وهذا مما أثار انتباه بعض المفكرين الإسلاميين إلى أن علم أصول الفقه بقراءة إسلامية مستلهمة توجهات "منهجية القرآن المعرفية" يستطيع أن يقدم مؤشرات هامة على طريق معالجة "إشكالية المنهج" في الفكر الإسلامي المعاصر، إذ فيه تتجلى باستمرار جهود التأسيس لنظرية العلم، وتبديد العمى المعرفي، وترسيخ الرؤية المنهجية المناسبة١، ويعد علم أصول الفقه من المعطيات المتميزة في الأمة الإسلامية بوصفه يرسم طرق استكشاف أحكام الشرع٢ ومنهجاً للبحث عند الفقيه، إذ يمثل القانون الذي يعصم ذهن المجتهد عن الخطأ في الاستدلال على أحكام الشرع من طرقها التفصيلية.

ولتلازمية علم الفقه وعلم الأصول، صارت مكانة علم الأصول بهذه الرفعة، يقول ابن خلدون: (إن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا وأكثرها فائدة وهو

النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتآليف)٣، ولذا مثّل نقد منهج أصول الفقه مستوى من أهم الإشكاليات الفكرية في العلوم الإسلامية، لأن قضية نقد منهج الأصول يشكل خطوة أولية للخوض في النظر في المستحدثات الفقهية، ليتشكل في ضوء ذلك خطاب نقديّ يؤسس لبناء القواعد الأصولية متأملا الثابت والمتغير، مع الحفاظ على أصوله الثابتة، وكذلك في مسائل تفسير النص من القرآن الكريم والسنة الشريفة.

وهذا الخطاب الذي يمكن وصفه بتأمل الذات -إن صحّ التعبير- جاء لمواكبة الخطاب الحداثوي العصري، وذلك بعد العواصف التغييرية التي أخذت تستجلب الأفكار من جهة، وتهدد الثوابت الدينية من جهة أخرى.

ولذا تناول المفكرون المعاصرون منهج الأصول التقليدي بالنقد لما لاحظوا أن بعض مباحثه نظرية متقوقعة في مسائل علم الكلام والفلسفة، ولا تواكب التطورات في علم اللغة، متجردة عن لحاظ التغيرات الاجتماعية، أبان صياغة القواعد الكلية التي تتكفل باستنباط الأحكام الشرعية الفرعية. وقد ظهرت في العصر الحالي تيارات واتجاهات فكرية متعددة، بدعوى تغيير المجتمعات وتطوير العلوم الشرعية، وتوسيع باب الاجتهاد بملاحظة مقتضيات التطورات التنقنية وما يرافقها من تداعيات، باستخدام معطيات العقول.

ومن ذلك يُلحظ أن مشروع الخطاب النقدي لعلم أصول الفقه أخذ يسير باتجاهات ثلاثة، فمنها ما هو حديث مستعار تأثر بالمستورد من الأفكار، ومنها ما هو سلفي توقيفي، ومنها ما هو إصلاحيّ.

إذ استوحى بعضهم أفكاره النقدية متأثراً بحداثة الغرب، وقد يتسم هذا الاتجاه بسمة تبعيّة؛ كإدخال ألفاظ حديثة مستوردة، متذرعاً -هذا الاتجاه- ببعض دلالات النصوص الشرعية التي توحي بفتح أفق الاجتهاد، وأن ثبات النص لا يلغي ما في مضمونه من حركية، وأنه يختزن مضموناً حيّا لا تحده حدود الزمان والمكان، ليدعو في ضوء ذلك إلى إلغاء الثوابت.

وقد تزمت اتجاه آخر للنص والتزام طريقة السلف، حذراً من الانجرار خلف الأفكار الجديدة، متذرعاً ببعض النصوص التي يمكن أن يفاد منها الإبقاء على ما استقر من معارف والمنع من إدخال الجديد.

في الوقت ذاته هناك اتجاه متوسط ينظر إلى قضية نقد المنهج الأصولي بوسطية واعتدال، في محاولة لمواكبة الواقع المعاش من جهة، والحفاظ على روح النص وصيانة الهوية الإسلامية وصيانة كيانها عن كل زيغ، في توجه إصلاحي لا ينأى في ذلك عن النص الشرعي.

وكان للظروف المختلفة أثر في هذا المجال، شأن هذا العصر شأن العصور السابقة في تأثيرها على مسار المنهج الاستنباطي ونقده لعلم الأصول لما له من دور في صياغة الأحكام الفقهية والفتاوى المبنية عليها التي يتعلق جزء كبير منها بالتغيرات الاجتماعية وغيرها.

ولما كانت قضية نقد منهج أصول الفقه مهمة تدور بين الضرورة والمنع، وبين النظر التوفيقي المتوسط، تمثلت في اتجاهات، الأول؛ وهو القائل بضرورة نقد منهج علم أصول الفقه من ناحية الهيكلية والمضمون معاً. والثاني؛ يُفند صحة الدعوة إلى نقد علم أصول الفقه، ويبطل أية محاولة في هذا الاتجاه. أما الثالث فهو يحاول أن يوفّق بين الموقفين السابقين المتعارضين. فهو لا يقول بنقد أصول الفقه ككل، ولا يرفض تجديد أصول الفقه رفضا قاطعاً.

المبحث الأول

ضرورة النقد والتجديد.

وهذا الاتجاه يتبنى نقد علم أصول الفقه من ناحية الهيكلية والمضمون معاً، ليواكب الحديث عن العولمة بما فيها من إشكاليات، من أجل صياغة أصول فقه جديد قادر على رسم كليات وافية لبناء أحكام تتسم بصلاحية الانطباق على الوقائع الجديدة والإفادة من التقنيات الحديثة كتقنية الاتصال (الإنترنت)، وكشاهد على ذلك يرى حسن الترابي أن (الشريعة تأمرنا أن نتحد ونتواصل ونتآخى ونتعاون وكيف يصل المسلم أخاه في طرف الأرض الأقصى إذا لم يمد الله سبباً من الاتصال والمواصلات)٤، وباعتماد مثل هذه الوسائل يمكن التواصل (ليتشاور المسلمون في الأمور الطارئة في حياتهم العامة فالذي هو أعلم يبصّر من هو أقل علما، والذي هو أقل علماً يلاحق بالمسألة من هو أكثر علماً، ويدور بين الناس الجدل والنقاش حتى ينتهي في آخر الأمر الى حسم القضية: أما بأن يتبلور رأي عام أو قرار يجمع عليه المسلمون أو يرجحه جمهورهم وسوادهم

الأعظم)٥. باعتبار أنّ الإجماع يشكّل مصدرا من مصادر التشريع، وإنما يلجأ إليه بعضهم لسدّ الفراغ في مجال الإحكام لجعلها تتواصل مع الحاضر ومستجداته الكثيرة. وذلك ناتج وقفة من وقفاته مع علم الأصول إذ يتبنى عدم تلبيته لإغراض وحاجات الواقع المعاصر، الذي يستلزمه الفقه الذي تبتني العملية الاستنباطية فيه على قواعد يرسمها علم الأصول، إذ يقول حسن الترابي: (لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدا، حتى غدت مقولات نظرية عميقة لا تكاد تلد فقهاً البتة بل تولد جدلا لا يتناهى، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العملية. ولا بد لأصول الفقه كذلك أن تنشأ مع هذا الفقه الحي)٦.

ويلحظ في هذا النص ستة نقود على منهج أصول الفقه:

١- أصبحت قضايا أصول الفقه تؤخذ تجريدا.

إذا كان المقصود من أن قضايا أصول الفقه أصبحت تؤخذ تجريداً؛ أنها تؤخذ كقواعد مسلَّمة ولا يُعرف مستندها الشرعي أو اللغوي أو المنطقي، كي يتعامل مع ما فهمه السابقون من تلك المدارك، فقد يكون الفهم خاطئاً بل قد يكون المدرك الذي ترجع إليه القاعدة الأصولية لا يصح أن يكون مدركاً لعدم الجزم بصحة صدوره، على اعتبار أن تدوين أصول الفقه كان بأيدي الفقهاء فأسسوا وطوروا منهج أصول الفقه بحسب الوقائع وظروفها، كما يظهر بتتبع كلامه، فتراه يشير إلى ذلك بقوله: (كان النمط التقليدي هو إيكال أمر تطوير الأحكام للفقهاء الذي ينتظرون الحادثات والمسائل ليستنبطوا لها المعالجات والفتاوى، فشأن المجتمع الرشيد الذي يتخذ لحركته وجهة مقررة ولا يركن إلى العفوية والتجريدية أن يخطط نظامه القانوني ما أمكن. والواقع أن المسلمين قديما لما توافر لهم كسب كثير من الفتاوى والفقه أخذوا يرتبون الأحكام في مدونات ليست كتبا فقهية تورد الأدلة الشرعية وتعالج وجوه النظر من حواشي الإيضاح والاستدلال وتحرر في لغة واضحة تخاطب الأفهام بشيء من البرود وهذه المصنفات أشبه شيء عندنا بالمدونات القانونية الحديثة فيها معنى وضوح الإحكام لمن يريد الاطلاع عليها وفيها ما يعيب هذه المدونات الحديثة من تجريد الإحكام فما ينبغي وصلها به من

الإسناد إلى أصول النصوص وربطها بنظام الشريعة ومقاصدها ووصلها بالعامل الأخلاقي في الدين)٧.

وهذا الحكم المطلق على منهج علم أصول الفقه غير تام، فإن ديدن علماء الأصول أن يستدلوا على كل قاعدة بل تفريعاتها، فتراهم يتدرجون في الاستدلال على ما يقررونه فيبتدئون بالدليل من القرآن الكريم، ثم من السنة الشريفة، ثم من اللغة، ثم الإجماع، ثم العقل. ولم تتوقف مسيرة منهج علم الأصول على كتاب واحد أو على فهم اتجاه واحد أو مذهب معين، بل أنهم لم يزالوا بين نقض وإبرام وتتبع كل دليل والنظر فيه. فلم تخرج في الغالب عن خطوات البحث والمعرفة بالرجوع إلى القرآن والسنة.

نعم هناك بعض القواعد ذات طابع نظري كما يؤثر في منهج علم الأصول على وفق طريقة المتكلمين، وهذا لا يعني أن كل قواعد علم الأصول على ذلك النهج، فإن قواعد الفقه الكلية منها ما هو مشتق من النصوص مباشرة، اقتصر عمل الأصوليين على صياغة مضمونها في قالب معين، وذلك يمكن الرجوع فيه إلى النص الشرعي. ولا مانع حينئذ من البحث في الدلالة في النصوص القطعية كالقرآن الكريم والسنة المتواترة، والبحث في الصدور إذا كان من أخبار الآحاد، ثم النظر في دلالته بعد ثبوت الصحة، واستبعاد الضعيف في طرقه.

فما كان البحث فيه من جهة صدوره فيتبع فيه ضوابط علم الدراية، وما كان البحث فيه من جهة الدلالة فيتبع الضوابط المعيارية لطرق الاستدلال٨.

ومنها ما هو من قبيل التقنين الفني لضبط سير خطوات العملية الاستنباطية وهذا قد يكون ناتجاً عن التفكير المنطقي وهو لا يقبل الخطأ إذا صحت مقدماته، لا سيما الأدلة العقلية القاطعة التي لا تعارض الشرع والأحكام المبنية على نصوصه، وقد يكون نتيجة التفكير العقلائي المرتبط بالظرف وتغاير الفهم أو كان دلالته من قبيل اللازم بالمعنى الأعم، وهذا قابل للمناقشة، إذ أن نتاجه من قبيل الابتكار الفني لطريقة البحث الأصولي، فلا يكون هناك أي مانع من تطويرها بما تقتضيه الحاجة إلى إيجاد أحكام. فقواعد علم أصول الفقه تتنوع إلى قواعد تحدد نوعية الأدلة القابلة للاستعمال في الفقه، وإلى قواعد تحدد مدى دليلية تلك الأدلة، وإلى قواعد تحدد شروط الاستدلال الصحيح

و طرقه ومسالكه المعتبرة شرعا، وإلى قواعد تحدد الأدوات اللازمة للمعالجات عند تعارض الأدلة وتنافيها٩.

أما إذا كان المقصود بالتجريد عدم وجود الأمثلة التطبيقية، أو قِلَّة إيراد الفروع الفقهية، فإن كثرة الفروع والأمثلة والشواهد، وقِلة المسائل الافتراضيَّة والنظرية مما يوجب النقد أيضاً باعتبار أنه توسع لا موجب له، بيد أن ذلك يختلف من طريقة إلى أخرى ومن أصولي إلى غيره، ولا ما نع من أن يفيد الأصولي من هذا ومن ذاك بحسب حاجته على المعيار الأصولي المنضبط.

فحاصل الرد على هذا النقد؛ أنه لا يتم على إطلاقه، إذ لا يمكن توصيف المنهج الأصولي بالتجريد بإطلاق، بل هو يشتمل على بعض ذلك، وقد وقع نقد جزئيات تلك القضايا على مدى مسيرة علم الأصول.

٢- القواعد التي انتظمتها كتب الأصول مقولات أصبحت مقولات نظرية جامدة.

وبتعبير آخر أن الأصول القديمة لما كانت وليدة عصرها إذ أنها تأثرت بالظروف التي نشأت فيها والأفكار التي رافقت تلك الظروف، فهي لا تلبي حاجة العصر الحاضر لاختلاف الظروف. إذ يقول: (بأن منهج أصول الفقه الذي ورثناه بطبيعة نشأته بعيدا عن واقع الحياة العامة وبتأثره بالمنطق الصوري وبالنزعة الإسلامية المحافظة والميالة نحو الضبط والتي جعلته ضيقا - لا يفي بحاجتنا اليوم ولا يستوعب حركة الحياة المعاصرة)١٠.

ويرد عليه: بأن أصول الفقه وإن كان بعضها متأثراً بظروف أدت إلى دخول جملة من الأمور التي تستحق النقد، إلا أن ذلك لا يستدعي نسف المنهج بالكلية، فلو تمت هذه المقدمة في بعض جزئيات المنهج فلا يمكن أن تكون دليلا على التعميم. إذ أن كثيرا من القواعد التي ابتنى عليها المنهج الأصولي وما تفرع عنها لم يثبتها العلماء إلا من منطلق دلائل نقلية قطعية، فحتى العقلي منها استدل على حجيته من الكتاب العزيز أو السنة الشريفة. وكذلك دلالات الألفاظ التي هي قوانين اللغة العربية قبل نزول الوحي وميلاد الرسول (ﷺ) لا يقول عاقل إنها كانت وليدة العصر العباسي مثلا.

وقد يقال: نعم نتفق مع هذا النقد؛ من أن الطريقة والظروف التي دونت بها مسائل العلم في عصور الانحطاط حالت دون فهم هذا العلم، ودون بلوغه غايته وصيرته عقيما

غير منتج. لكن هذا لا يجعلنا نلغيه من أصله ونبحث في الأنظمة الوضعية عن بدائل لقواعد الشرع وأصوله، بل ينبغي النقد بالمعنى الذي ينسجم مع الثوابت المستقاة من الأدلة القطعية، فإن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية بوصفها علاجا مؤقتا، أو تنظيما مرحليا، يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور بحيث يكون له قوة العموم والاستيعاب، وله القدرة على أن ينعكس على تطور العصور ضمن عنصر متحرك تستمد منه الأحكام من خلال التكييف وفقا لظروف مختلفة، فما قد يسمى بمنطقة الفراغ ليست نقصا ولا يدل على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث. بل يعبر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعين نقصا أو إهمالا، وإنما حددت أحكامها تتخذ في ضوئها كل حادثة صفتها التشريعية الأصيلة وهي ممكنة التكييف وفقا لمقتضيات الظروف١١. وذلك ممكن في الأحكام الشرعية لاشتمالها على المرونة التي تتصور في الحكم المجعول للشيء بواقعه؛ بأن منه ما يسمى بالواقعي الأولي: وهو الحكم المجعول للشيء بواقعه الأولي دون ملاحظة ما يطرأ للشيء من عوارض مثل إباحة شرب الماء. ومنه الواقعي الثانوي: وهو الحكم المجعول للشيء بملاحظة ما يطرأ له من عوارض تقتضي تغيير حكمه الأولي مثل وجوب شرب الماء إذا توقف إنقاذ الحياة عليه فإنَّ عروض توقف إنقاذ الحياة على شرب الماء اقتضى تغيير حكمه الأولي وهو الإباحة، إلى حكمه الثانوي وهو الوجوب١٢. فضلا عما يسمى بالحكم الظاهري الذي فيه مجال واسع للاجتهاد.

فلا بد لنقد المنهج الأصولي من أن لا يتعدى إلى المرونة التشريعية التي تجعل أحكام الإسلام صالحة لجميع الأزمان، فإنّ الإسلام لم يسكت عن الجوانب المتطورة من حياة الإنسان، ليفسح المجال للتطور أن يشرّع لها من عنده، وإنما أعطى الخطوط العريضة الثابتة في تلك الجوانب بحيث أنّ التطورات المدنية للإنسان لا تُوجب تغيّر هذه الخطوط وتبدلها، وإنما تؤثر في القوانين والتعاليم التي تباشر تنظيم الحياة في ظروف تقصر أو تطول١٣.

٣- قواعد منهج علم الأصول القديمة لا تنتج فقهاً، أي أنها باتت غير صالحة كأداة لاستنباط الحكم الفقهي.

لا ينكر من اطلع على مدونات علم الأصول القديمة أن فيها ما تعلق ببعض المسائل البعيدة عن الهدف الذي من أجله وضع علم الأصول وهو استنباط الحكم الشرعي الفرعي من مداركه، وذلك كمسألة الوضع في اللغة بين التوقيف والاصطلاح، ومناقشة الأحكام قبل البعثة الشريفة، ومسألة تعبد النبي(ﷺ) بشرع قبلها، ومسألة شكر المنعم، ولكن لا يمكن الإغضاء عما هو منتج فيها -وهو كثير- مما أخذ مكانة في التأسيس والأصيل لهذا العلم الذي أنتج هذا التراث الفقهي الرصين في أكثر مجالاته. فنقد المنهج الأصولي لا يعني هدم جهود السابقين، بل لا بد أن يكون محاولة لتطوير هذا العلم فيما يتعلق بمنهج الاستنباط، بما يمكن الفقيه من مواكبة الواقع المعاصر بملابساته ومستجداته المتعددة. فالقول أن قواعد منهج علم الأصول القديمة لا تنتج فقهاً بهذا الإطلاق فيه نوع من التحامل.

٤- مسائل علم الأصول التي حفل بها المنهج القديم جدلية تنتج جدلاً ليس له نهاية.

إن ما يراه المتتبع من جدليات في مدونات علم الأصول القديمة من شدة العناية بالحدود والتعريفات بشكل أصبح معه هذا العلم خاصة في العصور المتأخرة ميدانا للجدل والمناظرة فيما هو شكلي أو لفظي، من خلال ما تحمل في ثناياها من مسائل تعبر عن وجهة نظر أصحابها، وقد يطول فيها النقض والإبرام.. ما هو إلا لتثبيت بعض القواعد من خلال إثبات صحة الدعاوى لإثبات حجية المبنى، وهذا طبيعي بالنسبة للتأسيس النظري، فلا يعني مصادرتها، بل ينبغي الإفادة منها، فما ثبتت صحته أو أصبح مسلماً أخذ به، وما ثبت عدم صحته طرح، ولكن بعد التحقيق في تلك المباني والاستدلالات.

٥- لا بد لمنهج علم أصول الفقه أن يؤسس للفقيه ما يتسلح به للرد على الإشكالات المعاصرة ذات الطابع العلمي الذي يأخذ الأمور بعقلانية.

من الواضح جدا أن العقلاني ليس بالضرورة هو الذي عنده عقل، و إلا لكان كل بني آدم عقلانيين. فإن البشر مختلفون في سلوكياتهم وأفكارهم، وكثير منهم يتعمد الظلم والغش والقتل، ويرتكبون مختلف أنواع الانحرافات والمنكرات، ويؤمنون بالأفكار

والمذاهب والعقائد المليئة بالأساطير والمتناقضات المخالفة للشرع والعقل والعلم. كما أنه ليس العقلاني كل من يستعمل عقله؛ لأن القول بذلك يستلزم أن كل البشر عقلانيون بحكم أن كلهم يستعملون عقولهم بالضرورة وهذا لا يصح، وواقع الناس شاهد على خلاف ذلك.

إنما العقلاني هو الذي يحتكم إلى العقل، ويلتزم به ويأخذ بموجباته في كل أحواله، و من لا يلتزم بذلك فهو ليس عقلانيا. وعليه فإن العقلانية هي ممارسة فكرية تحتكم إلى العقل وتلتزم بأحكامه على وفق نظرة تتصف بالحياد والموضوعية. وقمة العقلانية هي الجمع بين النقل الصحيح والعقل الصريح والعلم الصحيح.

والعقلانية منها فطرية طبيعية جبل عليها العقل الإنساني، وتقوم أساسا على البديهيات والعقل الصريح الخالي من الخلفيات. والأخرى: العقلانية العقدية أو المذهبية التي تقوم على العقائد والمذاهب التي يعتنقها البشر. و هذا يعني أن هذا النوع من العقلانية ليس عقلانية واحدة وإنما هو يتضمن عقلانيات كثيرة ومتنوعة حسب تعدد الأديان والمذاهب والاتجاهات الفكرية. وهذه العقلانية – وإن كانت قائمة على العقلانية الأولى – فهي ليست فطرية والغالب عليها أنها ليست قوية ولا مقنعة كالأولى ، لأنها فقدت قوتها وبديهيتها بسبب الأفكار التي اعتنقتها . و بمعنى آخر أنها عقلانية مكتسبة، فإذا لم تقم على الدين الصحيح والفكر السليم والنظر المستقيم، والسلوك القويم، فإنها تنشأ نشأة منحرفة ضررها أكبر من نفعها من جهة، وتفسد العقلانية الفطرية، وتمسخها وتسخّرها لخدمة مصالحها من جهة أخرى. و أما إذا قامت على الدين الصحيح والعقل الفطري الصريح، والعلم الصحيح فستكون نموذجا رائعا للعقلانية الصحيحة، وتمثل قمة العقلانية وطريقا إلى العبقرية المؤمنة التي تسعد صاحبها في الدنيا والآخرة معا١٤.

ونلتمس في الكتاب العزيز ثلاثة أنواع من العقلانية:

أولا-العقلانية الفطرية: وهي التي خلقها الله تعالى في كل بني آدم لقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾١٥.

ثانيا- العقلانية المؤمنة: وهي التي جمعت بين عقلانية الفطرة وعقلانية الإيمان، فتكونت بذلك عقلانية مؤمنة متوازنة. وقد وردت صفات هذه العقلانية في القرآن، فمن ذلك قوله جل وعلا: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ١٦.

ثالثا- لا عقلانية الكفر والضلال، والجحود: وهي التي تقوم على العناد وإتباع الأهواء والظنون، والخرافات والتحريفات، و الرجم بالغيب والقول بلا علم، لقوله تعالى: (﴿ وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ﴾ ١٧.

والمفروض تحكيم العقلانية المؤمنة في منهج أصول الفقه، ولم يغفل الأصوليون دور العقل وأهميته في منهجهم الأصولي، فالذي يستند إليه من العقلانية ما أشاروا إليه من أن الأحكام الشرعية منها ما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي باستحالته، فقد يرد في الشرع بما يقصر العقل على الاستقلال بإدراكه، إذ لا يستقل العقل بادراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة١٨. ذلك أن (العقل لا يستقل في شيء من الأحكام بالقضاء أو النفي بالإثبات، بل ذلك لا يستفاد إلا من الشرع)١٩. وحتى مع القول بسواغ العمل بدليل العقل، فإن (ما يسمى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا فنحن وان كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به ولكنا لم نجد حكما واحدا يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة)٢٠. وهذا لا يقلل من أهمية العقل وربطه بالدين، فإنّ إخضاع العقل لمتطلبات الدين يفتح أمام العقل إمكانيات لا نهاية لها، وهذا يختلف مع من يجعل نسبية العقل نسبية محدودة بحدود الظواهر المحسوسة، ولا تتجاوزها إلى ما وراء الظواهر، في حين أنّ ربط العقل بالدين تنشأ عنه عقلانية نسبية منفتحة على الحركة وعلى التجاوز: تجاوز عجز العقل ونسبيته بصورة مستمرة٢١. فمن المحال أن يتعارض النقل الصحيح مع العقل الصريح، بل هما متعاضدان متناظران؛ يشهد أحدهما بصدق الآخر. فنصوص الشارع نوعان أخبار وأوامر فكما أن أخباره لا تخالف العقل الصحيح بل هي نوعان نوع يوافقه ويشهد على ما يشهد به جملة أو جملة وتفصيلا ونوع يعجز

عن الاستقلال بإدراك تفصيله وإن أدركه من حيث الجملة٢٢. فإذ اتصل العقل بالإيمان كان كنور العين إذا اتصل بالشمس، وإذا انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز عن دركها، وفي قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾٢٣، إخبار عن حالهم بأنهم خرجوا عن موجب السمع والعقل، وقال تعالى : ﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴾٢٤، وقوله جل وعلا: ﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾٢٥، وقال عزّ من قائل: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ ٢٦، فدعاهم إلى استماعه بأسماعهم وتدبره بعقولهم، (فجمع سبحانه بين السمع والعقل وأقام بهما حجته على عباده فلا ينفك أحدهما عن صاحبه أصلا فالكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله على خلقه وكتابه هو الحجة العظمى فهو الذي عرفنا ما لم يكن لعقولنا سبيل إلى استقلالها بإدراكه أبدا فليس لأحد عنه مذهب ولا إلى غيره مفزع في مجهول يعلمه ومشكل يستبينه وملتبس يوضحه فمن ذهب عنه فإليه يرجع ومن دفع حكمه فبه يحاج خصيمه إذ كان بالحقيقة هو المرشد إلى الطرق العقلية والمعارف اليقينية)٢٧.

إلا أن بعض الاتجاهات العقلانية المعاصرة تحاول جعل العقل المصدر الأول أو الأساس المقدم في مصادر المعرفة والفكر والدين أو تقدمه وتحكمه على الوحي٢٨، وهذا موجب لاختلال استكشاف الحقائق الدينية لا سيما من خلال منهج أصول الفقه في استنباط الأحكام الشرعية.

وأما انطباع منهج علم أصول الفقه بالطابع العلمي وتغييره وفقاً لمنتجات النظريات العلمية على اعتبارها من العلم وليس من الخيال العلمى، فلا يتوافق واستنباط الحكم الشرعي من النصوص الدينية المتبني على مدلول النص من خلال بنيته اللغوية أو البلاغة، وذلك أنه إذا اختل أحد أعمدة النظرية العلمية من حيث كونها تعتمد على السببية وتتميز بكونها محتملة الخطأ، كونها تجريبية، فسينهار منهج الاستدلال وتختل النتائج، في حين أن مد اليل النصوص الدينية لا يمكن إثبات أنها مبنية على السببية أو أنها خطئية، ومهما يكن من خطأ فهو ناتج عن خطأ في المقدمات الاستدلالية. ثم إن الإطار المرجعي للحكم الشرعي لا يتفق مع الإطار المرجعي للحقائق العلمية. فإن الأحكام الشرعية يمكن الوصول إليها من خلال المعاني الكامنة في النص من خلال آليات

منهج أصول الفقه، والنظريات العلمية إطارها المرجعي التجربة والطريق العلمي المحتمل للتخلف في كثير من المصاديق، مثال ذلك: (كانت قوانين نيوتن مطلقة الصحة حتى وضع أينشتين النظرية النسبية، فظهر أن قوانين نيوتن لا يمكن تطبيقها على حركة الضوء، أى أنها غير صحيحة عندما تصف حركة الضوء، وعلى سبيل المثال أيضاً فلا يمكن الجزم بأن نظريات علم الكونيات وبعض نظريات ميكانيكا الكم التى لم يتم إثبات صحتها حتى الآن لن يتم إثبات صحتها في المستقبل القريب أو البعيد، بينما تقف النصوص الدينية فى هذا السياق على النقيض التام، فإن النصوص الدينية تستمد حجيتها من – صحتها- والتي يمكن بحثها وإثباتها من خلال علوم غير تجريبية ولا تخضع لقواعد العلم التجريبى وهى علوم الشريعة)٢٩

وعلى ذلك يمكن القول أن صحة النصوص الدينية مطلقة بالنسبة للزمن، ومن هذا فيكون من المستحيل مقارنة حقيقتين أحداهما ذات صحة نسبية بالنسبة للزمن والأخرى ذات صحة مطلقة بالنسبة للزمن، لأنه في هذه الحالة ستكون هذه المقارنة غير صحيحة لا بالنسبة للوقت الحالى ولا بالنسبة للمستقبل ، بينما مقارنة حقيقتين صحيحتين نسبياً تكون مقبولة في زمن المقارنة ومقارنة حقيقتين صحيحتين مطلقا تكون مقبولة فى زمن المقارنة وفى المستقبل، فالعلم التجريبي يجب أن تتم دراسته بالقواعد الفلسفية والمعرفية التي يخضع لها، والنصوص الدينية يجب بحثها دراستها ودراسة مقتضياتها من خلال العلوم الشرعية والقواعد الأصولية التي تضبط طريق الاستنباط من هذه النصوص٣٠، فلا ينبغي اعتماد نتائج العلوم المعاصرة لتأسيس قاعدة أصولية في المنهج الأصولي.

٦- لا بد لمنهج علم أصول الفقه من أن يتبنى صياغة قواعد تؤهل الفقيه للإيجاد الحلول للنوازل الفقهية المعاصرة.

لا شك في أن فقه الفروع يتميز بالنظرة التجزيئية إلى النص وإلى القضايا، في حين أن أصول الفقه يتميز بالنظرة الكلية والمنهجية إلى النص وإلى الواقع، لذلك لا يمكن الوصول إلى صياغة القواعد اعتمادا على فقه الفروع وحده، فمنهجية أصول الفقه المنفتحة على المفاهيم والموضوعات المعاصرة هي التي تسلح الفقيه ليتسنى له استنباط الحكم الشرعي الفرعي من مداركه المقررة، فلا ضير في صياغة القاعدة الأصولية بملاحظة المتغيرات لما له الأثر في تطبيق تلك القواعد على موضوعاتها، لا سيما في ما

يتعلق النوازل الفقهية الحادثة، أذ ينتج عن ذلك مراعاة مقاصد الشريعة، ومآلات الأحكام. ولكن فليكن ذلك من دون تعسف في استعمال المصطلحات العصرية التي تستدعي الفقيه البحث في دلالتها.

مبررات النقد عند هذا الاتجاه

يستند أصحاب هذا الاتجاه على كون مسائل علم أصول الفقه مشتملة على ما هو ظني، وعلى ذلك فهي إذن ليست قطعية بإطلاق، وذلك ما بنى عليه الطاهر بن عاشور(ت١٣٩٣هـ)، فقد جاء في معرض رده على الشاطبي (ت٧٩٠هـ) قوله: (حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل،... وحاول في المقدمة الأولى من كتابه عنوان التعريف طريقة أخرى، لإثبات كون أصول الفقه قطعية وهي طريقة لا يوصل منها إلا قوله:"الدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي.. وأعني بالكليات: الضروريات والحاجيات والتحسينيات" ثم ذهب يستدل على ذلك بمقدمات خطابية وسفسطائية أكثرها مدخول، ومخلوط غير منخول)٣١، وقد تابعه الدكتور عبد المجيد النجار من المعاصرين إذ قال منتقدا الشاطبي: (لقد خصص الشاطبي المقدمة الأولى من مقدمة الموافقات للاستدلال على أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، وذهب في ذلك إلى أن هذه الأصول تضافرت على بيانها كثرة من الأدلة، لئن كانت ظنية بالنظر إليها إفرادا، فإن اجتماعها وتضافرها يبلغ إلى درجة القطع في دلالتها على مدلولاتها من الأصول، وليست المقاصد بخارجة عن هذا الحكم، فهي من أصول الفقه، بل قطعيتها أبين من قطعية غيرها، وهذا التعميم الذي يجعل كل المقاصد عند الشاطبي قطيعة سواء ما كان راجعا إلى المقاصد العالية أو إلى المقاصد القريبة يجعل هذا الحكم الجازم يداخله الضعف، فيما يتعلق الأمر بالمقاصد التي هي علل الأحكام، التي قامت عليها آحادها، فإن بعض تلك العلل لا تخفى ظنيتها، وهو ما أدى إلى اختلاف الفقهاء في تقديرها)٣٢.

وعضدوا دعوى القول بظنية علم أصول الفقه: بقضية الخلاف الملاحظ في الأدلة، باعتبار أن (هناك من الأدلة ما هو مختلف فيه بين مثبت بإطلاق، ونافٍ بإطلاق، وقائلٍ بالتفصيل، مثل اختلافهم في المصالح المرسلة، والاستحسان، وشرع من قبلنا، وقول

الصحابي، والاستصحاب وغيرها، مما هو معلوم لكل دارس لعلم الأصول، والقياس وهو من الأدلة الأربعة الأساسية لدى المذاهب المتبوعة، فيه نزاع وكلام طويل الذيول من الظاهرية وغيرهم، حتى الإجماع لا يخلو من كلام في إمكانه، ووقوعه، والعلم به، وحجيته، هذا بالإضافة إلى أن القواعد والقوانين التي وضعها أئمة هذا العلم لضبط الفهم والاستنباط من المصدرين الأساسين الكتاب والسنة، لم تسلم من الخلاف وتعارض وجهات النظر، كما يتضح ذلك في مسائل العام والخاص والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والناسخ والمنسوخ وغيرها. وإذا كان مثل هذا الخلاف واقعاً في أصول الفقه، فلا نستطيع أن نوافق الإمام الشاطبي على اعتبار كل مسائل الأصول قطعية، فالقطعي لا يسع مثل هذا الخلاف ولا يحتمله)٣٣. وطالما هي ليست قواعد مبرهنة قطعية، إذن يجوز استبدالها بقواعد أخرى ملائمة لموضوعاتنا.

وهذا ما يرّده أصحاب الاتجاه المعاكس والذين يتبنون – في الجملة- قطعية قواعد أصول الفقه، وسيشير البحث إليه في محله.

يشير الدكتور عبد المجيد السوسوة شرفي٣٤ إلى أن أصحاب هذا الاتجاه يبررون نقدهم لأصول الفقه باعتبار أن معظم مسائله ظنية يمكن إعادة النظر فيها كما يمكن استحداث وإضافة قواعد جديدة، منكرين إطلاق القول بأن مسائل هذا العلم قطعية مستدلين بأن الكثير من مسائل أصول الفقه قد حدث فيها اختلاف بين العلماء، وأن القواعد التي وضعها علماء الأصول لضبط الفهم والاستنباط من النص لم تسلم من الاختلاف.

وهذا نقد منهجي مهم وهو يستدعي التحقيق في مستند القاعدة الأصولية فيفرق بين ما هو قطعي وما هو ظني، ثم يتناول المقدمات التي أفضت إلى استنتاج القاعدة والفحص في مقدماتها، بطريقة علمية موضوعية.

وهناك من المبررات ما هو منهجي صحيح، وتتلخص تلك المبررات بالآتي:

١ - مواجهة المستجدات وتقديم الحلول لها يتطلب أن يكون هذا الاجتهاد مبنياً على فهم دقيق بمصادر الأحكام ومقاصد التشريع والربط بين قضايا علم الأصول، ومناهج البحث، وهذا يتطلب منا إعادة النظر في مضمون منهجنا الأصولي حتى يتواكب مع مستوى الاجتهاد المنشود وينتج فقها يعالج واقعنا بصورة عملية٣٥.

٢ - الحاجة إلى تفصيل المباحث المهمة وإفرادها بالبحث مثل مباحث المقاصد والاجتهاد الجماعي، والاجتهاد التطبيقي، ودلالة السياق، والاستقراء وغيرها من المباحث، وهذا يستدعي إعادة بناء أصول الفقه في تلك المباحث بالتعمق في دراستها وتفصيلها.

٣ - الحاجة إلى بناء المنهج الأصولي الوظيفي المنتج للمعرفة الفقهية بإزالة النظرية المحضة مثل الموقف من اللغات، أهي اصطلاح أم توقيف؟ وحكم الأشياء قبل الشرع أهي تكليف أم لا؟ ومسألة؛ أكان النبي(ﷺ) متعبداً بشرعٍ قبل بعثته أم لا؟ وعربية جميع القرآن، والنزاع في مسألة شكر المنعم، والعناية الزائدة بالحدود والتعاريف، والانشغال بمناقشتها مما جعل علم الأصول وخاصة في العصور المتأخرة ميدانًا للجدل والمناظرة فيما هو شكلي أو لفظي٣٦.

٤- الحاجة إلى تحرير محل النزاع في المباحث التي احتدم فيها النقاش كمسائل شروط خبر الآحاد، والإجماع وغيرها.

٥- حاجة الدارسين المعاصرين إلى التسهيل والتيسير لمباحث وقواعد الأصول وتدريبهم على تطبيقها والإفادة منها في المقارنة والتحليل والإكثار من التطبيقات وبيان الآثار الفقهية المترتبة على القواعد.

إلا أن هناك من ساير هذه الموجة من المهتمين بإصلاح مناهج الفكر، (وهم في الغالب ليسوا من المتخصصين في الفقه وأصوله)٣٧ ويرى أن مادة علم أصول الفقه التقليدية مجرد أفكار نظرية تاريخية جامدة غير قابلة لتطوير الاجتهاد بما يتناسب واستنباط الإحكام التي يمكن أن تحل مشاكل العصر، ولا بإمكانها مواكبة تطور المناهج العلمية التي تتسق والنهوض الفكري والتشريعي للأمة الإسلامية في حاضرها الراهن.

وعلى ذلك يرون لزوم إعادة بناء منهجية جديدة تبتني على تجاوز المفردات الأصولية التي هي عبارة عن مفاهيم نظرية لا تنتج علمًا ولا تواكب واقعًا مثل القياس والإجماع، ومبدأ الضرورة، وإعادة النظر في النص القرآني لاستلهام الأدوات المعرفية الكفيلة بصياغة منهجية تساعد على فهم قضايانا وتطوير معارفنا٣٨. (جنوح الحياة الدينية عامة نحو الانحطاط وفتور الدوافع التي تولد الفقه والعمل في واقع المسلمين أديا إلى أن يؤول علم أصول الفقه - الذي شأنه ان يكون هاديا للتفكير - الى معلومات لا

تهدي إلى فقه ولا تولد فكرا وإنما أصبح نظرا مجردا يتطور كما تطور الفقه كله مبالغة في التشعيب والتعقيد بغير طائل)٣٩.

فمن محاولات نقد منهج الأصول عند هذا الاتجاه:

أولا: نقد القياس التقليدي (في مقابل الواسع)

رفض الدكتور حسن الترابي الالتزام بمعايير القياس التقليدية، إذ قال: (إذا لجأنا هنا للقياس لتعديه النصوص وتوسيع مداها فما ينبغي أن يكون ذلك هو القياس بمعاييره التقليدية)٤٠.

وعلل ذلك؛ بأن: (القياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجتنا بما غشيه من التضييق انفعالا بمعايير المنطق الصوري التي وردت على المسلمين مع الغزو الثقافي الأول الذي تأثر به المسلمون تأثرا لا يضارعه الآن تأثرنا اليوم بأنماط الفكر الحديث)٤١.

وهذا النقد يصدق على بعض المؤلفات الأصولية، وليس على إطلاقه، وقد ينطبق على حقبة زمنية دون غيرها، وقد تقدم في الفصول السابقة الكلام حول إفرازات تأثر منهج علم الأصول بالمنطق وما تبعه من نقود عند الجمهور وعند الإمامية، مما أسهم في إثراء المنهج وتقويمه.

ويرى أن القياس التقليدي قياس محدود قائلاً: (فالقياس كما أوردنا تعريفاته وضوابطه الضيقة في أدبنا الأصولي لا بد فيه من نظر حتى نكيّفه ونجعله من أدوات نهضتنا الفقهية. وعبارة القياس واسعة جدا تشمل معنى الاعتبار العفوي بالسابقة وتشمل المعنى الفني الذي تواضع عليه الفقهاء من تعدية حكم أصل إلى فرع بجامع العلة المنضبطة إلى آخر ما يشترطون في الأصل والفرع ومناط الحكم. وهذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة)٤٢.

والذي ذكره الدكتور الترابي من توسعة القياس حفلت به كتب علم الأصول في بحث الاجتهاد في العلة بَيْد أنهم وضعوا ضوابط مهمة لا تستقيم العملية من دونها بل تصبح منفلتة، وهو ما أشار إليه الغزالي (ت٥٠٥هـ) في المستصفى، بأن (الاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه) ٤٣.

وتحقيق المناط، هو: (النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور ، بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط)٤٤، فمناط الحكم الذي هو متعلقة قد يكون علة منصوصة أو مستنبطة، وكذلك يمكن أن يكون قاعدة كلية منصوصة، أو مجمعا عليها، من خلال تطبيق القاعدة الكلية المنصوصة أو المجمع عليها في آحاد الصور، وقد يكون بالنظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور.

وهنا مستويان من الاجتهاد:

١- أن تكون القاعدة الكلية متفقا عليها أو منصوصا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع، ومثّل له بالاجتهاد في القبلة، فوجوب التوجه للقبلة والتماسها معلوم بالنص، والاجتهاد إنما يكون في تشخيص القبلة من بين الجهات٤٥.

ولعل هذا القسم من المسلم به، وهو ليس من القياس في شيء٤٦، بل قد يخرج عن دائرة تحقيق المناط أيضاً، لأنه لا يزيد على كونه اجتهادا في مقام تشخيص صغريات موضوع الحكم الكبروي، ومهما يكن من أمر فهو من ضرورة كل شريعة٤٧، لأن جميع القضايا الشرعية إنما وردت على سبيل القضايا الحقيقية لا القضايا الخارجية، فلا تتكفل تشخيص وتعيين موضوعاتها خارجا، وإنما يترك تشخيص الموضوعات إلى المكلفين أنفسهم بالطرق والقواعد المجعولة من قبل الشارع لذلك، فإن القضية لا تعين موضوعها خارجا إذا كانت قضية حقيقية، فالدليل الذي يأمر بالصلاة خلف العادل، لا يتكفل بتشيخّص العادل خارجاً٤٨.

٢- ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، ووظيفة المجتهد معرفة وجودها في الفرع باجتهاده. مثل قول النبي(ﷺ) في الهرة إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات٤٩ جعل الطواف علة فبين المجتهد باجتهاده الطواف في الحشرات من الفأرة وغيرها ليلحقها بالهرة في الطهارة٥٠، ويتضح من ذلك أنه إذا ألغي الفارق من دون ضوابط حين استنباط العلة أو المناط فقد يختل الحكم في كثير من الشواهد، (فالعلة المستنبطة لا يجوز التحكم بها بل قد تعلم بالإيماء وإشارة النص فتلحق بالمنصوص وقد تعلم بالسبر حيث يقوم دليل على وجوب التعليل)٥١.

فإذا كان مراد الترابي بتوسعة القياس تحقيق المناط فلا خلاف فيه، وعلى ذلك فهو ليس من القياس المحض، أو هو قياس خاص إذ أنه اجتهاد في تحقيق مناط الحكم؛ فلا

تستقيم دعواه في التوسعة، لأن المناط أما معلوم، بنص أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه، وأما قد تعذرت معرفته باليقين فيستدل عليه حينئذ بالأمارات٥٢ وهو الذي وقع فيه الخلاف، فوضعت له الضوابط٥٣، فلا جديد.

وتنقيح المناط، هو: النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة، من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف، كل واحد بطريقه؛ من سبر أو تقسيم...٥٤.

وضابطه كما قرره المحقق الحلي(ت٦٧٦هـ): إن الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، فإن علمت المساواة من كل وجه، جاز تعدية الحكم إلى المساوي، وان علم الامتياز أو احتمل لم تجز التعدية إلا مع النص على ذلك، لجواز اختصاص الحكم بتلك المزية، وعدم ما يدل على التعدية. وقد يكون الجمع بعلة موجودة في الأصل والفرع، فيغلب على الظن ثبوت الحكم في الفرع، ولا يجوز تعدية الحكم - والحال هذه - . فإن نص الشارع على العلة، وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم، جاز تعدية الحكم، وكان ذلك برهانا. مثال ذلك: قولهj وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر مثلا بمثل: "أينقص إذا جف؟ فقيل: نعم، فقال: لا، اذن"٥٥، فقد علل التحريم بنقصانه عند الجفاف، وشاهد الحال يقتضى أنه لا اعتبار بما عدا تلك العلة من أوصاف الأصل، فكأنه نص على أن كل ما نقص بعد الجفاف من الربويات، لا يجوز بيعه مثلا بمثل. ويمكن التوقف هنا، فان من المحتمل أن يكون النقصان موجبا للمنع من البيع في الرطب بالتمر خاصة، لجواز اشتماله على ما يوجب اختصاص النهى. غاية ما في الباب أن ذلك لا يعلم، لكن عدم العلم بالشيء لا يدل على انتفائه في نفس الأمر٥٦.

وتنقيح المناط بعد أن يعرف المناط بالنص لا بالاستنباط، أقر به أكثر منكري القياس٥٧.

وتخريج مناط؛ (فهو النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون عليته)٥٨، أو هو: تعيين العلة في الأصل بمجرد المناسبة بينها وبين الحكم في الأصل، لا بالنص ولا بغيره ، كالإسكار للتحريم، فإن النظر في المسكر وحكمه ووصفه، يوجب العلم بكون

الإسكار مناسباً لشرع التحريم، وكالقتل العمد العدوان، فإنه بالنظر إلى ذاته مناسب لشرع القصاص٥٩. ومعنى ذلك أن ينص الشارع على حكم في محل دون أن يتعرض لمناط أصلا كتحريمه الربا في البر فيعمم إلى كل مكيل من طريق استنباط علته بدعوى استفادة أن العلة في التحريم هو كونه مكيل٦٠، وقد يقال حرم الربا في البر لكونه مطعوما ونقيس عليه الأرز والزبيب، ويوجب العشر في البر فنقول: أوجبه لكونه قوتا. فيلحق به الأقوات، أو لكونه نبات الأرض وفائدتها، فنلحق به الخضراوات وأنواع النبات، فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه، والعلة المستنبطة أيضا عندنا لا يجوز التحكم بها بل قد تعلم بالإيماء وإشارة النص فتلحق بالمنصوص وقد تعلم بالسبر حيث يقوم دليل على وجوب التعليل، وتنحصر الأقسام في ثلاثة مثلا، ويبطل قسمان فيتعين الثالث، فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال، وقد يقوم الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثرا بالإجماع فيلحق به ما لا يفارقه إلا فيما لا مدخل له في التأثير، كقولنا الصغير يولي عليه في ماله لصغره، فيلحق بالمال البضع، إذ ثبت بالإجماع تأثير الصغر في جلب الحكم، ولا يفارق البضع المال في معنى مؤثر في الحكم، فكل ذلك استدلال قريب من تحقيق المناط وتخريجه٦١.

فإرسال الكلام ينافي ما أسس في منهج الأصول من أسس علمية غايتها الردع عمّا لا يخضع لضوابط من شأنها أن تقلل من وقوع الاختلاف وفسح المجال أمام المتطفلين على منصب الإفتاء ليرسلوا كلماتهم بسهولة استنادا إلى ما يدعونه لأنفسهم من انقداحات نفسية وأدلة لا يقدرون على التعبير عنها مما يسبب إشاعة الفوضى في عوالم الفقه والتشريع. فلا بد من التثبت من النقد بطريق الاستدلال لا أن يكون أقرب إلى النهج الخطابي منه إلى الروح العلمية، فالأنسب البحث عن قيام الدليل على حجيته، إذ أن الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها٦٢. إذ كيف نتلمس الروح العلمية في نقد المنهج الأصولي في نقد الدكتور الترابي، إذ يقول: (لكن المجالات الواسعة من الدين لا

يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة التي وضعها له مناطقة الإغريق واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني وولع الفقهاء بالضبط في الأحكام)٦٣، فما هو المراد من القياس الفطري في قوله؟

وهل هناك تنافي بين مخرجات العقل الفطري وتدوين الضوابط والأسس لمنهج الاستنباط بالصناعة المنطقية المستنيرة بالشريعة الغراء؟

ويجاب عليه بقول ابن خلدون(ت٨٠٨هـ): (إن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة، فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته، ...ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه ليعلم سداده من خطئه. لأنها وإن كان الصواب لها ذاتياً، إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصور الطرفين على غير صورتهما ومن اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنتائج، فتعيّن المنطق على التخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض. فالمنطق، إذا، أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها)٦٤

ثانياً: القياس الواسع أو القياس الإجمالي

إن البديل المقترح في هذا النقد هو القياس الواسع أو الإجمالي، وذلك من خلال القياس على الجزئيات في الطائفة من النصوص ونستنبط من جملتها مقصدا معينا من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه ثم نتوخى ذلك المقصد أينما كان في الظروف والحادثات الجديدة، ومن خلال قياس المصالح المرسلة للبحث عن جوهر مناطات الأحكام إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الواقع الذي تنزل فيه ونستنبط من ذلك مصالح عامة ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب٦٥.

وهذا غير مطرد إذ ليس هناك تساوق دائمي بين العلة العقلية والشرعية، فليس بالضرورة في مناسبة الحكم مناسبة عقلية لأجل مصلحة يتقاضى العقل ورود الشرع بها، لأن القياس إنما يتصور لخصوص النص ببعض مجاري الحكم، وكل حكم قدر خصوصه، فتعميمه ممكن، فلو عم لم يبق للقياس مجال، وما ذكر من قياس العلة الشرعية بالعلة العقلية خطأ، لأن من العلل ما لا يناسب، وما تناسب لا توجب الحكم لذاتها، بل يجوز أن يتخلف الحكم عنها٦٦. ولو قيّد نقده بالضروري والحاجي مفيداً مما أسسه الشاطبي لكان أقرب للنقد العلمي.

ومثل هذه الردود تعترض ما ذكره الترابي من نقد الاستصحاب الواسع والإجماع الشعبي وغيرها٦٧، فإنها تفتقر إلى الدقة العلمية وتميل إلى الأدبيات الخطابية.

وهذه المحاولات وإن كان أصحابها يعترفون بأنها محتملة الخطأ بقوة، يقول حسن حنفي: (وكلها محاولات تخطئ وتصيب، بل قد تخطئ أكثر مما تصيب، ولكننا نعرضها قضية للمناقشة حتى تفتح المجال أمام مفكرينا ومثقفينا للتساؤلات حول ارتباط الفكر الديني بالواقع الاجتماعي والأثر المتبادل بينهما، حتى لا نظن أن الفكر الديني شيء مقدس، بل هو نتاج فكر إنساني مثل الأيديولوجيات التي تنبع من واقع اجتماعي ثم تعود لتؤثر فيه من جديد)٦٨. إلا أنها تتناول مسألة خطيرة تثير الشبهات، فمثل هذا الطرح بتجرده عن تقديس النص يدخل هذا الاتجاه في العقلانية غير المؤمنة، مما يثر الشكوك في سلامة النية التي يتوخى منها نقد المنهج الأصولي لأجل تطويره للوفاء بحاجة العصر للمبررات الموضوعية. ولذلك كان مثاراً للريبة عند الكثيرين.

نقد هذا الاتجاه

إن أصحاب هذا الاتجاه يصرحون بأفكار مثيرة للريبة من خلال تجاوز أصلين تستند إليهما الأحكام الشرعية، وهما الكتاب والسنة، إذ يظهر منهم بشكل عام –مع تجاوز الخصوصيات– الدعوة إلى تعطيل الكتاب العزيز، أو تفسيره بحسب الأهواء، بدعوى (أن التفسير الكلاسيكي كان يجهل ألسنية النص الحديثة)٦٩، وعلى ذلك لا بد من اعتماد القراءة الحديثة بالتجرد عن آراء علماء الدين لأجل استبعاد احتكار الإشراف على الوحي –كما يقول آركون٧٠، ويقول نصر حامد أبو زيد: (آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان)٧١، وينظر إلى القرآن الكريم كأثر أدبي يمثل نتاجاً بشرياً لا أنه كتاب إلهي مقدس، إذ يعبر عنه بأنه: (كتاب العربية الأكبر وإثرها الأدبي الخالد دون نظر إلى اعتبار ديني)٧٢، ويقول (إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي)٧٣، فيرى –كما يقول عبد الصبور شاهين– أن القرآن بعد نزوله أصبح بشريا يجوز الطعن فيه وعليه، وتجوز مناقشته ويجوز فيه ما يجوز على الكلام البشري من خطأ وصواب٧٤. وتراه يساوي فهم النبي الأكرم(ﷺ)، مع سائر الإفهام وأن لا دلالة ذاتية للنص القرآني يمكن أن يفهمها الرسول

الأكرم(ﷺ)، إذ يقول: (إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث مفهومه يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوما يفقد صفة الثبات، ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا، والنص منذ لحظة نزوله الأولى، تحول من كونه "نصاً إلهيا" وصار فهما "نصاً إنسانيا"؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية...)٧٥. وهذا يمثل طعناً بالسنة الشريفة، بنظر الاتجاه المعاكس، يضاف إلى ذلك دعوى عدم استقلال السنة الشريفة بالتشريع والإعراض عما لم يكن معناه في القرآن الكريم، وبتقسيمها إلى تشريعية وغير تشريعية، وأن لا حجة لغير التشريعية، وعلى ذلك فالسنة غير التشريعية يجب تركها وعدم جعلها أساساً للقوانين، وأنها خاصة بعصر الرسول(ﷺ)، واعتماد النظر إلى العرف والواقع أبان تفسير القرآن الكريم أو السنة الغراء، وعدم الأخذ بالأحاديث في تقنين الأحكام المعاصرة، وردّ الأحاديث المخالفة للعقل والواقع، وإن الإجماع لا بد أن يتسع ليدخل به أهل السياسة لئلا يكون حكراً على رجال الدين٧٦، والاتساع في إعمال القياس بدعوى أن تركه موجب للكسل العقلي الذي لا يُلزم الإسلام به٧٧، بدعوى أن ذلك الالتزام ما هو إلا أثر من آثار التعصب المذهبي واستنباط الحكم بالتزام رأي معين، الذي أوجب إبطال إعمال النظر في الترجيح و التعليل ورمي من يسلك ذلك بأنه يريد إحداث مذهب جديد أو إحداث قول ثالث.

أبرز معالم هذا الاتجاه[٧٨]:

١- سحب معطيات الحضارة الغربية وفكرها المعاصر في محاولة تطويع النصوص واستنباط الأحكام من خلال تأويلها تأويلاً جديداً يتلائم مع المفاهيم الغربية.

٢-التوسع في تفسير النصوص في ضوء العلم الحديث بكل جوانبه ولو أدى ذلك إلى استحداث أقوال مجانبة لدلالات النص.

٣-اعتماد معايير جديدة لقبول السنة النبوية بحيث لا تقبل إلا الأحاديث المتواترة فقط دون السنة القولية عند بعضهم، والتشريعية دون غير التشريعية عند الجميع.

٤- مصادرة الإجماع، إما برفضه كلياً، أو بإضافة قيود جديدة عليه لم تكن معروفة من قبل، أو بتحويله عن معناه المعروف أصولياً إلى رأي عام شعبي على طريقة الانتخابات الديمقراطية.

٤-وضع معايير جديدة لترجيح الآراء الفقهية المختلفة وكيفية اختيارها.

٥-الاجتهاد في موارد النصوص وتقديم المصلحة عليها.

٦-تناول الأحكام الشرعية العملية تناولاً يستجيب لضغوط الواقع ومتطلباته، وذلك كقضايا الربا، والمرأة، والحريات العامة، والوحدة الوطنية وتداول السلطة والمساواة.

٧-اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي، فالنصوص عندهم يجب أن تفهم وتؤول في ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية) ونصوص الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها لا حسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات وإنما حسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد.

٨-إقامة الرابطة الاجتماعية بين الناس، لا على أساس الإيمان والكفر، إنما على أساس الوطن والإنسانية، مما ينتج فقهياً إعادة النظر في تقسيم العالم إلى دار حرب ودار سلام، وفي استعلاء المسلم على غيره وتميّزه عنه، وفرض الجزية على غير المسلمين ومنعهم من تقلد المناصب في الدولة الإسلامية. وهذا مما أثار نقداً مضاداً.

النقد المضاد لاستبعاد النص

إن تصوير النقد بالصورة الآنفة كان مثاراً للارتياب، فوقع التشكيك في مبرراتهم بأن الأصول القديمة من أنها لا تلبي حاجات العصر، لأنها أصبحت تؤخذ تجريدا، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تَلِد فقها البتة بل تولّد جدلا لا يتناهى، والفقه الحي المتجدد لا ينشأ إلا بين أحضان أصولَ حية متجددة، لا على أصول غلب عليها الجدل العقيم الذي تأثر بالقواعد المنطقية في مسائله وحدوده، بعد أن كان نابضاً بالحياة في صدر الإسلام قابلاً للتطور من دون حاجة إلى المنطق الأرسطي بدعوى أن عمر بن الخطاب وسع علم الأصول في عهد خلافته وتبعه فقهاء المدينة في ذلك وورثوا عنه تلك السعة، فكما تطورت الأصول في صدر الإسلام بحسب حاجات ذلك الزمن ودواعي المصلحة، فإن لنا أن نطوره نحن بحسب حاجاتنا، إذ بات الفقه قاصراً عن شمل القضايا

الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المعاصرة، فلا بد من التوسع في القياس، والاستصحاب، وإحلال الفقه الشعبي مكان الإجماع، وقواعد تفسير النصوص، لأن جوانب الحياة العامة واسعة وتحتاج إلى اجتهاد واسع لا يقف عند حد النصوص المحدودة، ونحتاج في نشاطنا الفقهي لأن نركز تركيزا واسعا على تلك الجوانب وعلى تطوير القواعد الأصولية التي تناسبها، فالأصول التي تناسبها ليست هي الأصول التفسيرية وحدها-وأعني بها قواعد تفسير النصوص-ذلك نظرا لقلة النصوص التي تتعلق بنظام الحياة٧٩.

والصحيح أن التذرع بتصرف عمر بن الخطاب لا تتم وذلك إن تصرف عمر في مثل الأرض الخراجية إنما صدر عن نص إذ هو مفاد قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾٨٠، ففي الآية الأخيرة ما يفيد كون الخراج يتضمن حقاً عاماً دائماً للمسلمين، ولم يكتفِ عمر بالنص بل التجأ للمشاورة العلنية التي تضفي نوعاً من الإجماع، فلم تكن المصلحة أصلا للتشريع بل هي لا تعدو كونها داعية لفهم النص وتعزيزه٨١.

ولأجل هذا الإغراب في فهم الوقائع يلحظ الاتجاه المعاكس أن أكثر هذه النقود لمنهج علم الأصول إنما تمثل أساساً للدعوة للتيار العلماني الذي ينطلق من مبدأ عزل الدين عن السياسة، متدرجاً إلى عزل الدين عن الحياة وتهميشه٨٢، وقد تربط بعض الأقوال المتفرقة التي يتراءى منها المفاد ذاته، بما يستشف من أفكار أصحاب هذا الاتجاه، فلحظوا على نصر حامد أنه (يرى ضرورة انعتاق الأحكام من إسار الشريعة إلى بحبوحة القوانين الوضعية التي تحقق لها الحرية والتقدم المذهلين، وأن خروج المعاملات من نطاق الشريعة إلى نطاق القانون قد حقق ألواناً من الحرية والانطلاق لم يكن لهم بها عهد من

قبل)٨٣، وكأن ذلك ترديد لمقولة النصارى المشهورة "دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله"٨٤. وجراء ذلك لا يعدو الدين على كونه تراثاً، فنسب نقاد هذا النقد لطه حسين قوله: (إن الدين الإسلامي يجب أن يعلم فقط كجزء من التاريخ القومي لا كدين إلهي منزل بين الشرائع للبشر، فالقوانين الدينية لم تعد تصلح في الحضارة الحديثة كأساس للأخلاق والأحكام، ولذلك لا يجوز أن يبقى الإسلام في صميم الحياة السياسية، أو أن يتخذ كمنطلق لتجديد الأمة، فالأمة تتجدد بمعزل عن الدين)٨٥، وما يظهر من محمد آركون من القول بلا بدية إعادة تأصيل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه٨٦، مما يشير إلى ربط نقده بدعامتين يقوم عليها كيان الإسلام وهويته، وهو ما يحذّر منه الاتجاه المضاد. وقول محمد عمارة: (نحن مطالبون –حتى نكون متبعين للرسول- بالتزام سننه التشريعية لأنها دين، أما سننه غير التشريعية ومنها تصرفاته في السياسة والحرب والسلم والاجتماع والقضاء ومثلها وما شابهها من أمور الدنيا، فإن اقتدائنا به يتحقق بالتزامنا المعيار الذي حكَمَ تصرفه j كقائد للدولة كان يحكم منها على النحو الذي يحقق المصلحة للأمة ، فإذا حكمنا كساسة بما يحقق مصلحة الأمة كنا مقتدين بالرسول ولو خالفت نظمنا وقوانيننا ما روي عنه في السياسة من أحاديث)٨٧، مما يلوح منه أنه لا يرى سريان مفاد الأحاديث في السياسة، بل يرى أن أي سياسي –فاسقاً أو مؤمنا كان، وصادقاً أم كاذباً، له الحق بأن يفعل ما يقتضيه فكره السياسي من مصلحة، ولا اعتبار بما يقرر النبي –أي نبي- وكأنه لم يسمع قول الله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾٨٨، إذ يقول: (فإن أحداً لا يستطيع الزعم بأن الشريعة تثبت عند ما يقرره نبي)٨٩.مع أن مفاد الآية الأخذ عن الرسول(ﷺ) على نحو العموم.

فلا بد من التفريق بين ما كان مفاده عاماً مطلقاً وبين ما كان في خصوص واقعة استدعت حكماً جزئياً بمقتضى تلك الحادثة، من خلال تحكيم كليات الشريعة وثوابتها، لا أن يطلق القول على كل حكم في واقعة سياسية أنها لا تعني التشريع الملزم، ففي ذلك مصادرة واضحة لما صدر عنهj، وإغفال لارتباط أفعالة بالتسديد الإلهي، وقصر لمهمته الرسالية في إطار محدود وفق فهم خاص، يتنافى الأهداف الإلهية من البعثة الشريفة، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾٩٠، مشيرا

إلى ذلك، إذ قرن تعليم الكتاب والحكمة والتزكية، فإن الحكمة التي يعلمها النبي(ﷺ) للناس وفقاً للرسالة التي كلفه الله تعالى بإبلاغها لا تقتصر على مجال دون مجال. بل هي وضع الشيء في موضعه في كل شئون الناس، وكلها مترابطة لا تنفك، (ففك الارتباط والتكامل بين العقيدة الإلهية وبين القيادة السياسية غير وارد بكل المقاييس العقلية والمنطقية والدينية والفطرية، ويخرج عن دائرة المعقول تماما التمسك بالقرآن وحده وتجاهل القيادة السياسية الإلهية، فمن يقول إنه يؤمن بالقرآن ولا يؤمن بمحمد كقائد له وكولي هو ليس مؤمنا بالإجماع. ومن يقول أنه يوالي محمدا كقيادة سياسية ولا يؤمن بالقرآن هو أيضا ليس مؤمنا بالإجماع لأن من مستلزمات الإيمان؛ الإيمان بالعقيدة الإلهية كقانون نافذ، والإيمان بمحمد كقائد وكولي يقود حياة المؤمنين ضمن هذا القانون النافذ. فالقيادة السياسية هي بمثابة الهيئة التأسيسية فهي المختصة ببيان العقيدة وبقيادة الأتباع وفق أحكام هذه العقيدة)٩١، وهذا لا يعني إنكار أهمية النظر إلى المصالح في الأحكام، أو إنكار أهمية ملاحظة العناوين الثانوية التي تصطبغ بها الأحكام الشرعية بحسب الظروف، ولكن لا يمكن إبعاد المهمة السياسية عن منهج علم أصول الفقه، بجعل أمر الأحكام السياسية بيد الرأي والارتجال، أو تجريد العقل الأصولي عن اعتبار الأحكام الصادرة عن النبي في مجال السياسة في مقام استنباط الأحكام،. فإن (الحكم في الدولة السياسية هو رعاية طبقاً للشريعة)٩٢، وذلك بجعل المركزية لأيديولوجية الفكر الإسلامي وهو لا يتم إلا من خلال النظر إلى ما ورد من النصوص والوقائع التي مرجعها إلى الوحي.

وبهذه الرؤيا من نقد منهج علم أصول الفقه التقليدي في هذا الاتجاه بأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها وطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي في العصور السابقة٩٣، فيرون لزاماً إعادة تأصيله٩٤. من خلال إعادة التأصيل التي يستشعر أنها نابعة من التوجه العلماني الذي يرى أن الدين هو العائق في طريق التقدم مفيدين من تجربة أوربا في استبعاده وتحكيم العقل والديمقراطية، ومن هنا اتجهوا إلى قبول الأصول النقلية الإسلامية بعد سقوط الأطروحة الأساسية في خطابهم، ولكن اعتبار الأصول النقلية في مرحلته الثانية ما هو إلا تكييف لأصل الخطاب العلماني باعتبار ثقافة النص بوصفه منتجاً بشرياً قابلا لإعادة النظر والكشف عن إخفاقاته وعدم

التسليم به٩٥، من خلا ل نقد المنهج الأصولي على أساس نضوب النص، وبهذه الرؤيا يتم بنظرهم إعادة بناء القواعد الأصولية وإعادة بناء المجتهد المسلم، وفي ضوء ذلك يعاد النظر في منهج علم الأصول وقواعده كقاعدة مقتضى الأمر الوجوب، ومقتضى النهي الفساد، ولا بد من تقرير عدم صلاحية القياس في تحصيل أحكام الفروع وتحكيم المصلحة مكانه٩٦.

والإشكالية في هذا أن الخلط بين الثابت والمتغير في الدين الإسلامي، إذ بعد التسليم بان الدين الإسلامي هو دين حضارة ومشروع نهضة، وعلم أصول الفقه أحد أهم المنظومات الفكرية في الإسلام، فنحتاج إلى صحوة فكرية بالنسبة لما يستند على الثابت منه، ونقد وتجديد ما يستند على المتغير، وذلك لا يتم من خلال العقلنة المطلقة التي تصطدم مع قدسية النص، ولا يكفي مجرد إجمال النصوص مسوغاً لعقلنة المنهج الأصولي مطلقاً، فإن العقل رغم مكانته الجليلة التي تبوئها في الإسلام له حدٌّ ينتهي إليه ومجال لا يتجاوزه وقدر لا يتخطاه، فهو قد يقصر درك ما وراء عالم الشهادة٩٧، أما أحكام النوازل المعاصرة لا مانع من تحرك العملية الاستنباطية ضمن إطار النص ووفق الضوابط العقلية للوصول إليه، بتغيير الآليات والأساليب، بل يمكن أن يجعل العقل بوابة لإعمال الفكر لاكتشاف الحكم إذا كان منسجماً مع روح النص٩٨. لا أن تجعل الحاكمية المطلقة للعقل ويصادر النص من خلال تحكيم العقل المتقوقع ضمن محدودية الواقع والظروف، في ضوء نظرة هامشية للنصوص بأنها تخلو من العناصر الجوهرية الثابتة وليس تحتها معاني ثابتة وتفاسير مطلقة لأن الذي يحدد معانيها هو الواقع والمجتمع والظروف، للانطلاق إلى تبديل المعاني المفادة تبعاً لتطور الواقع، واعتبار الواقع هو الأساس والنص يدور في فلكه، بدعوى (أن مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل وتحويل إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي)٩٩. مما يندرج تحت أسلوب دوغماتي يتعصب للاغتراب لتشويه معطيات التجربة الإسلامية العلمية من دون أن يفرز بين المنتج الطبيعي لنصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة، وبين إفرازات الفهم الإنساني المتعدد، فربما يحسب أي انحراف عن معيارية النصوص معطيات إسلامية١٠٠.

واستبعاد النص ورفع قدسيته مما يراه نقاد هذا النقد بأنه يتناول بالهدم ركيزتين مهمتين الأولى تستند إليها العقيدة ويتمثل ذلك بعلم أصول الدين والركيزة الثانية هي التي تتكفل باستنباط الأحكام الشرعية الفرعية وهو علم أصول الفقه.

قلة الجدوى أو انعدامها

ولحظ على هذا الاتجاه النقدي لمنهج علم الأصول بأن أصحابه قدموا نقدهم من دون جدوى مباشرة، أو ثمرة ناضجة تقطف من آرائهم، سوى أن دعوتهم فيها من الإثارة ما يحفز الفكر الصادق لمعالجة ما حملت طروحات هذا الاتجاه من الإشكاليات الواقعية، والتي لم يقدم لها هذا الاتجاه حلولا مناسبة. فقد جوبه هذا الاتجاه بنقد مضاد واصفاً دعوته بأنها تجاوز لأصول الفقه من دون تقديم بديل منهجي واضح محدد المعالم، وذلك ما سيترتب عليه إحداث فراغ منهجي في الممارسة الأصولية، وأن استحداث منهجية لاستنباط الأحكام مغايرة لأصول الفقه التقليدي المعروف بعمقه وبأصالة استمداده سيؤول إلى فهم غريب لنصوص الشريعة وتفسيرها بما يخالف طبيعتها، وما إلى ذلك من نقض للأحكام الشرعية التي استنبطها العلماء في ضوء النصوص المقدسة من الكتاب والسنة. من دون تقديم بدائل ذات معالم ومفردات للمنهجية الجديدة المدعاة، وبذلك رأوا أن دعوتهم أشبه بالهدم من دون بناء، وفتح لباب الانحرافات المنهجية والفكرية١٠١.

تذنيب

الملاحظ على هذه الطروحات النقدية كنظرة موضوعية –بغض النظر عن التجاذبات السياسية والتحاملات- مع ما فيها من النقود الصحيحة، فإن فيها الكثير من العموميات العائمة التي لم تتكفل منهجاً لمعالجة المسائل التي يجب تغييرها في أصول الفقه معالجة علمية، لتقدم البديل الناضج الذي يتصور في الحل الناجع لمسائل علم الفقه من كبريات وتطبيقات، وإن لهجتها تثير الحفيظة لدى الكثير من المفكرين لما توحي به من تجريد النصوص القدسية من قدسيتها. ولهذا لاقى هذا الاتجاه النقدي لأصول الفقه تياراً مضاداً عنيفاً ردّ كثيراً من النقود، والتي يشار إليها بأنها مزاعم التجديد١٠٢.

ومن ذلك عدم اتضاح معالم القياس الواسع الذي يفترض أنه بديل عن القياس التقليدي، والذي ينادي به الناقد، ولا يدرى ما هو تعريفه أو شروطه أو تطبيقاته العملية١٠٣، وكذلك الكلام في الاستصحاب الواسع.

وكيف يمكن جعل الفقه الشعبي بديلا عن دليل الإجماع؟ وهو مما يفتح باب الخوض في أمور الدين لمن لا حصيلة له، من خلال السماح لأصحاب الأهواء الضالة والآراء الشاذة والجهال بأن يتكلموا في الحلال والحرام والسياسة العامة وأحكام الاقتصاد من غير قيد أو شرط من علمية أو اعتدال طريقة.

وهذا من أهم الدواعي التي أثارت الشك في سلامة النية في هذه الدعوة، لما يتصور فيها من توهين لعلم الشريعة، بل طمس للدين من رأس، بتفويض أمر التشريع للناس دون الله تعالى، وهي دعوة مردودة بدلالة قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ ١٠٤، وقوله جلّ وعلا: ﴿ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ١٠٥، فإن العلماء إنما هم من لهم الأهلية على استنباط الحكم من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وإن اعتبر الإجماع كدليل؛ فإجماعهم، لا غير.

ثم إن دعوى أثر الظروف التاريخية في تشكل أصول الفقه دعوى غير تامة، إذ أن قواعد الأصول ليست نتاجًا لظروف تاريخية بحتة، وإنما هي نتاج كبريات مأخوذة من الشريعة الإسلامية وخصائصها ولغتها ومنهجها، ولذلك فإن القول بوجوب التغيير لقواعد أصول الفقه بهذه السعة بدعوى تغير ظروف العصر عن العصور السابقة لا يتم على إطلاقه؛ لأن قواعد الأصول لا شأن لها بتغير العصور بنحو القضية الدائمية، وبنحو الموجبة الكلية، وذلك أن علم أصول الفقه مستمد من اللغة العربية وعلم الكلام، إذا روعيت مقاصد الشريعة ومبادئها؛ فمسائل اللغة نقلية لا دخل لها في وضع جديد للألفاظ بإزاء المعاني ولا بدلالات التراكيب ولا بما تقتضيه من مفاهيم١٠٦.

والإنصاف إن منهج علم الأصول كونه يتكفل البحث متضمنا أدوات استكشاف الأحكام من النّصوص، لوقائع معاصرة، مما يفسح المجال للقراءة المعاصرة وفق المعطيات النظرية للدراسات اللسانية الحديثة ومناهج النقد الأدبي المعاصرة، -مع تحفظ البحث على صحة النتاج المعاصر- للإفادة منها في قراءة النص يمكن أن تستكشف منه دلالات

جديدة، ولكن لا بد أن تكون منضبطة بضوابط الاجتهاد، ولا تخرج عن ثوابت التشريع ومقاصدها، فقد يرجع ذلك إلى التأويل، ولا بد من عدم تحكيم التأويل بصورة تعسفية غير منضبطة، إذ لا بد من مراعاة رجوع المعنى الجديد إلى معنى صحيح في الاعتبار متفق عليه في الجملة ويكون اللفظ المؤول قابلا له وذلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أولا فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه فلا يقبل التأويل١٠٧.

إلا أن مما يسجل على مثل هذه القراءة تجاهل المعنى الحقيقي أو الحالة الصدامية مع النزعة الوضعية كما يلحظ تبنيها في الخطاب المعاصر١٠٨. وتعاملها مع مخرجات الدراسات الحديثة على أنها حقائق ثابتة، في حين أن أكثرها لم يخرج من طور النظرية القابلة للنقاش، بتصور لا بدية الرجوع إليها والجزم باستهلاك النص، وذلك يشير إلى نقد النص ذاته لا نقد المنهج الأصولي. فالتاريخية التي يطرحها بعض أهل هذا الاتجاه هي النظر للإسلام ليس على أن نصوصه المقدسة ليست وحياً يمثل الحقيقة الدينية الكلية والنهائية في سلسلة رسالات الله تعالى لإلى بني الإنسان، بل من خلال اعتباره ظاهرة تاريخية كسائر الظواهر التاريخية التي مرت على بني الإنسان١٠٩، ومن تلك النظرة تصادر معظم الأسس التي ابتنى عليها منهج أصول الفقه لا سيما ما كان مصدره الكتاب العزيز والسنة المطهر.

ثم إن اعتماد الدراسات الألسنية الحديثة التي لم تصل مخرجاتها إلى درجة اليقين لا يمكن أن يستند إليها الاستنباط فيما هو محتمل الخطأ منها، إذ أن استنباط الحكم الشرعي لا يمكن أن يعتمد على مجرد الاحتمال، لأن أكثر ما يرد من ذلك يكون على مستوى الحدس، ويلزم حينئذ بطلان الاستدلال بالنصوص، لجواز أن تكون ألفاظه موضوعة لغير ذلك المعنى، ومع قيام هذا الاحتمال يبطل التعلق بهذا الاستدلال١١٠. إذ مع تطرق الاحتمال في مثل هذا الحال يكتسي المعنى بثوب الإجمال، ويسقط بها الاستدلال١١١.

وقد يرد على هذا الرد بأن المعاني المستكشفة بواسطة اجتهادات أهل اللغة تشكل ظواهر لغوية يمكن الاستناد إليها، بدعوى أن الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر وإلا لا نسد باب الاستدلال في الآيات والأخبار١١٢، إذ مطلق المنع بإبداء مجرد الاحتمال لا ينافي الاستدلال بالظواهر، بل لا بد من إبداء الاحتمال المساوي أو الراجح١١٣، ومن ذلك الرجوع إلى قول اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة١١٤، ومقام الاستدلال

بدلالة اللفظ فالمعتبر هو الراجح بالرجحان المعتد به١١٥، كما إذا كان نتاجاً لمنهج علمي منضبط كالسبر والتقسيم فالتقسيم فيها يورث غلبة الظن بعد كون الحكم معللا ولا يشترط ارتفاع مواد الاحتمال بعد حصول غلبة الظن١١٦ ولا سيما في النوازل التي يدعى انسداد باب العلم بأحكامها.

لكن هذا يجري في مقام استكشاف الوضع اللغوي بالاستقراء وليس المعاني الجديدة المستندة إلى الحدس، وإنما يمكن استناد الاستنباط إلى حقائق النص أولاً، ثم إلى معطياته اللغوية التي لا تتعارض مع الثوابت، من بعد ذلك ينتقل إلى المقصد أو المغزى، من دون الوثوب مباشرة إلى المغزى الذي يمكن أن يتعارض مع دلالة النص، ويلغي أهمية الدلالات المستكشفة مسبقاً والأحكام المبتنية عليها من خلال المنهج الأصولي.

فعلى ذلك: إن مقتضى الإنصاف إن هناك إشكاليات حقيقية كانت من جملة الدواعي التي هيئت لنقود هذا الاتجاه. وإنما يمكن النقد في ما يمكن تطويره مما هو قابل للاجتهاد وفق آلية منضبطة تزيد أصول الفقه قوة ولا تفتته وتميّعه، ولا تتجاوز أسسه المستقاة من الشريعة ومبادئه المأخوذة من ثوابت العلوم النقلية التي لا تتغير، والتي هي لا تتعارض مع العقل، بل إن العقل هو الذي أسس لاعتبارها، لأجل المعالجة الجادة لما لحق علم الأصول من تشوهات، منها:

١- توسيع لمطالبه بإدخال ما لا يحتاج إليه١١٧ من جزئيات بعض العلوم التي هي من الأعراض الغريبة أو التي تتعد وسائط العروض فيها، فإن (موضوع كل علم، وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أي بلا واسطة في العروض)١١٨.

٢-تعارض بعض الفروع لكبريات قواعد الأصول نتيجة تأخر تدوين علم الأصول للفقه١١٩.

٣-تضمن أصول الفقه مسائل لا طائل تحتها كمسألة التعبد بالشرائع السابقة١٢٠.

٤-إغفال جملة من مقاصد الشريعة١٢١.

٥-انحطاط قيمة علم الأصول نتيجة غلق باب الاجتهاد عند الكثير١٢٢.

ولذلك فإن (الأعمال النقدية التي تنطلق من رؤية فكرية وحضارية خارج إطار الإسلام، حيث أنها تنطلق من مقولات الحداثة التي تقوم على موضوعية خالصة للعالم تجرده من بعده الغيبي، وتنطلق من التركيز على الفردية ومن التركيز على أن الغاية من

الحياة هي غاية دنيوية)١٢٣، وإن ما كتب بعنوان نقد العقل الإسلامي أو ما شاكل ذلك ليس موضوعياً، ولاسيما ما اتخذ طابع الأسلوب الخطابي التعبوي. فالأزمة ليس ليست أزمة العقل المسلم، إنما هي أزمة تفعيل الفكر الإسلامي١٢٤.

المبحث الثاني

ثبات المنهج

يُفند صحة الدعوة إلى نقد علم أصول الفقه، ويبطل أية محاولة في هذا الاتجاه، ويرى فيها طعنا في الدين عقيدة وشريعة، ويرمي أصحابها بتهمة العمل على تمييع الشريعة، والاستهتار بتعاليم الإسلام وأحكامه وقيّمه. وأحيانا بالزندقة والكفر. لأن أصول الفقه أصول ثابتة منذ نزول الوحي. فمصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستدلال وكذا الأحكام الشرعيّة والمقاصد والمصالح ثابتة معلومة لا تتبدّل ولا تتحوّل. وتأسيس القدماء لهذا العلم ليس على سبيل التجديد أو الإبداع بل على سبيل الحصر والتحديد والتنظيم.

وذلك مبتنٍ على أن قواعد أصول الفقه قطعية لا ظنية لأنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي لا مجال للاجتهاد فيه، وعلى هذا فأصول الفقه علم مستقر له حدوده التي صيغت من القواعد الأساسية التي بني عليها ولا مجال للتجديد في قواعد هذا العلم ومبادئه، وإنما يمكن نقده والتجديد فيه من خلال إعادة تبويبه أو إعادة صياغته أو معاودة البحث في أدوات القياس ونحو ذلك مما يساعد على تنظيم هذا العلم، وبهذا يكون النقد والتجديد لا يتعدى الشكل، ولا يصل إلى الجوهر١٢٥.

أولا: القول بقطعية علم الأصول

وبناؤهم على قطعية قواعد علم أصول الفقه، يطابق ما قاله الجويني (ت٤٨٧هـ): (فإن قيل فما هو أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السبعة، وأقسامها نص الكتاب، ونص السنَّة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول اللّه سبحانه وتعالى، ومن هذه الجهة نستمد أصول الفقه من الكلام .. فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول، وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القطع في العمل بها، ولكنه لابد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به)١٢٦، وما قرره

الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في الموافقات بقوله: (إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي)١٢٧، وقد كفاهم الشاطبي مؤنة الاستدلال على ذلك بجملة مقدمات١٢٨، منها:

١-إن أصول الفقه ناتج عن استقراء كليّ لأدلة الشريعة، وهذا الاستقراء أفاد أن أصول الفقه قطعية لا ظنية.

٢- إن مقدمات أصول الفقه قطعية لا ظنية لرجوعها إلى أصول عقلية والأصول العقلية قطعية، والمؤلف من القطعيات قطعي وذلك أصول الفقه.

٣-أن أصول الفقه لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا في كلي شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات.. إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصول الشريعة لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة.

٤- أنه لو جاز جعل الظني أصلا في أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في كونها كليات معتبرة في كل ملة وهي داخلة في حفظ الدين من الضرورات.

٥- إن الأَصل لابد أن يكون مقطوعاً به لأنه إن كان مظنونا تطرق إليه احتمال الاختلاف.

ثانياً: رؤيا ابتناء علم الأصول على النصوص الشرعية

ويرى هذا الاتجاه ابتناء قواعد علم الأصول على النصوص الشرعية ومناهج الصحابة في الاستدلال وسنن العرب في البيان والفهم.

يضاف إلى ذلك ما تقدم من نقوض سياسية واجتماعية تتمحور حول انجرار نقد الأصول لدى المعاصرين إلى التغريب، وكونها لم تقدم رؤية مستقلة عن التجارب الفكرية في أوربا والتي هي محل نظر وحوار وأخذ ورد، بيد أن ذلك ليس سمة عامة

لكل الخطابات النقدية لا سيما ما كان نابعاً من معطيات النص والتجربة الإسلامية الحديثة١٢٩.

نقد الطرح

لكن ما يؤخذ على هذا التحليل أن الجمود على قواعد أصول الفقه والقول بقطعيتها المطلقة قد يؤول إلى تقليد أعمى لتلك القواعد من دون إدراك لجملة من آليات الصناعة الأصولية، ومصادرة للنظر في صياغة كلياتها (فنحن إذا أردنا أن ندون أصولا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها)١٣٠، من خلال تهذيبه وتنقيته من المسائل الكلامية أو النظرية التي لا ثمرة عَمَلية لها فيه. والتثبت من النقود وتمييز ما كانت دواعيه جادة وصادقة لتأخذ بنظر الاعتبار لأجل إثراء المنهج الأصولي، وما كانت دواعيه تلهث منجرة باتجاه التغريب لترفض، لأنه يتقصد تشويه صورة الإسلام وإخافة العالم من صعوده وتقدمه، بعد أن تأكدت قناعة الغرب بأن الإسلام من الممكن أن يكون البديل العالمي لقيادة العالم، إذ أنه أصبح المد الإسلامي ظاهر في المجتمعات الغربية، كما أشاروا إليه في كتبهم١٣١، وذلك يثير قلقهم ويستدعي اهتمامهم، ومن أجل ذلك استنفروا إعلامهم وإمكاناتهم لمواجهة هذا المد من خلال ترويج أفكارهم المضادة تحت عناوين قد تكون في ظاهرها مستجلبة لأفكار العامة، وهي تستبطن هدم ركائز مهمة كعلم أصول الفقه. كما لا بد من تنزيه نقد أصول الفقه من النزعات الفئوية التي تسعى لخدمة تكتل معين غاضة النظر عن المصلحة العليا للأمة الإسلامية، ولا سيما الدعوات النقدية من الساسة غير المتخصصين بعلم أصول الفقه.

أما بالنسبة لقطعية أصول الفقه فهو غير مطرد، لاعتماده على مقدمات مختلفة. فإن بعض قواعد أصول الفقه ما هو قطعي كالناتج من دليل قطعي في صدوره كالنص القرآني والسنة المتواترة، قطعي أو منزّل منزلة القطعي في دلالته، ومنها –وهو الأكثر– ما هو غير ذلك.

المبحث الثالث

التفصيل والتوسط.

هو موقف يحاول أن يوفق بين الموقفين السابقين المتعارضين. فهو لا يقول بنقد أصول الفقه ككل في الصورة والمحتوى، ولا يرفض تجديد أصول الفقه رفضاً قاطعاً، بل يرى أن هناك ثوابت لا تقبل التغيير وهناك متغيرات في الدين وفي علومه، والأمر هنا لا يعني أصول الفقه فحسب بل يعني الفقه، لأن أصول الفقه تمثل فلسفة الفقه ومنطقه وإطاره النظري. أما الفقه فيشمل ما هو متغيّر يقبل التجديد والتطوير، ويشمل ما هو ثابت لا يقبل التغيير.والإسلام يتسع لكل تجديد في أي زمان أو مكان في السلوك والأهداف ورعاية المصالح والحاجات. وعلى الرغم من ذلك ومن ثراء البيئة المعاصرة بالمادة الأصولية والفقهية الجديدة لممارسة التجديد إلا أن الشريعة الإسلامية ومصدرها الوحي الإلهي قد تضمنت ما هو ثابت لا يتغير وما هو متغير لا يقبل الثبات. فأحكام الدين ثابتة مثل أصول الشريعة ومبادئها كالحرية والعدل وأحكام العبادات. وتتغير المعاملات بتغير ظروف الزمان والمكان ومنه تغيّر الاجتهاد في الفرعيات والنوازل المعاصرة. والمعلوم من الدين بالضرورة لا يقبل التجديد، أما الاجتهاد ففيما لا نص فيه.

وهناك جهد نقدي واضح قدمه باستمرار علماء أصول الفقه وللإمامية منهم إسهام واضح من خلال ما يسمى ببحوث الخارج في علم الأصول، مما يشكل عطاءً نقدياً بنّاءً يتناول مسائل هذا العلم من أولها إلى آخرها، أتاحه انفتاح باب الاجتهاد والحركة الأخبارية المضادة، مما أسهم في نمو الحركة النقدية لعلم الأصول ونمو العلوم المرتبطة بذلك، وفى مقدمتها أصول الفقه في الحوزات العلمية الإمامية. الذين تساموا في طريقة نقد أصول الفقه وبيان غوامض مطالبه وتحقيق مسائله والسير بها نحو صناعة أصولية نقية، تترفع عن المهاترات والمتاجرة باسم المصلحة التي يدعيها أصحاب الاتجاه النقدي المنفلت، لترقى إلى درجة نكران الذات وإجلال العلماء المتقدمين، يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر(ت١٤٠٠): (ولئن كان أكثر مطالب هذا الكتاب مخالفاً لما هو المسموع من الكلمات، فليس ذلك لأني اهتديت إلى ما لم يصل إليه الأساتذة والأكابر، وهيهات لذهني القاصر أن يرتفع إلى ذلك، وإنما هو لأني لم أوفق للعروج إلى آفاق تفكيرهم ومجاراتهم في أنظارهم الدقيقة)١٣٢. وقد كان الخطاب النقدي في هذا الاتجاه يرتكز على

الجمع بين خاصيتي الثبات والتغير؛ في ضوء النظر إلى أحكام ثابتة ذات صيغة محددة وشاملة لجميع الظروف والأحوال، فهي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان فلا يسوغ أن تكون محلا للاجتهاد وذلك من قبيل الكليات والمقاصد العامة وضروريات الإسلام والعبادات١٣٣. وتعاليم أو قوانين أو نظم تفصيلية يمكن نقدها لأجل التطوير، من قبيل الأحكام التي ربطها الشارع بعللها وأسبابها فحين تتغير العلة أو السبب فيعني ذلك أن الواقعة تغيرت فيتغير حكمها، مع رعاية الأحكام الثانوية الناشئة عن الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية١٣٤، باعتبار أن: (أحكام الشريعة الإسلامية المقدسة هي الأحكام الثابتة التي بينت في الشريعة بدليل من الأدلة الأربعة؛ الكتاب والسنة والإجماع والعقل... أما التعاليم أو القوانين فهي أنظمة الدولة التفصيلية والتي تقتضيها طبيعة الأحكام الشرعية الدستورية لظرف من الظروف، ولذا فهي قوانين متطورة تختلف باختلاف ظروف الدولة)١٣٥، وليس معنى الثبوت في الأحكام أن الإسلام سكت عن الجوانب المتطورة من حياة الإنسان، ولم يدع لتطور أن يشرع من عنده، بل كانت مرونة الدين في حدود الخطوط العريضة الثابتة١٣٦.

وجدير بالذكر أن الحراك النقدي في أصول الفقه عند الإمامية (يأخذ صبغة خاصة؛ إذ اعتبر الشيعة الواقع المتغير جزءاً من أصولهم الفقهية؛ الأمرالذي جعل التجديد الأصولي لازمة تاريخية للفقه الشيعي وأصوله، وهي تجربة تحتاج إلى دراسة واسعة لها، ولإمكانات الاستفادة منها في مسار التجديد الراهن)١٣٧ فمن أولئك الأعلام الذين رفدوا المنهج الأصولي بالنقد الإصلاحي المعاصر المعتدل لعلم أصول الفقه، الشيخ محمّد باقر ابن الشيخ محمّد أكمل المعروف بالوحيد البهبهاني (ت١٢٠٥هـ) الذي قدم جهوداً نقدية إصلاحية أولية في مجال أصول الفقه، إذ أثمرت جهوده جملة من علماء الأصول كالسيد مهدي بحر العلوم (ت١٢١٢هـ)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت١٢٢٧هـ)، والشيخ مرتضى الأنصاري (ت١٢٨١هـ)١٣٨. بعد ذلك جاء دور الشيخ محمد حسين النائيني (ت١٩٣٦م)، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ت ١٩٥٤م)، ثم الشيخ محمد رضا المظفر (ت١٩٦٤هـ)، والسيد أبو القاسم الخوئي(ت ١٤١٣هـ)، وكان للسيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ) أثر واضح في النقد الإيجابي لأصول الفقه والذي يقول: (أظن أننا متفقون على خط عريض للهدف الذي تتوخاه حركة الاجتهاد وتتأثر به وهو تمكين

المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة، لأن التطبيق لا يمكن أن يتحقق ما لم تحدد حركة الاجتهاد معالم النظرية وتفاصيلها... إن حركة الاجتهاد عند الإمامية قاست منذ ولدت تقريباً عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية للفقه الإسلامي نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلامية المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنة. وبعد أن سقط الحكم الإسلامي، على إثر غزو الكافر المستعمر لهذه البلاد، لم يعد هذا العزل مختصاً بحركة الاجتهاد عند الإمامية بالخصوص، بل لقد شملت عملية العزل التي تمخض عنها الغزو الكافر الإسلام ككل، والفقه الإسلامي بشتى مذاهبه)١٣٩، مما يستدعي النقد لإنتاج فهم جديد ليس بمفهوم التبديل والإلغاء وتجاوز النص، بل هو نقد قويم لإنتاج فهم يهدي لاستنباط أحكام تعالج مشكلات وقضايا الواقع من خلال معالجة نابعة من هدي النص١٤٠. وكان النقد الإصلاحي المعتدل على مستويين:

المستوى الأول: إعادة الصياغة مع الحفاظ على المضمون

ومن رواد هذا الاتجاه من يرى أن إشكالية أصول الفقه تتمحور في صياغة عدم مواكبة كتبه للفهم المعاصر، إذ بلغت بعض الكتب القديمة حدًا (من التعقيد ما جعل الأصول يبدو في نظر الدارسين وكأنه الغاز يعجزون عن حلها)١٤١، ولذلك حاولوا إعادة كتابته بعبارة سلسة وطريقة عرض حديثة تتسق وفهم طلاب العلم المعاصرين، ليكون سهل التناول، ولكن مع الحرص على مضامين المسائل العلمية وعزو بعض الإشكالات فيها إلى المصادر القديمة في أصول الفقه، إذ أن هناك من العلماء من شكك في جدوى هذا النوع من التأليف ورأوا أن الدراسة المرتبطة بالكتب الموروثة أكثر علما ودقة١٤٢، ففي الإحالة إلى المصادر لمن أراد الرجوع إليها إنصاف وتوفيق.

وقد برز المستوى في هذا الاتجاه في القرن الرابع عشر الهجري إذ ظهرت مؤلفات حديثة في علم أصول الفقه تعمل على تيسير عبارات علم أصول الفقه وتهذيبه بغية تقريبه للدارسين، ومن معالم ذلك إنشاء الجامعات المتخصصة في علم الأصول في العالم العربي، ومن تلك المؤلفات كتاب "أصول الفقه" للشيخ محمد الخضري، وكتاب "علم أصول الفقه" للشيخ عبد الوهاب خلاف، وكتاب "أصول الفقه" للشيخ محمد أبو زهرة، وكتاب "أصول الفقه الإسلامي" للدكتور محمد مصطفى شلبي، وكتاب "الوجيز في أصول الفقه" للدكتور عبد الكريم زيدان، وكتاب "أصول الفقه الإسلامي" للدكتور

وهبة الزحيلي، وكتاب "أصول الفقه في ثوبه الجديد" للشيخ محمد جواد مغنية، وكتاب "أصول الفقه" للشيخ محمد رضا المظفر، وكتاب "المعالم الجديدة للأصول" وكتاب "دروس في علم الأصول"، وكتاب "غاية الفكر" للسيد محمد باقر الصدر. وغير ذلك من المؤلفات الحديثة التي اعتنت بصياغة ميسرة لعرض علم أصول الفقه لطلاب الجامعات والحوزات العلمية.

وهذه المؤلفات لم تتجاوز المضمون الذي ذكرته المصادر القديمة إلا أنها بصياغة فنية بأسلوب يسهل فهمه وإدراكه للطلبة المعاصرين، بعيداً عن استغلاق العبارات والنقض والإبرام الذي حفلت به كتب علم الأصول القديمة، فلم توضع هذه الكتب ليعبر وجهات نظر كتابها في المسائل الأصولية بالصورة الكافية لابرازها إبرازا دقيقا والاستدلال عليها ومقارنتها الواسعة بسائر الآراء والاتجاهات القائمة في علم الأصول، كما هي الطريقة المتبعة في الكتب القديمة، وإنما توخت تقديم علم الأصول بصورة مبسطة لدارسي هذا العلم١٤٣.

وللسيد محمد باقر الصدر(ت١٤٠٠هـ)١٤٤ كلام جول المبررات التي تدعو إلى النقد والتجديد في المنهج الأصولي القديم، إذ يرى ضرورة أن تنال الكتب الأصولية القديمة ولاسيما التي صارت دراسية بالوضع التعيني -أي ان أصحابها لم يضعوها لهذه الغاية- لأنها جسدت مراحل مختلفة من الفكر الأصولي تشتمل على أفكار ومصطلحات بعيدة في عباراتها عن الأذهان المعاصرة. فلم يُراعَ في هذه الكتب التدرج في عرض الأفكار من السهل إلى الصعب، او الأسبق رتبة إلى المتأخر عنه. ولم تتوفر على تفهيم مسبق لدى الدارسين للمسائل والقواعد التي يستعان بها لإثبات المدَّعى في مسألة أخرى، وضياع الثمرة بين النقض والإبرام. ولم تحرص هذه الكتب على بلورة النكات الأصولية وترتيبها بشكل متسلسل او مرتب، وإنما عرضت بصورة مشوشة، هذا فضلا عن استخدام مصطلحات لم تُفسر إلى في مباحث لاحقة بعيدة عن ذهن الدارس، ومثال ذلك ما في بداية كتاب (كفاية الأصول) من استخدام مصطلح (حجية الظن، بناء على تقرير دليل الانسداد على الحكومة)، وهو مصطلح لا يدركه الطالب إلا بعد دراسة الجزء الثاني من الكتاب ذاته. فقد اتسمت منهجية الكتب القديمة بترتيب مسائل علم الأصول بناءً على تحديد كل مسألة بعنوان من العناوين المورّثة تاريخيًّا في هذا العلم

التي لم تعد تنسجم مع الواقع، فضلا عن الاستطرادات التي تخرج بالموضوع عن دائرته. ويمثل لذلك بالمباحث العقلية التي أدرجت في أول كتاب "الكفاية" تحت عناوين البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، والملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده وغيرها، فقد دخلت جملة من المباحث الغريبة بينما بقيت المباحث العقلية المهمة من دون عنوان، فإمكان الشرط المتأخر أو استحالته، وإمكان الواجب المعلّق أو استحالته، وضرورة تقيّد التكليف بعدم الاشتغال بالمزاحم، وعدم جواز تضييع المقدمات المفوتة إلى غير ذلك من القضايا، بقيت كأجزاء من أبحاث تلك العناوين التاريخية. في حين أنها تشكّل بحثاً أصوليًّا مهمًّا من الناحية الفنية كلا على حدة لما يترتب عليها من ثمرات شتى.

فتلك الكتب على الرغم من أن صداها باقٍ عبر السنين، وقد أخذ بعضها مكانته كمنهج دراسي، إلا أنها لم تؤلف من قبل أصحابها لهذا الهدف، وإنما ألفت لكي تعبر عن آراء المؤلف وأفكاره في المسائل الأصولية المختلفة، واضعاً في تصوره شخصا نظيرا له مكتملا من الناحية العلمية ويحاول ان يشرح له وجهة نظره ويقنعه بها بقدر ما يتاح من وسائل الاقناع العلمي. فمن هنا لم يحرص في هذه الكتب وأمثالها من الكتب العلمية المؤلفة للعلماء على إبراز كل خطوات الاستدلال وحلقات التفكير في المسألة الواحدة، فقد تحذف بعض الحلقات في الأثناء أو البداية لوضوحها لدى العالم، وعلى سبيل المثال لتوضيح الفكرة ففي التعبدي والتوصلي عن استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر، ويُفرع عليه أن التعبدي لا يتميز عن التوصلي في مرحلة الأمر بل في مرحلة الغرض إذ لا يستوفى غرضه إلا بقصد الامتثال، ويُستنتج من ذلك عدم إمكان التمسك بإطلاق الأمر لإثبات كون الواجب توصليا، وهذا لا يصلح أن يكون بيانا واضحاً لذهنية أغلب الباحثين والدارسين لأنه بحاجة -لتكميل الصورة في الذهن- إلى إضافة عنصرين آخرين تركا لوضوحهما:

أ- إن قصد الامتثال إذا كان بالإمكان أخذه في متعلق الأمر فحاله حال سائر القيود يمكن نفيه بإطلاق الأمر.

ب- إن الخطاب والدليل مدلوله الأمر والحكم لا الملاك والغرض، وإن استكشاف إطلاق الغرض دائما إنما يتم عن طريق استكشاف إطلاق متعلق الأمر مع افتراض

التطابق بين متعلق الأمر ومتعلق الغرض فحيث لا يتبرهن هذا الافتراض لا يمكن الاستكشاف المراد. ومن أمثلة ذلك:

١- ما في باب التزاحم:

إن جل أحكام باب التزاحم مبنية على أخذ القدرة شرطا في التكليف وعدم كونه دخيلا في الإدانة والمنجزية فقط، بينما هذا المطلب لم يبحث بصورة مباشرة، ولم يوضح الربط المذكور بل بقي مستترا.

٢- الإطلاق والتقييد:

أبرزت كيفية دلالة المطلق على الإطلاق في الكتب القديمة بصورة مباشرة، بينما لم تبرز كيفية دلالة المقيد على أخذ القيد في الموضوع كذلك وإنما بحث ذلك ضمنا خلال بحث حمل المطلق على المقيد وكيفية علاج التعارض بينهما.

ومن هنا لم يراع العرض والتدرج المنهجي للأفكار من البسيط إلى المعقد ومن الأسبق رتبة إلى المتأخر، إذ تعرض المسألة المتفرعة ذاتاً في تصوراتها على حيثيات مسائل أخرى بعد أن تكون تلك الحيثيات قد طرحت وبحثت. ومثال ذلك في بحث توقف العموم -أيضاً- إجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في المدخول فإن تصور هذا الافتراض يستبطن الفراغ مسبقا عن تصور مقدمات الحكمة ووظيفتها، بينما يُذكر ذلك البحث في العام والخاص وتذكر مقدمات الحكمة بعد ذلك في مباحث المطلق والمقيد.

٣- مسألة الشرط المتأخر للحكم:

فإن تصور المشكلة فيه وتصور حلولها مرتبط بمجموعة أفكار عن الواجب المشروط، وطريقة السير من البسيط إلى المعقد تقتضي تقديم هذه المجموعة من الأفكار على عرض مشكلة الشرط المتأخر وبحثها بينما وقع العكس في أغلب الكتب القديمة.

٤- مسألة التخيير بين الأقل والأكثر:

ففي مسألة التخيير بين الأقل والأكثر وافتراض استحالته دخيل في استيعاب قاعدة إجزاء الأوامر الاضطرارية عن الواقع، فإذا بحثت هذه القاعدة بعد افتراض تصور مسبق عن التخيير المذكور كان فهمها للطالب وتصورها أيسر.

ومن هنا لم يراع فيها ما يجب أن يراعى في الكتب المنهجية الحديثة من توفير فهم مسبق عند الطالب للمسائل والقواعد التي يستعان بها لإثبات المدعى في مسألة أخرى

والبرهنة عليها، أو لاقتناص الثمرة الأصولية لها. فالإطلاق ومقدمات الحكمة تدخل كدليل لإثبات دلالة الأمر على الوجوب، ولإثبات دلالته على العينية والتعيينية والنفسية، ولإثبات دلالة الجملة الشرطية وغيرها على المفهوم وهكذا، مع أن الكتب القائمة لا تعطى فكرة عن الإطلاق ومقدمات الحكمة إلا بعد الفراغ عن جميع مباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم وأحكام التعارض بما فيها قواعد الجمع العرفي قد تدخل في علاج كثير من ألوان التعارض بين الأدلة اللفظية المستدل بها على حجية أمارة أو أصل من الأصول.

وعلى ذلك فقد أغفلت مثل هذه الكتب في كثير من الأحيان أوجه العلاقة بين الأفكار الأصولية ولم تتعرض لها إلا بقدر ما يحتاج إليه في مقام الاستدلال على مطلب أو إبطاله١٤٥.

مشكلة المصطلحات

مما تقدم يتضح أن تلك الكتب لم تحرص أيضا على اجتناب استعمال مصطلحات لم يأت بعد تفسيرها، لان الحديث في تلك الكتب مع العالم لا مع الطالب أو الباحث.

ثم إن الطريقة المتبعة في تحرير المسائل وتحديد كل مسألة بعنوان من العناوين الموروثة تاريخياً في علم الأصول لم تعد تعبر عن الواقع تعبيرا صحيحاً، وذلك لأن البحث الأصولي من خلال اتساعه وتعميقه بالتدريج إلى يومنا هذا طرح قضايا كثيرة جديدة ضمن معالجاته للمسائل الأصولية الموروثة تاريخياً، وكثير من هذه القضايا تعدّ من الناحية الفنية ومن الناحية العملية معا أهم من جملة من تلك المسائل الموروثة، بينما ظلت هذه القضايا تحت الشعاع ولا تبرز إلا بوصفها مقدمات أو استطرادات في مباحث تلك المسائل. فيلاحظ بهذا الصدد المباحث العقلية التي أدرجت تحت عناوين البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته والملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده وهكذا، فإن مثل هذه العناوين كونها تاريخية وموروثة في علم الأصول استأثرت بالمسائل المبحوثة مع أنه وقع البحث في داخل تلك المسائل عن كثير من القضايا العقلية المهمة التي بقيت بلا عنوان وكأنها مجرد أبحاث تمهيدية أو استطرادية، فمسألة إمكان الشرط المتأخر أو استحالته وإمكان الواجب المعلق أو استحالته وضرورة تقيد التكليف بعدم الاشتغال بالمزاحم وعدم جواز تضييع المقدمات المفوتة إلى غير ذلك من القضايا

بقيت كأجزاء من أبحاث تلك العناوين التاريخية، بينما كل واحدة منها تشكل بحثا أصولياً مهما من الناحية الفنية ومن ناحية ترتب الثمرة الأصولية ولا تقل أهمية عن تلك المسائل التاريخية الموروثة بل قد تكون أهم منها.

فالأصوليون مثلا حاروا في كيفية تصوير الثمرة لبحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مع أنهم لم يتوصلوا إلى أفكارهم عن الواجب المعلق أو الشرط المتأخر ونحوهما إلا لتحقيق ثمرات عملية واضحة، ومع هذا حشروا كل هذه الأفكار ضمن تلك المسألة التي لا يعرفون كيف يوضحون ثمرتها العملية وضاعت بذلك على الطالب قيمة تلك الأفكار ومغزاها العملي، حتى أن كثيرا من الدارسين يرون أن التوسع في داخل المسألة التي ليس من الواضح أن لها ثمرة عملية مجرد تطويل وتوسيع لعملية لغو لا مبرر له. بل إن هذا الحشر في كثير من الأحيان يؤدي إلى ايحاءات خاطئة ، فمثلا مشكلة المقدمات المفوتة ووجوب تحصيلها حشرت في سياق الوجوب الغيري وفرعت على تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي في الإطلاق والاشتراط وهذا يوحي بالارتباط، مع أن مشكلة المقدمات المنحوتة مشكلة قائمة تحتاج إلى تفسير واكتشاف قانونها الأصولي سواء قلنا بالوجوب الغيري أو لا فهي ترتبط بالمسؤولية المولوية تجاه المقدمة وهي مسؤولية لا شك فيها ولا شك في تبعيتها لفعلية الوجوب النفسي سواء كانت هذه المسؤولية عقلية بحتة ومن تبعات محركية الوجوب النفسي أو كانت مشتملة على ما يسمى بالوجوب الغيري.

ومما تقدم تظهر الحاجة إلى نقد المنهج الأصولي في الكتب القديمة وهو مما يدعو إلى التفكير بصورة جادة في إعادة كتابة المنهج بهذا المستوى، على الرغم من أهمية تلك الكتب العلمية والتاريخية.

فقد كان القدماء يقسمون علم الأصول لأربعة أقسام:

١ـ المقدمة في الوضع والاستعمال والصحيح والأعم والحقيقة الشرعية والمشتق ونحوها.

٢ ـ مباحث الألفاظ كباب الأوامر والنواهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمفهوم والمنطوق.

٣ ـ مباحث الدليل، وهو إما سمعي كالكتاب الذي يبحث عن حجية ظواهره والسنة التي يبحث عن كيفية ثبوتها وما يتعلق به من تعارض الجرح والتعديل في الرواة

وتحقيق واقعية بعض كتب الحديث كفقه الرضا مثلاً والإجماع وأنواعه من المحصل والمنقول، وإما عقلي ويبحث فيه عن الحسن والقبح العقليين وقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وأصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم ومبحث الاستصحاب والقياس.

٤ ـ خاتمة في التعادل والتراجيح.

وهنا نقدان على هذا المنهج:

النقد الأول: هو الاعتراض على القسم المدون في أصول القدماء للبحث عن الدليل وأقسامه، إذ أبدله الشيخ الأنصاري(ت١٢٨١هـ) بتصنيف علم الأصول على طبق الحالات الوجدانية للمكلف عند التفاته للحكم الشرعي وهي القطع والظن والشك١٤٦.

النقد الآخر: وهو الذي طرحه المحقق الأصفهاني (ت ١٣٦١هـ) حول التوسع الأصولي في مباحث الألفاظ١٤٧، فإن ما يرتبط من البحوث بالألفاظ قليل جداً، وإن معظم الأبحاث التي وضعها القدماء في مباحث الألفاظ لا ربط لها بذلك، كبحث انقسام الحكم للتكليفي والوضعي، وانقسام الواجب للواجب التوصلي والتعبدي والتعييني والتخييري والعيني والكفائي والنفسي والغيري والموسع والمضيق والمطلق والمشروط، فكلها مرتبطة بالواجب سواءً كان مدلولاً لفظياً أم غير لفظي، وتلازم الأمر بالشيء مع النهي عن ضده، وبحث ارتباط الحكم بالقدرة ودرجاتها المختلفة الذي هو بحث التزاحم، فهذه البحوث لا ربط لها بعالم اللفظ حتى تندرج في مباحث الألفاظ١٤٨.

فلا بد من اعتماد منهج تعتمد أسلوب عرض يتناسب والمسائل المعروضة وتجريد الأصول عن المسائل الغريبة وفق معيار يفرق به بين المسألة الأصولية من غيرها، فالأصولية هي التي تدخل في الحجية لمرحلة الاستنباط، وبهذا يحصل امتيازها عن المسألة اللغوية والرجالية والفقهية.

فالمسألة اللغوية ـمثلا- تدخل في تحقق الكشف عن حكم الموضوع والمسألة الأصولية هي مقدمة مباشرة لصناعة القانون الاستدلالي بعد تنقيح الموضوع.

والمسألة الرجالية: إنما هي تنقيح لصغرى قانون الاستنباط لا لكبراه، فإننا نحتاج في مقام الاستنباط إلى إحراز الصغرى وهي وثاقة الخبر بالقاعدة الرجالية ثم نحتاج لتمامية الكبرى وهي حجية خبر الثقة أو حجية الوثوق لنصل إلى نتيجة الاستنباط.

أما المسألة الفقهية: فمنها ما لا ربط بينه وبين البحث عن الحجية فيكون خروجه عن حريم علم الأصول واضحاً، إذ ليس مفادها الحجية في عملية الاستنباط. فكلما كان البحث فيها حول حكم معين وليس البحث عن حجيتها في مقام الاستنباط فلا تعد مسألة أصولية. باعتبار أن نتيجة البحث فيها تشخيص الوظيفة الشرعية لا تشخيص حجية قانون استدلالي.

ولكن قد يقع الالتباس بين بعض المسائل الفقهية وبين المسألة الأصولية، كأصالة الصحة في عمل الإنسان نفسه المعبر عنها بقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز، فإن البحث فيها يدور حول حجيتها في مقام الاستنباط وعدمه فتتداخل مع المسائل الأصولية. إلا أنها تخرج عن علم الأصول بقيد الاستنباط، فالقاعدة الأصولية هي ما كانت حجة في مقام الممارسة الأصولية لاستنباط حكم كلي، بينما مفاد القواعد الفقهية أحكام كلية يطبقها الفقيه على مواردها الجزئية من دون عملية أصولية لاستنباط حكم كلي منها١٤٩.

المستوى الثاني: نقد المضمون

إن ما حصل من إعادة الصياغة في المستوى الأول من النقد يمثل تحديثاً للصياغة في تبويب ولغة الكتب القديمة فلم يكف في تقويم المنهج القديم، والمستوى المطلوب هو مستوى جوهري، ولا يعني ذلك إحداث مصدر جديد للشريعة وإنما إيجاد وسيلة جديدة لتنظيم التفكير في المنهج الأصولي.

تعرضت أكثر الكتب الأصولية المعاصرة إلى نقد جزئيات جوهرية مباحث علم الأصول ومسائله، وهذا أمر طبعي مطرد، ولكن الذي يعني البحث هو قضية نقد منهج علم أصول الفقه التقليدي من جهة عدم استيعابه للمسائل الفقهية لا سيما المستحدثة منها، ليكوّن وسيلة جديدة تتناسب ومقتضيات العصر، وفي ضوء الرؤية النقدية المعتدلة التي ترى أن علم أصول الفقه هو منهج استنباط الأحكام الفقهية، وكل منهج لأي علم من العلوم لا بد أن يتبع طبيعة ذلك العلم، وعلم منهج استنباط الأحكام الفقهية –علم الأصول- منتزع ومستخلص من طبيعة الشريعة الإسلامية، فحقل المعرفة الإسلامية هو الذي أنتج أصوله، فأول نقدها:

بما أن علم الأصول منتزع ومستخلص من طبيعة الشريعة الإسلامية فذلك لا يتناسب وزج المباحث الفلسفية وبعض دقائق علم البلاغة والبيان فيه١٥٠، بجعل كتب

علم الأصول ميداناً للخوض في جزئياتها، لا اتخاذها مقدمة آلية، فلا بد من تخليصه من تلك المباحث.

يستمد علم أصول الفقه في ما يحتاجه في العملية الاستنباطية حتى في الأمور المعاصرة من الشريعة، فالشريعة كما تتكفل بيان علاقة العبد بربه، فهي أيضاً دستور المسلم وقانونه في حياته اليومية الخاصة والعامة في علاقاته مع المجتمع وعلاقته مع الطبيعة١٥١.

ويرى أشد الإصلاحيين المعتدلين انفتاحاً١٥٢ أن العملية النقدية لعلم الأصول لا تخرج عن حدود عملية الاجتهاد في مجال الأحكام التدبيرية فيما ليس فيه نص، بشرط أن تخضع للأسس والأصول العامة للاجتهاد والاستنباط، ويزاد على ذلك معايير أخرى تفاد من أدلة الشرع من أدلة التشريع العليا بنحو القاعدة الكلية في القضايا المالية والاقتصادية والتنظيمية والأمنية والعلائقية داخل المجتمع المسلم وبين المجتمع المسلم ودولته والمجتمعات والدول الأخرى، كما وتفاد من الموارد الخاصة للأحكام التدبيرية الواردة عن المعصوم "عليه السلام"، ومن تلك الموارد:

١- النهي الوارد عن النبي(صلى الله عليه وآله)، عن ذبح الحمر الأهلية، إذ روي: (أن رسول الله صلى الله عليه وآله جاءه جاء فقال أكلت الحمر فسكت ثم أتاه الثانية فقال أكلت الحمر فسكت ثم أتاه الثالثة فقال أفنيت الحمر فأمر مناديا فنادى في الناس إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فأكفئت القدور وإنها لتفور باللحم)١٥٣، وقد بينه المعصوم عليه السلام، بأنه لغرض عدم إفنائها، لأن مصلحة المجتمع في بقائها، إذ روي عنه عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه سؤل عن أكل لحوم الحمر الأهلية؟ فقال (نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وعن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرم الله عز وجل في القرآن)١٥٤.

فهذا البيان يصلح مُستَنَداً لمنع صيد أنواع معينة من بعض الحيوانات للمحافظة عليها من الانقراض لأجل موازنة الطبيعة، أو في أوقات معينة لغرض التكاثر.

٢- التعليل الوارد في أدلة الاحتكار، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه سئل عن الرجل يحتكر الطعام يتربص به هل يجوز ذلك؟ فقال: (إن كان الطعام كثيرا يسع الناس فلا بأس به وإن كان الطعام قليلا لا يسع الناس فإنه يكره أن يحتكر الطعام ويترك الناس

ليس لهم طعام)١٥٥، (ولفظ الكراهة أعم من الحرمة والكراهة المصطلحة عند الفقهاء)١٥٦، وعنه عليه السلام -أيضاً- أنه قال: (نفد الطعام على عهد رسول اللهj، فأتاه المسلمون فقالوا يا رسول الله: قد نفد الطعام ولم يبق منه شيء إلا عند فلان فمره يبيعه الناس، قال: فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: يا فلان إن المسلمين ذكروا أن الطعام قد نفد إلا شيئا عندك فأخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه)١٥٧، و الاحتكار هو: (حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والملح بشرطين: الاستبقاء للزيادة، وتعذر غيره، فلو استبقاها لحاجته أو وجد غيره، لم يمنع)١٥٨، وإنما ذكرت هذه الأصناف لأنها الأقوات المتعارفة، ولذا (لا احتكار في غير الأقوات إجماعا)١٥٩. ولا ضير من الإفادة من ذلك في إلحاق حكم ما صار كالقوت من حيث الضرورة أو الحاجة كالوقود والعلاج وغيرها.

فيظهر من هذه الأخبار أن الاحتكار المضر المنهي عنه هو الذي يصدر من قبل الأفراد أو الشركات التجارية التي تقدم على الحصار الاقتصادي بحيث يستقر جميع المتاع في قبضتهم ويعاملون معه كيف ما شاؤوا كما هو المعمول في عصرنا في الدول الكبرى الرأسمالية١٦٠.

وهكذا يفاد من الأمور التدبيرية الواردة عن المعصوم فالمستفاد من الأخبار -في هذا المورد- بعد حمل بعضها على بعض هو أن الحكرة المنهي عنها إنما هي محرمة فيما إذا لم يكن في البلد طعام أو متاع بقدر الكفاية بحيث يكون حبسه موجبا لأن يبقى الناس بلا طعام في الشدة والضيق. لا سيما إذا كان ظاهر كثير منها التشديد فيها أو كونه موجبا للدخول في النار، أو عده من الكبائر. فمناسبة الحكم والموضوع في مثل ذلك تقتضي القول بالحرمة١٦١.

٣- التعليلات الواردة في جواز التعامل مع الحكومات غير الشرعية.

فقد وردت عدة أحاديث تجيز العمل والتعامل مع الحكومة غير الشرعية ما دام هناك فساد كبير في عدم العمل، وذلك حفاظاً على المصلحة العليا للأمة١٦٢، وذلك من قبيل قبول شهادة غير العادل، فإنا (إذا لم نجد إلا غير العدول أقمنا أصلحهم وأقلهم فجورا للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم لئلا تضيع المصالح، وما أظنه يخالفه أحد في هذا لان التكليف مشروط بالإمكان)١٦٣ ومشروعية العمل والتعامل

معهم مشروط بالحفاظ على ثوابت الدين ومعونة المؤمنين، وفي ذلك ضرورة لحفظ المصلحة، فالداعي لذلك كما عبر عنه الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: أن الله جعلهم (ليدفع بهم ﴿به﴾ عن أوليائه ويصلح الله بهم أمور المسلمين، إليهم ملجأ المؤمن ﴿المؤمنين﴾ من الضر)١٦٤.

فإن مثل هذه التعليلات الواردة في هذه الموارد وأمثالها لا يقتصر على موردها بل هي معايير ترشد إلى المنهج الذي يجب اعتماده في العملية الاستنباطية في قضايا المجتمع وأنظمته والمشاكل التي تواجهه في داخله وفي علاقاته مع الخارج المسلم وغير المسلم.

وهذه التعليلات ليست أحكاماً شرعية إلهية، بل هي أسس أحكام شرعية تدبيرية يعود النظر في موضوعاتها واستنباطها إلى المجتمع الإسلامي بواسطة خبرائه وفقهائه، فهي مبادئ منهجية للاستنباط ليس لغير الفقيه الخبير إعمالها، وعلى هذا الأساس ينبغي أن يكون أصل "المصالح المرسلة" -عند من يقول بها- من أصول الاستنباط في المجال التدبيري وليس من أصول الاجتهاد في الأحكام الشرعية عموما.

ومعيار فهم هذه التعليلات يرتكز على فهم صيغ التعبير في النصوص لأجل الاستظهار الدلالي من اللفظ لاستكشاف معالجة النص للواقعة ومعرفة أنها بأي شكل كانت المعالجة واقعة أم أنها تحكي حكماً إلهياً عاماً. ودراسة طبيعة الحكم هل هو تدبيري أو أنه حكم إلهي؟١٦٥. ولنستعن بمثل ما ورد في الخضاب، (عن أبي جعفر عليه السلام، قال: دخل قوم على الحسين بن علي صلوات الله عليهما فرأوه مختضبا بالسواد فسألوه عن ذلك فمد يده إلى لحيته ثم قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وآله في غزاة غزاها أن يختضبوا بالسواد ليقووا به على المشركين)١٦٦، فهذا يدل على أن الظرف حينئذ يقتضي السواد ليظهر المسلم بمظهر الشباب والقوة، فأما وقد انتفت تلك المصلحة فالمرء وما اختار، وذلك ما يستدعي أن يطلع الفقيه على التاريخ الإسلامي لأجل فهم النصوص١٦٧.

ثم إن سلطة تشريع الأحكام الشرعية للنبيj والإمام المعصوم عليه السلام من بعده وذلك باعتبار الولاية والحاكمية، وعند فقد المعصوم تثبت السلطة التشريعية للفقيه في العلاقات من قبيل التعامل مع أعداء الإسلام كإسرائيل، وتحديد الحريات من قبيل الأوامر والنواهي، وتكون القضايا الإدارية التنظيمية راجعة إلى أهل الخبرة تحت النظر

الفقهي١٦٨. أما مع تعدد الفقهاء الواجدين للشرائط تعين الإمامة لخصوص من انتخبه الأمة لذلك١٦٩، مع التشاور مع الفقهاء والخبراء.

فالرجوع في نقد العملية الاستنباطية في ضوء الشريعة الإسلامية لتأسيس قواعد الأحكام التدبيرية للفقهاء وأهل الاختصاص المؤمنين الذين لا يلهثون وراء صيحات التغريب المضللة، ولا الفقهاء الذين ابتعدوا عن الواقع الذي يعيشه المجتمع، لأن المؤمنين الفقهاء المصلحين حصون الإسلام.

روى في الكافي بسنده عن علي بن أبي حمزة، قال: (سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول: إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة . . . وثلم في الإسلام ثلمة لا يسدها شيء، لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها)١٧٠ ، فإن الإسلام ليس مقصورا على أحكام عبادية ومراسيم شخصية بل له أحكام كثيرة في المعاملات، وسياسة المدن، والجهاد والدفاع، والحدود والقصاص والديات ونحو ذلك. وذلك لا ينطبق (على فقيه اعتزل الناس وقبع في زاوية من زوايا داره ولم يهتم بأمور المسلمين ولم يسع في إصلاح شؤونهم، أنه حصن الإسلام كحصن سور المدينة لها؟ فالسعي في إقامة الدولة الحقة واجب بلا إشكال والمكلف به جميع المسلمين، والقائد لهم في ذلك والمتصدي لإقامتها هو الفقيه الجامع للشرائط، ولو تقاعس المسلمون عن ذلك وجب على الفقهاء التصدي لشؤونها حسبة،. ويمكن أن يقال أيضا أن المتبادر من حفظ الإسلام والقدر المتيقن منه إنما هو النشاط العلمي، وأما الإجراء والتنفيذ في المجتمع فهو أمر آخر لا يعلم كونه مشمولا للحديث)١٧١.

فوظيفة الفقهاء وظيفة ما لم ينجروا خلف حب السلطة والركون لأعداء الإسلام من الغرب، روى في الكافي بسنده، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول اللهj: (الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل: يا رسول الله، وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم)١٧٢ وروى شبيها به في كنز العمال١٧٣، وعن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال : (العلماء حكام على الناس)١٧٤. فالأمانة المفوضة إلى الفقيه هي أمة الرسول، فيجب تأمين صلاحها بما يلزم من تقويم المنهج الاستنباطي للأحكام بما يضمن إقامة الدولة العادلة١٧٥، وهم بذلك حكام على الناس.

أمام هذه الاتجاهات النقدية والمواقف الثلاثة المتباينة فيها، والتي قد يصف طرف منها الآخر بقصور الرؤية وضعف النظر، وبين التأييد والتفنيد في موضع وعكسه في آخر، نجد أنها حالة صحية مهما ابتعدت أنظارها إلا ما كان يدس السم بالعسل لأجل مصالح شخصانية أو فئوية أو حزبية لا تصب في مصلحة الدين، والله تعالى أعلم بالضمائر وهو الواقف على السرائر.

وبين هذا وذاك أفاد علم الأصول ثروة فكرية إلا أنها تحتاج إلى جهد كبير وزمن ليس بالقصير لأجل تنقيتها من الشوائب، ورسم المنهج القويم بيد العلماء المتخصصين الذين يدعوهم إلى ذلك الصدق والجدية في نصرة شريعة الله الخالدة.

الخاتمة والنتائج

ارتبط منهج أصول الفقه بالواقع الفكري المعاصر لتلازم الفقه وواقع الحياة الإنسانية بما فيه من تطورات وتعقيدات وتغيرات اجتماعية جعلت المفكرين والباحثين يبذلون الوسع في محاولة لنقد القديم وتجديده لينسجم مع الراهن، وفي هذه الجولة اطلعنا على جملة من الآراء والنظريات والنصوص في مجال النقد الذي تعرض له علم الأصول، فإن علم أصول الفقه كأي فكر إنساني اجتهادي ولا شك في أنه ينمو بتعرضه للسجال والنقد لتستحكم فيه إرادة التطوير. و قد ظهر الآتي:

١- تبرز في العصر الحديث ثلاث نزعات أو اتجاهات في نقد المنهج الأصولي:
   أ- نزعة الإلغاء التام.
   ب- نزعة التبني المطلق.
   ج- نزعة المطالبة بالتعديلات والإضافات بصورة معتدلة.

٢- كان بين النزعتين الأوليين جدل وردود قد يتعدى في بعضه حدود الموضوعية في النقاش العلمي، إلا أن النزعة الثالثة كان لها موقف توفيقي أفاد منه المنهج الأصولي إفادات كثيرة، بيد أنه لم يعدم الإفادة من النزعتين الأوليين.

٣- إن مشروع الخطاب النقدي لعلم أصول الفقه أخذ يسير باتجاهات ثلاثة، فمنها ما هو حديث مستعار تأثر بالمستورد من الأفكار، ومنها ما هو سلفي توقيفي، ومنها ما هو إصلاحيّ.

٤- استوحى بعض النقاد أفكارا نقدية متأثراً بحداثة الغرب، ليتسم بسمة تبعيّة؛ كإدخال ألفاظ حديثة مستوردة.

٥- تزمت اتجاه آخر للنص والتزام طريقة السلف، حذراً من الانجرار خلف الأفكار الجديدة، متذرعاً ببعض النصوص التي يمكن أن يفاد منها الإبقاء على ما استقر من معارف والمنع من إدخال الجديد.

٦- توسط اتجاه ثالث في قضية نقد المنهج الأصولي، في محاولة لمواكبة الواقع المعاش من جهة، والحفاظ على روح النص وصيانة الهوية الإسلامية وصيانة كيانها عن كل زيغ، في توجه إصلاحي لا ينأى في ذلك عن النص الشرعي.

٧- تبنى الاتجاه المتوسط المتسم بالاعتدال نقد علم أصول الفقه من ناحية الهيكلية والمضمون معاً، ليواكب الحديث عن العولمة بما فيها من إشكاليات، من أجل صياغة أصول فقه جديد قادر على رسم كليات وافية لبناء أحكام تتسم بصلاحية الانطباق على الوقائع الجديدة.

٨- من مبررات النقد عند الاتجاه الأول؛ إن قضايا أصول الفقه أصبحت تؤخذ تجريدا. إلا أن هذا النقد لا يتم على إطلاقه، إذ لا يمكن توصيف المنهج الأصولي بالتجريد بإطلاق، بل هو يشتمل على بعض ذلك، وقد وقع نقد جزئيات تلك القضايا على مدى مسيرة علم الأصول.

٩- ومن المبررات أيضا؛ إن القواعد التي انتظمتها كتب الأصول مقولات أصبحت مقولات نظرية جامدة. وردّ: بأن أصول الفقه وإن كان بعضها متأثراً بظروف أدت إلى دخول جملة من الأمور التي تستحق النقد، إلا أن ذلك لا يستدعي نسف المنهج بالكلية.

١٠- هناك من المبررات ما هو منهجي صحيح، وتتلخص تلك المبررات بالآتي:

أ- مواجهة المستجدات وتقديم الحلول لها يتطلب أن يكون هذا الاجتهاد مبنيًا على فهم دقيق بمصادر الأحكام, مناهج البحث ما يتطلب إعادة النظر في مضمون المنهج الأصولي لينتج ما يواكب الواقع.

ب - الحاجة إلى تفصيل المباحث المهمة وإفرادها بالبحث وهي مسائل كثيرة يستدعيها الواقع، في محاولة للخروج عما فرضه الموروث البحثي الأصولي

القديم الذي صار نائيا عن فهم الدارسين. والحاجة إلى تحرير محل النزاع في المباحث التي احتدم فيها النقاش كمسائل شروط خبر الآحاد، والإجماع وغيرها.

ج- حاجة الدارسين المعاصرين إلى التسهيل والتيسير لمباحث وقواعد الأصول وتدريبهم على تطبيقها والإفادة منها في المقارنة والتحليل والإكثار من التطبيقات وبيان الآثار الفقهية المترتبة على القواعد.

١١- اتخذ اتجاه التفصيل والتوسط موقفا معتدلا محاولا التوفيق بين الاتجاهين المتعارضين. فهو لا يقول بنقد أصول الفقه ككل في الصورة والمحتوى، ولا يرفض تجديد أصول الفقه رفضاً قاطعاً.

١٢- كان للحراك النقدي في أصول الفقه عند الإمامية أثر واضح إذ أخذ صبغة خاصة؛ جعل من التجديد الأصولي لازمة تاريخية للفقه وأصوله، وهي تجربة تحتاج إلى دراسة واسعة لها، ولإمكانات الاستفادة منها في مسار التجديد الراهن. وكان هذا الحراك على مستويين:

المستوى الأول: إعادة الصياغة مع الحفاظ على المضمون

المستوى الثاني: نقد المضمون

وإن ما حصل من إعادة الصياغة في المستوى الأول من النقد يمثل تحديثاً للصياغة في تبويب ولغة الكتب القديمة فلم يكتفى به في تقويم المنهج القديم، والمستوى المطلوب هو مستوى جوهري، ولا يعني ذلك إحداث مصدر جديد للشريعة وإنما إيجاد وسيلة جديدة لتنظيم التفكير في المنهج الأصولي.

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

وبعد..

يُعدّ علم أصول الفقه من المعطيات الفكرية المتميزة في الأمة الإسلامية لما يرسمه من قوانين لاستكشاف أحكام الشرع الحنيف في ضوء منهج البحث الفقهي، ولذا فهو يمثل القانون الذي يعصم ذهن المجتهد عن الخطأ في الاستدلال على أحكام الشرع من طرقها التفصيلية، ويرتبط منهج أصول الفقه بالواقع الفكري المعاصر لتلازمه مع الفقه وارتباط

الفقه بالواقع المعاش، لما له من وظيفة مهمة زيادة على البحث في الأحكام الشرعية الفرعية المسجلة سابقاً من جهة اختلاف الاستدلال، ويتصور ذلك بالبحث في مناطات الأحكام الشرعية من أجل تنزيلها منازلها، عن طريق ملاحظة ما يستجد من حوادث وتطورات. ولاسيما مع انفتاح العالم الإسلامي على الحضارات الأخرى؛ وذلك مما حدا ببعض المفكرين الإسلاميين إلى تبني قراءة جديدة لعلم أصول الفقه من أجل إيجاد معالجة "إشكالية المنهج" في الفكر الإسلامي المعاصر، واستنتاج وتأسيس أسس يبتني عليها قوام نظرية العلم، وتبديد العمى المعرفي؛ لذا صار نقد منهج أصول الفقه من أهم الإشكاليات الفكرية في العلوم الإسلامية، لأنه يشكل خطوة أولية للخوض في النظر في المستحدثات الفقهية، مع الحفاظ على أصوله الثابتة، وكذلك في مسائل تفسير النص من القرآن الكريم والسنة الشريفة.

وقد تناول المفكرون المعاصرون منهج الأصول التقليدي بالنقد لما لاحظوا أن بعض مباحثه نظرية متقوقعة في مسائل علم الكلام والفلسفة، ولا تواكب التطورات في علم اللغة، متجردة عن لحاظ التغيرات الاجتماعية عند صياغة القواعد الكلية التي تتكفل باستنباط الأحكام الشرعية الفرعية. وقد ظهرت في العصر الراهن تيارات واتجاهات فكرية متعددة، بدعوى تغيير المجتمعات وتطوير العلوم الشرعية، وتوسيع باب الاجتهاد بملاحظة مقتضيات التطورات التقنية وما يرافقها من تداعيات، باستخدام معطيات العقول.

ومن ذلك يُلحظ أن مشروع الخطاب النقدي لعلم أصول الفقه أخذ يسير باتجاهات ثلاثة، فمنها ما هو حديث مستعار تأثر بالمستورد من الأفكار، ومنها ما هو سلفي توقيفي، ومنها ما هو إصلاحيّ.

إذ استوحى بعضهم أفكاره النقدية متأثراً بحداثة الغرب، وقد يتسم هذا الاتجاه بسمة تبعيّة؛ كإدخال ألفاظ حديثة مستوردة، متذرعاً -هذا الاتجاه- ببعض دلالات النصوص الشرعية التي توحي بفتح أفق الاجتهاد، وأن ثبات النص لا يلغي ما في مضمونه من حركية، وأنه يختزن مضموناً حيّا لا تحده حدود الزمان والمكان، ليدعو في ضوء ذلك إلى إلغاء الثوابت.

وقد تزمّت اتجاه آخر للنص والتزام طريقة السلف، حذراً من الانجرار خلف الأفكار الجديدة، متذرعاً ببعض النصوص التي يمكن أن يفاد منها الإبقاء على ما استقر من معارف والمنع من إدخال الجديد.

في الوقت ذاته هناك اتجاه متوسط ينظر إلى قضية نقد المنهج الأصولي بوسطية واعتدال، في محاولة لمواكبة الواقع المعاش من جهة، والحفاظ على روح النص وصيانة الهوية الإسلامية وصيانة كيانها عن كل زيغ، في توجه إصلاحي لا ينأى في ذلك عن النص الشرعي، من جهة أخرى

ولّما كانت قضية نقد منهج أصول الفقه مهمة تدور بين الضرورة والمنع، وبين النظر التوفيقي المتوسط، تمثلت في اتجاهات: الأول؛ وهو القائل بضرورة نقد منهج علم أصول الفقه من ناحية الهيكلية والمضمون معاً. والثاني؛ يُفند صحة الدعوة إلى نقد علم أصول الفقه، ويبطل أية محاولة في هذا الاتجاه. أما الثالث فهو يحاول أن يوفّق بين الموقفين السابقين المتعارضين. فهو لا يقول بنقد أصول الفقه ككل، ولا يرفض تجديد أصول الفقه رفضا قاطعاً. ولأجل التأمل والنظر في هذه الاتجاهات وعرض جملة من أفكارهم، ومناقشة بعضها، وملاحظة مدى تأثيرها على منهج أصول الفقه، إيجاباً أو سلباً. جاء هذا البحث على ثلاثة مباحث: المبحث الأول: ضرورة النقد والتجديد. المبحث الثاني: ثبات المنهج. المبحث الثالث: التفصيل والتوسط. ليقف على أهم ما في هذه النقود ومعالجتها بعد تشخيص غير المخلّ بالثوابت من غيره. وما هو ممكن التطبيق الذي يصب في تطور هذا العلم خدمة للدين الإسلامي الحنيف.

نسأل الله تعالى أن يتقبل منا هذا الجهد المتواضع، ويغفر ما فيه من زلة أو شطط، فالعصمة لأهلها.

والحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث

١- ظ: طه جابر العلواني- أصول الفقه، منهج بحث ومعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- ٢٠٠٠م- القاهرة، ص: ٨-٩.

٢ -ظ: عادل فاخوري – الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة- ط٢-١٩٩٠م، ص: ٥.

٣ -تاريخ ابن خلدون، طبعة المكتبة العصرية، ص: ٤٥٢/١.
٤ - حسن الترابي، رائد الغنوشي-الحركة الإسلامية والتحديث، دار الجيل، ١٩٨٤، بيروت، ص: ١٣.
٥ - حسن الترابي-تجديد أصول الفقه الإسلامي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، بيروت، ص: ١٨.
٦ -المصدر نفسه، ص: ١.
٧ -حسن الترابي-تجديد أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق: ٢١.
٨ -الزركشي-البحر المحيط، دار الكتب العلمية-ط١-٢٠٠٠م، ص: ٣٧/٢+ أحمد صباح ناصر الملا- اختلاف الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على معانيها، رسالة دكتوراه- كلية دار العلوم- جامعة القاهرة-١٤٢٢هـ طبع ونشر الطوبجي- مصر، ص: ٩-١٥.
٩ -ظ:المفيد- التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع-ط٢ -١٤١٤هـ بيروت، ص: ٥+ السيد المرتضى-الذريعة، تحقيق أبو القاسم گرجي، منشورات جامعة طهران، ص: ٢/ ٤٩٨ - ٤٩٩+ الطوسي-عدة الأصول، تحقيق محمد رضا الأنصاري، المطبعة: ستاره -ط١- ١٤١٧ هـ- قم، ص: ١/ ١١.
١٠ --حسن الترابي-تجديد أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١.
١١ - ظ: محمد باقر الصدر -اقتصادنا، مكتب الإعلام الإسلامي-ط٢- ١٤٢٥هـ- إيران، ص: ٦٨٦+٦٨٩.
١٢ - عباس كاشف الغطاء- المدخل لدراسة الشريعة، مؤسسة كاشف الغطاء العامة- ط٣ / ١٤٣١ هـ- النجف الأشرف، ص: ٤٣.
١٣-ظ: أصول الدستور الإسلامي، أساس رقم٨، المنشور ضمن كتاب شبلي الملاط- تجديد الفقه الإسلامي (محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم)، ترجمة غسان غصن-دار النهار للنشر-ط١- ١٩٩٨م-بيروت، ص: ٤٥.
١٤ - ظ: خالد كبير علال -وقفات مع أدعياء العقلانية، دار المحتسب، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص: ١٠-١٢.
١٥ - سورة الروم:٣٠.
١٦ - سورة آل عمران:١٩١.
١٧ - سورة الأعراف:١٧٩.
١٨ -ظ: الغزالي- المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي-دار الكتب العلمية-١٤١٧هـ- بيروت، ص:٦ ، ٤٥ ، ٥١ .

١٩ - الفخر الرازي : المحصول، تحقيق : طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة-١٤١٢ط٢-هـ، ص:٥/٥٨٤ .

٢٠-محمد باقر الصدر-الفتاوى الواضحة، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣م، ص: ٩٨. ٢٠

٢١ - ظ: عبد اللاوي- فلسفة الصدر، جامعة وهران ـ الجزائر، ص:٥- ٤.

٢٢ -ظ: ابن القيم- إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - ١٩٧٣م- بيروت، ص:١/ ٣٣١.

٢٣ -سورة الملك: ١٠.

٢٤ -سورة يونس: ٦٧.

٢٥ -سورة الرعد: ٤.

٢٦ -سورة محمد: ٢٤.

٢٧ -ظ: ابن القيم- الصواعق المرسلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة -ط٣-١٤١٨هـ- الرياض، ص:٢/ ٤٥٨- ٤٥٩.

٢٨ -ظ: ناصر عبد الكريم العقل- الاتجاهات العقلانية الحديثة، دار الفضيلة-ط١-١٤٢٢هـ-الرياض، ص: ١٥.

٢٩ - خالد صقر- اختلاف طرق الاستدلال ومقتضيات الحقائق، مقال منشور على: http://saqure.wordpress.com، ص:١.

٣٠ - ظ: خالد صقر- اختلاف طرق الاستدلال ومقتضيات الحقائق، مرجع سابق:١

٣١ - الطاهر بن عاشور-مقاصد الشريعة، تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع- ط٢- ١٤٢١هـ- الأردن، ص: ٤١

٣٢ -ظ: فريد الأنصاري- المصطلح الأصولي عند الشاطبي، دار السلام للنشر والتوزيع والطباعة والترجمة، ط١، ٢٠٠٤م، ص: ١٤٧

٣٣ -يوسف القرضاوي- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم -ط٢، ص: ٦٧.

٣٤ -تجديد أصول الفقه، تاريخه ومعالمه، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية-المجلد ٣- العدد٢- ١٤٢٧هـ- الإمارات، ص: ٢٣.

٣٥ ظ: عبد المجيد تركي- مناظرات في أصول الشريعة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، ص:٥٣.

٣٦ -ظ: طه العلواني -نظرات في تطور علم أصول الفقه، مجلة أضواء الشريعة-العدد العاشر-الرياض، ص: ١٤٣.

٣٧ - عبد المجيد شرفي- تجديد أصول الفقه، تاريخه ومعالمه، مرجع سابق، ص: ٢٥.

٣٨ -ظ: حليمة بوكروشه- معالم تجديد المنهج الفقهي، وزارة الأوقاف -٢٠٠٢م-قطر،ص :٢٦١-٢٦٢.

٣٩ -حسن الترابي- تجديد أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٦.

٤٠ -المصدر نفسه: ١٣.

٤١ -المصدر نفسه: ١٣.

٤٢ - حسن الترابي- تجديد أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق: ١٣.

٤٣ - المستصفى، مصدر سابق، ص: ٢٨٢-٢٨٣+ ٢٩٣+ ٣٢٢ - ٣٢٣

٤٤ - الآمدي – الإحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي-ط٢- ١٤٠٢ هـ- بيروت، ص: ٣ / ٣٠٢.

٤٥ -ظ: ابن قدامه-روضة الناظر، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود -ط٢ – ١٣٩٩هـ الرياض، ص: ٢٧٧.

٤٦ -- ظ: محمد تقي الحكيم - الأصول العامة للفقه المقارن، منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر -ط٢- ١٣٩٠هـ، ص: ٣٣٧.

٤٧ - ظ: ابن قدامه-روضة الناظر، مصدر سابق، ص: ٢٧٧.

٤٨ - ظ: محمد تقي الحكيم - الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص: ٣١٤-٣١٥.

٤٩ - الشافعي- المسند، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ، بيروت، ص: ٩، ... إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال (إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات)، وفي صحة هذا الحديث كلام، وإن صححه الكثير من أئمة الحديث، ظ: عبد الله بن صالح الفوزان- منحة العلام: ٦٠. وقد روي بطريق آخر بلفظ آخر؛ (أكرموا الهرة فإنها من الطوافين عليكم والطوافات)، حسين النوري-مستدرك الوسائل:٨ / ٣٠٣، وهذا المفاد لا ينفع في المقام. وإنما أورد البحث النص الأول للتمثيل به مع الغض عما يعتريه.

٥٠ - ظ: ابن قدامه-روضة الناظر، مصدر سابق، ص: ٢٧٧.

٥١ -ظ: الغزالي-المستصفى، مصدر سابق، ص:٢٨٢.

٥٢ -ظ: المصدر نفسه، ص: ٢٨١ – ٢٨٣.

٥٣ -ظ:الآمدي-الاحكام، مصدر سابق، ج:٣/ ٣٠٢.

٥٤ - ظ:المصدر نفسة:٣/٣٠٣.

٥٥ -الحاكم النيسابوري- المستدرك، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلى، دار المعرفة -بيروت، ج: ٢/ص٣٨+ ابن أبي جمهور-عوالي اللئالي، تحقيق: مجتبى العراقي، مطبعة سيد الشهداء- ط١- ١٤٠٣هـ- قم، ج: ٢/ص ٢٥٤.

٥٦ معارج الأصول، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر - ط١-١٤٠٣ هـ- قم، ص: ١٨٥ – ١٨٦.
٥٧ --ظ: الغزالي-المستصفى، مصدر سابق، ص: ٢٨٢.
٥٨ -الآمدي-الإحكام، مصدر سابق، ج:٣/ص ٣٠٣.
٥٩ -ظ:الفاضل التوني (عبد الله)-الوافية، تحقيق : محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي-ط المحققة١- ١٤١٢هـ-قم، ص: ٢٣٩.
٦٠ -ظ: محمد تقي الحكيم-الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق، ص:٣١٥ – ٣١٦.
٦١ -ظ: الغزالي-المستصفى، مصدر سابق، ص: ٢٨٣.
٦٢ - ظ: محمد تقي الحكيم-الأصول العامة للفقه المقارن، مرجع سابق: ٣٧٧.
٦٣ - تجديد أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٣.
٦٤ -تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ص: ٥٣٥/١.
٦٥ -ظ: تجديد أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٤.
٦٦- ظ: الغزالي-المستصفى، مصدر سابق، ص: ٢٨٥.
٦٧ - ظ: تجديد أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٤-١٦.
٦٨ -حسن حنفي- اليمين واليسار في الفكر الديني، دار علاء الدين، ص: ٦.
٦٩ -محمد أركون- نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية للنشر- ط١- ١٩٦٦- بيروت، ص: ٧٠.
٧٠ -ظ: المصدر نفسه: ١٩٤.
٧١-الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية، سينا للنشر- ١٩٩٢م-مصر، ص:١١٢.
٧٢ -مفهوم النص، المركز الثقافي العربي- ٢٠٠٠م، ص:١٢.
٧٣ -نقد الخطاب الديني، سينا للنشر- ط٢- ٢٩٩٤م- القاهرة + مطبعة مدبولي -ط٣-القاهرة، ص:٢٧.
٧٤ - ظ: عبد الصبور شاهين-قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، الدار الذهبية، القاهرة، ص:٨٦.
٧٥ - نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص:١٢٦.
٧٦ ظ: محمد إقبال- تجديد الفكر الديني، مركز الناقد الثقافي السلسلة- ذخائر الفكر الإسلامي المعاصر، ص: ١٩٦-٢٠٤.
٧٧ ظ: المرجع نفسه: ٢١١.

٧٨ -ظ: عدنان أمامة-التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي-ط١- ١٤٢٤هـ- السعودية، ص: ٣٦٦-٣٦٧.
٧٩-ظ: حسن الترابي- تجديد أصول الفقه الإسلامي، ص:٦٨-٨١.
٨٠ -سورة الحشر: ٧٩٨.
٨١ -ظ: عبد الأمير كاظم زاهد-قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، مؤسسة العارف للمطبوعات، ٢٠٠٩م، ص: ٦٦.
٨٢ -ظ: سفر بن عبدالرحمن الحوالي- العلمانية ، نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، مكتب الطيب- ط٢- ١٩٩٩م-مصر، ص: ٥٤.
٨٣ -محمد حامد الناصر- العصرانيون: ٢٧٥، وقد نقل النص عن مصدره: محمد أحمد خلف الله- المعاملات بين الشرع والقانون، مقال في مجلة الطليعة القاهرية- فبراير- ١٩٧٦م.
٨٤ - ظ: محمد حامد الناصر- العصرانيون، مكتبة الكوثر- ط٢- ١٤٢٢- الرياض، ص: ٢٨١.
٨٥ -أنور الجندي- طه حسين حياته وفكره، دار الاعتصام- القاهرة، ص:١٤٤. ومصدره: طه حسين-مستقبل الثقافة في مصر: ٣٠.
٨٦ -ظ: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، دار الساقي-ط١- ١٩٩٩م-بيروت، ص: ٨٦.
٨٧ -الإسلام وقضايا العصر، دار المأمون للنشر والتوزيع- ط١-٢٠٠٧م-الأردن، ص: ٢٥.
٨٨ -سورة الحشر: ٧.
٨٩ -المعتزلة وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر -ط١-١٩٧٧م-بيروت، سلسلة الهلال- العدد:٤٠٠- ١٩٨٤، ص: ٣٣٠.
٩٠ -سورة البقرة:١٢٩.
٩١ - أحمد حسين يعقوب - نظرية عدالة الصحابة، سلسلة الرحلة الى الثقلين، ص: ٢١٥.
٩٢ -محمد باقر الصدر- أصول الدستور الإسلامي، المنشور ضمن كتاب شبلي الملاط- تجديد الفقه الإسلامي (محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم)، مرجع سابق، ص: ٤٠.
٩٣ -ظ:حسن الترابي- تجديد أصول الفقه، مرجع سابق، ص: ٧.
٩٤ -ظ: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص: ٨٦.
٩٥ -ظ: عبد الأمير كاظم زاهد-قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص: ٣٧.
٩٦ - ظ: عبد الأمير كاظم زاهد-قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص: ٦٣. ومصدره: الجابري-الدين والدولة، ص: ١٥٣-١٥٧.
٩٧ -ظ: عدنان أمامة-التجديد في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٢٦٩-٢٧٠.
٩٨ - ظ: عبد الأمير كاظم زاهد-قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص: ٦٤.

٩٩ -نصر حامد أبو زيد-انقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص: ١٠٢.
١٠٠ - ظ: عبد الأمير كاظم زاهد-قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص: ١١.
١٠١ ظ: حليمة بوكروشه معالم تجديد المنهج الفقهي، مرجع سابق، ص :٢٦١ -٢٦٠+عبد المجيد محمد السوسوة الشرفي—تجديد أصول الفقه، مرجع سابق، ص: ٣٥٢.
١٠٢ -ظ: محمد حامد الناصر- العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مرجع سابق، ص: ٣ + عبدالمحسن بن زبن بن متعب المطيري- الطعن في القرآن الكريم و الرد على الطاعنين في القرن الرابع عشر الهجري، رسالة لنيل درجة الدكتوراة - كلية دار العلوم- الرياض
موقع مركز الكتب الإلكترونية -http://isl amport.com.، ص٤٥.
١٠٣ -عدنان محمد أمامة - التجديد في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص:٤٦٠.
١٠٤ -سورة النساء:٨٣.
١٠٥ -سورة النحل: ٤٣.
١٠٦ - ظ: علي جمعة محمد- قضية تجديد أصول الفقه، دار الهداية القاهرة ١٩٩٣م: ١.
١٠٧ -ظ:القرطبي-الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان- ط١- ١٤١٧هـ، ج: ٣/ص١٠٠-١٠١.
١٠٨ - ظ: رولاند بارث- نقد وحقيقة، ترجمة: منذر عيّاشي، الأعمال الكاملة، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٤م-حلب، ص: ٤٥.
١٠٩ - محمد مهدي شمس الدين- بين الجاهلية والإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر- ط٥- ١٤٣٠هـ - بيروت، ص: ٨
١١٠ -ظ: المحقق الحلي- معارج الأصول، مصدر سابق، ص: ٥٣+ ١٤٦.
١١١ ظ: الفاضل التوني- الوافية، مصدر سابق:١١٥.
١١٢ -ظ: الميرزاالقمي- قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة، ص: ٤٧٧.
١١٣ -ظ: محمد تقي الرازي-هداية المسترشدين، مؤسسة النشر الإسلامي، قم: ٦٣٠/١.
١١٤ - ظ: الميرزاالقمي- قوانين الأصول، مصدر سابق، ص: ٤٧٧
١١٥ -ظ: الوحيد البهبهاني- الفوائد الحائرية، تحقيق: لجنة التحقيق مجمع الفكر الاسلامي - الموضوع :أصول الفقه - طبع ونشر : مجمع الفكر الاسلامي - أيران ، قم، ص:١٩٤.
١١٦ -ظ: الغزالي-المنخول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر -ط٣-١٤١٩هـ دمشق، ص : ٤٥٢.

١١٧ -ظ:الطاهر ابن عاشور-أليس الصبح بقريب، مطبعة دار سحنون – دار السلام، ٢٠٠٦م، ص: ١٧٧.
١١٨ - الآخوند الخراساني- كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - ١٤٠٩هـ- قم، ص: ٧.
١١٩ -ظ:الطاهر ابن عاشور-أليس الصبح بقريب، مرجع سابق، ص: ١٧٧.
١٢٠ -ظ:المصدر نفسه: ١٧٧.
١٢١ -ظ: المصدر نفسه: ١٧٧.
١٢٢ -ظ: المصدر نفسه: ١٧٧.
١٢٣ -محمد مهدي شمس الدين- الاجتهاد والتجديد، مرجع سابق، ص: ٢١٦.
١٢٤ -المصدر نفسه والصفحة نفسها.
١٢٥ - ظ: يوسف القرضاوي-الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٦٧.
١٢٦ - البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، نشر دار الوفاء – ١٩٨٩م، ج:١/ص٨٧-٧٩.
١٢٧ - الموافقات في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج: ١/ص١٠
١٢٨ -ظ:المصدر نفسه: ١/١٠- ١٢.
١٢٩ -ظ: عبد الأمير كاظم زاهد- قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص: ١١.
١٣٠ -الطاهر ابن عاشور-مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص: ١٧٢.
١٣١ -ظ:مراد هوفمان -الإسلام كبديل، ترجمة: م محمد مصطفى مازح، ١٩٩٣م بدون معلومات نشر، ص٣٥+ روجيه غارودي- الإسلام دين المستقبل، ترجمة: عبد المجيد بارودي، دار الإيمان - ١٩٨٣م-بيروت، ص٦٧ + عزت بيكوفيتش-الإسلام بين الشرق والغرب، دار الشروق -١٩٩٤م- القاهرة، بالتعاون مع مجلة النور الكويتية، ودار بافاريا الألمانية، ص:٣٦.
١٣٢ -ظ: غاية الفكر في أصول الفقه، دار النفائس للمطبوعات- ١٤٠٨هـ - بيروت، ص: ٥.
١٣٣ -ظ: عدنان أمامة- التجديد في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص: ٢٦-٢٧.
١٣٤ -ظ: المصدر نفسه: ٢٩-٣١.
١٣٥ - ظ: أصول الدستور الإسلامي، أساس رقم٨، المنشور ضمن كتاب شبلي الملاط- تجديد الفقه الإسلامي (محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم)، مرجع سابق، ص: ٤٤.
١٣٦ - ظ: المصدر نفسه: ٤٥.
١٣٧ -علي جمعة قضية تجديد أصول الفقه، مرجع سابق، ص: ٧-٨.

١٣٨ -ظ: محمد باقر الصدر- المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح-طهران- مطبعة النعمان- ط٢-١٣٩٥هـ-النجف الأشرف، ص: ٨٨.

١٣٩ -الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد، مجلة الهادي، السنة الثانية، العدد١٣، ١٣٩٣هـ-قم، ص : ٧٣- ٨٤.

١٤٠ -ظ: عدنان أمامة- التجديد في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص: ١٨.

١٤١ -علي جمعة قضية تجديد أصول الفقه، مرجع سابق، ص: ٥.

١٤٢ ظ: المصدر نفسه: ٥.

١٤٣ -ظ: محمد باقر الصدر -المعالم الجديدة للأصول، مرجع سابق، ص: ٣.

١٤٤ دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني – ط٢-١٤٠٦هـ- بيروت، ج: ١ / ص١٠ – ٢٥.

١٤٥ - المرجع نفسه: ١ /١٠ – ٢٥.

١٤٦ -ظ: مرتضى الأنصاري-الرسائل+منير القطيفي-الرافد، نشر مكتب آية الله السيستاني- ط١-١٤١٤ هـ- قم، ص: ٣١.

١٤٧ -ظ: وسيلة الوصول إلى حقائق علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٩هـ، ص: ١٩+ محمد رضا المظفر- أصول الفقه، تقديم: محمد مهدي الآصفي، منشورات مكتب الحوزة العلمية- ط٤-١٣٧٠هـ- قم، ص: ٥٢.

١٤٨ -ظ: منير القطيفي-الرافد، مرجع سابق، ص: ٣٧.

١٤٩ - ظ: منير القطيفي-الرافد، مرجع سابق، ص: ١٤٢-١٤٣.

١٥٠ -ظ: محمد مهدي شمس الدين-التجديد والاجتهاد، مرجع سابق، ص: ١٦.

١٥١ -ظ:المرجع نفسه، ص: ١٠٣.

١٥٢ - ظ: المرجع نفسه، ص: ١١٣-١١٤.

١٥٣- البخاري - صحيح البخاري، منشورات دار الفكر ١٤٠١ هـ -بيروت، ج: ٥/ ص٧٣.

١٥٤ -الكليني-الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط٥، طهران، ج ٦/ ص ٢٤٦.

١٥٥ -المصدر نفسه: ١٦٥/٥.

١٥٦ -حسين المطهري- نظام الحكم في الإسلام، تحقيق : لجنة الأبحاث الإسلامية في مكتبه، ط١، ١٣٨٠ش، ص: ٣٨٦.

١٥٧ -المصدر نفسه: ٥/ ١٦٤.

١٥٨ - العلامة الحلي - تذكرة الفقهاء، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث- ط:١- ١٤١٤هـ- قم، ص:١٢/ ١٦٦.

١٥٩ - العلامة الحلي - نهاية الإحكام، تحقيق: مهدي الرجائي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع –ط٢-١٤١٠هـ- قم، ص: ٥١٤/٢.
١٦٠ -ظ: حسين المطهري-نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص: ٣٨٥.
١٦١ ظ: المرجع نفسه: ٣٨٥-٣٨٦.
١٦٢ -ظ: الداني- السنن الواردة في الفتن، تحقيق : ضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة –ط١- ١٤١٦- الرياض، ج: ٢/ ص٣٩١-٤٠٧.
١٦٣ - الحطاب الرعيني - مواهب الجليل، تحقيق زكريا عميرات-ط١-دار الكتب العلمية-١٤١٦هـ-بيروت، ص: ٨/ ٧٠.
١٦٤ - النجاشي - رجال النجاشي، تحقيق: مؤسسة الشبري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين-ط٧-١٤٢٤هـ- قم، ص: ٣٣١.
١٦٥ - ظ: محمد مهدي شمس الدين-التجديد والاجتهاد، مرجع سابق: ٢٠٤-٢٠٥.
١٦٦-الكافي –الكليني، مصدر سابق، ص: ٦ /٤٨٠.
١٦٧- ظ: محمد مهدي شمس الدين-التجديد والاجتهاد، مرجع سابق، ص: ٢٠٤.
١٦٨ - ظ: محمد مهدي شمس الدين- الاجتهاد والتجديد، مرجع سابق، ص: ١١٤-١١٥.
١٦٩ - ظ: حسين المنتظري-نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص: ١٦٤.
١٧٠ -الكليني-الكافي، مصدر سابق، ص:٣٨/١.
١٧١ - حسين المنتظري- نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص: ١٥٩.
١٧٢ --الكليني-الكافي، مصدر سابق:٤٦/١.
١٧٣ كنز العمال، تحقيق بكري حياني و صفوة السقا-مؤسسة الرسالة- ١٤٠٩هـ-بيروت، ج : ١٠/ ص: ١٨٣ ولفظه: (الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا ويتبعوا السلطان ، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم، "العسكري عن علي)
١٧٤ - حسين البروجردي-جامع أحاديث الشيعة، المطبعة العلمية، ١٣٩٩هـ - قم، ص: ٢٥/١٨.
١٧٥- ظ: - حسين المنتظري- نظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق: ١٧٠.