إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- الفكرُ المنهجيّ في التفكير والبحث والسلوك — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- عناصر القاعدة الشرعية — صباح محمد البرزنجي
- الكتابات الغربية والعلاقة بالعدمية والدين: ما الذي ينبغي أن ندركه؟ — عبد القادر مرزاق
- وحدة الديني والفلسفي في مشروع "أبو يعرب المرزوقي" الحضاري — حنان فيض الله الحسيني
- الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن — نور الدين بن قدور

رأي وحوار

- التجديد الأصولي المعاصر: كتاب "التجديد الأصولي" نموذجاً — أيمن علي صالح

قراءات ومراجعات

- التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة. تأليف: إسماعيل راجي الفاروقي — عمر حسن القيام
- منهاج الشريعة في تشريع الأحكام وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نص فيه. تأليف: حسان عوض أبو عرقوب — معاذ خالد قدورة

السنة الرابعة والعشرون — العدد 93 — صيف 1439هـ/ 2018م

التجديد الأصولي المعاصر: كتاب "التجديد الأصولي" نموذجًا

أيمن صالح*

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه، وبعد: فيُمثِّل كتاب "**التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**"[1] خلاصة مشروع بحثي جماعي ألَّفه ثُلَّة من العلماء، جُلُّهم من المغرب، هم: أحمد الريسوني، وأحمد السنوني، وأمينة سعدي، والجيلالي المريني، ومولاي الحسين ألحيان، والحسين آيت سعيد، وحميد الوافي، وعبد الحميد عشاق، وعبد السلام بلاجي، والعربي البوهالي، ومحمد عوام، ومصطفى حسنين عبد الهادي، والناجي لمين. وقد تولّى الإشراف العام على الكتاب أحمد الريسوني[2] أحد أبرز أعلام علم المقاصد وأصول الفقه في العالم الإسلامي، ونُصَّ في مقدمة الكتاب على الفصل أو الفصول التي اضطلع بها كلّ واحد من الباحثين المذكورين.

ويهدف الكتاب **أساسًا** إلى تمكين علم أصول الفقه من استعادة الفاعلية والقدرة على الاستيعاب والاستجابة للمشكلات والإشكالات المنهجية والفقهية والفكرية التي يواجهها المسلمون في عالمهم المعاصر، ثم إلى الإسهام في استعادة الوظيفة المرجعية التي اضطلع بها علم أصول الفقه بوصفه أداةً لتحقيق الوحدة المنهجية والتقارب الفكري والمذهبي، وإلى تعزيز الجهود الاجتهادية للعلماء المجتهدين المعاصرين (فقهاء، ومفكرين)

---

* دكتوراه في الفقه وأصوله (الجامعة الأردنية، ٢٠٠١م). أستاذ الفقه وأصوله المشارك في كلية الشريعة، جامعة قطر. البريد الإلكتروني: gotoayman@gmail.com

[1] الريسوني، أحمد عبد السلام وآخرون. التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه. عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

[2] أستاذ المقاصد وأصول الفقه، ونائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وعضو المجلس التنفيذي للملتقى العالمي للعلماء المسلمين في رابطة العالم الإسلامي، وأمين عام سابق لجمعية خريجي الدراسات الإسلامية العليا، ورئيس رابطة المستقبل الإسلامي بالمغرب (١٩٩٤-١٩٩٦م)، ورئيس حركة التوحيد والإصلاح بالمغرب (١٩٩٦-٢٠٠٣م)، والمدير المسؤول عن جريدة "التجديد" اليومية (٢٠٠٠-٢٠٠٤م).

وإمدادها بالقواعد والمسالك المنهجية التي تُسعِفهم وتُمهِّد لاجتهاداتهم، وإلى زيادة القدرة التنافسية للمنهجية الإسلامية فيما يخص المنهجيات والتحديات الفكرية المحيطة.

أمّا الدافع إلى تأليف الكتاب فيتمثَّل فيما لاحظه الباحثون من **انحسار الأثر القيادي لعلم أصول الفقه**، بعد ما أصبح -في غالب أمره- محض علمٍ تراثي مستثقل، كثيرِ العَناء، قليلِ الغَناء، لا يكاد يُدرَس إلا بكثير من التبرُّم، وقليل من الاكتراث، فأرادوا **تقديم خطوة ارتيادية متكاملة للتجديد الأصولي**، والانتقال في موضوع تجديد أصول الفقه **من القول إلى الفعل**، ومن المناقشة النظرية إلى الممارسة العملية.

وممّا ذكر الباحثون التزامهم إيّاه في منهجية التجديد في هذا الكتاب الحرص على تقديم **الجديد المفيد** في البناء الأصولي. ويدخل في الجديد ما لم يسبق من الآراء والاجتهادات، وما قيل به قديمًا من دون أن يُؤْبه له. أمّا غير الجديد وغير المفيد فقد أعرض عنه الباحثون، وربَّما أشاروا إليه إشارة عابرة. وأمّا ما كان مفيدًا وليس بجديدٍ فتعرَّضوا له بمقدار فائدته، في حين أعرضوا عن الضارّ من المسائل المُقحَمة التي تُعرقِل وظائف علم الأصول، وتُشوِّه رسالته.

وبناءً على ما ذُكِر، فقد تجنَّب الباحثون الاستعراضات التاريخيّة، واستقصاء الأقوال والمذاهب الأصوليّة للمتقدّمين والمتأخّرين. وكذا التراجم، والتعريفات، والشروح اللغويّة، والفوائد الهامشيّة، فضلًا عن الاشتغال بالجدل مع الآراء المخالفة والردود عليها، والحرص على تكثير الأمثلة التوضيحيّة والتطبيقيّة، ومراعاة أن تكون أمثلة حقيقيّة؛ من نصوص الشَّرع، ومن الواقع الفعلي.

وجاء الكتاب في مقدّمة، وخمسة أبواب، وخاتمة، وأُلحِق به كشّاف للاصطلاحات الواردة فيه. وهو يقع في (٨٦٤) صفحة من القطع الكبير.

أمّا المقدمة فكانت بقلم الريسوني، وبيَّن فيها الغرض من تأليف الكتاب، ودوافع تأليفه، وأهمّ خصائص المنهجيّة التجديديّة التي التزم بها الباحثون. وقد أشرنا إلى مجمل أفكار المقدّمة آنفًا.

وأمّا أبواب الكتاب فهي على التوالي: الباب التمهيدي في نشأة علم الأصول ووظائفه وقواعده المنهجية، والأول: في مصادر الأحكام الشرعية، والثاني: في الحكم الشرعي، والثالث: في طرق الاستنباط، والرابع: في الاجتهاد والإفتاء.

وقد اشتمل **الباب التمهيدي** على ثلاثة فصول، هي: نشأة علم أصول الفقه وتطوره، ووظائف علم أصول الفقه، والقواعد المنهجية عند الأصوليين.

وفيما يخص الفصل الأول من التمهيد **(نشأة علم أصول الفقه وتطوره)**، جعل المؤلِّف كلامه في ثلاث مراحل متتابعة من التاريخ الأصولي، هي: التأسيس والتدوين، ثم التوجهات الكلامية والمذهبية، وأخيرًا التجديد. وقد جاء الكلام في هذا الفصل تقليديًّا بصورة كبيرة، وقد بيَّن المؤلِّف أن علم أصول الفقه كان موجودًا وكامنًا بالقوة في عهد الصحابة والسَّلف الكرام، رضوان الله عليهم، حتى اقتضت الحاجة تدوينه على يد الإمام الشافعي –رحمه الله– لأسباب عدَّة، أبرزها "اتِّساع دائرة الاختلافات في مسائل الفقه والحديث والتفسير." ثم تكلَّم المؤلِّف عن خصائص رسالة الشافعي، من مثل: مركزية اللغة والبيان فيها، وغياب المسائل الكلامية، والتداخل والتكرار في بعض مباحثها، واجتنابها التعرُّض للأصول الخلافية كعمل أهل المدينة. وأشار إلى أن كتاب الشافعي "الرسالة" قد استمر بعده محورًا للدراسة نحو قرنين من الزمان، ولكن المصنَّفات الأصوليّة في هذه المرحلة تراوحت ما بين عامّة وخاصّة في موضوعات معيَّنة كالقياس، ومنها ما أَخذ طابع الردود.

وفي أثناء حديث المؤلِّف عن مرحلة التوجهات الكلامية والمذهبية في الأصول، بيَّن أنّ امتزاج الأصول بالكلام جاء على مراحل عدَّة منذ بداية القرن الثالث الهجري، وذلك على يد كبار بعض العلماء، أمثال: الأصم، والمريسي، والنظّام، والعلّاف، ثم على يد الجبائي، وابنه، وأبي الحسن الأشعري، حتى تكلَّل ذلك بالمزج التام المتكامل على يد قاضي المعتزلة عبد الجبار الهمذاني، وقاضي السُّنة أبي بكر الباقلاني، أواخرَ القرن الرابع الهجري. ثم استمر الأمر على هذا النحو مع الإسفراييني، والجويني، والغزالي.

أمّا آثار المزج بين الكلام وأصول الفقه فكانت إيجابية وسلبية؛ أمّا الإيجابية فتمثَّلت في إغناء علم الأصول، في الجانب المنهجي المرتبط بالتبويب، والترتيب، وحُسْن التقسيم، والتمهيد للمباحث والفصول. وأمّا السلبية فتمثَّلت في تغليب الجانب التجريدي على الجانب العملي في الأصول، وجعْلِه ميدانًا للصراعات والخلافات الكلامية ومناصرة المذاهب، بدلًا من قصره على وظيفته الأساسيّة في تفسير نصوص القرآن الكريم والسُّنة الشريفة. وفي معرض بيان إسهامات المذاهب الفقهية في التصنيف الأصولي، استعرض المؤلِّف إسهامات كلٍّ من: الحنفية، والشيعة، والظاهرية، ولا سيما الجصّاص من الحنفية، ثم أشار إلى بداية تراجع علم أصول الفقه وتوقُّفه عن التطور بعد القرنين الخامس والسادس الهجريين تأثُّرًا بعصر الانحطاط والتقليد المذهبي.

ثم استعرض المؤلِّف جهود التجديد في أصول الفقه، وعَرَض نماذج تجديدية بشيء من الإسهاب، مثل: نموذج العز بن عبد السلام، والشاطبي، والشوكاني، وهي نماذج حظيت بدراسات مستقلة، ولكن المؤلِّف عَرَضها بما يتناسب مع مقصود الكتاب.

وفي الفصل الثاني من الباب التمهيدي، عَرَض المؤلِّف **لوظائف علم أصول الفقه**؛ أي مقاصده وفوائده، وهو ما يُمثِّل جانبًا مهمًّا من جوانب هذا العلم؛ لأنه يُعَدُّ أساسًا لـ"تقويم علم أصول الفقه، فيما هو عليه، وفيما ينبغي أن يكون عليه. وهو معيار لتحديد التجديد المطلوب في هذا العلم. وهو رغم أهميته لم يحظَ كثيرًا باهتمام الأصوليّين إلا بكلمات مقتضبة عابرة، تأتي في الغالب في مقدّمات بعض المؤلَّفات الأصولية." وقد قُسِمت هذه الوظائف قسمين: وظائف عمليّة، ووظائف ترشيديّة.

وتشتمل الوظائف العملية على وظيفتين، هما: الوظيفة التفسيرية؛ أي تقديم منهج لتفسير النصوص عامّة، سواء كانت شرعيّة أو غير ذلك، وكان القصد استنباط الأحكام أو معرفة مقصود النص. والوظيفة الاستنباطية؛ أي التمكين من استنباط الأحكام للوقائع، سواء استند ذلك إلى النص أو إلى الأدلة الأُخرى مثل القياس والمصلحة. وتشتمل الوظائف الترشيدية أيضًا على وظيفتين، هما: الوظيفة المنهجية؛ أي "نسج نظام عام للتفكير والاستنتاج والاستنباط والاستدلال يحكم العقلية العلمية الإسلامية." وقد

أشار المؤلِّف إلى ظهور المنهج الأصولي في علوم أُخرى، ومثَّل لذلك باستفادة ابن خلدون من المنهج الأصولي في مقدّمته. أمّا الوظيفة الثانية فهي توحيد المرجعية، وتقليل شُقَّة الخلاف.

وقد بيَّن المؤلِّف أنّ سبب إبراز هذه الوظيفة –بالرغم من افتراض مجيئها نتيجةً تلقائيةً للوظائف السالفة– يُعْزى إلى أمرين؛ الأول: استحضار أن تضييق الخلاف كان سببًا في تدوين علم أصول الفقه على يد الشافعي، والثاني: ضمور هذه الوظيفة تدريجيًا لأسباب عدَّة، منها: دخول علم الكلام، والمبالغة في الصناعة المنطقية في باب الحدود والاصطلاحات، وعدم تحرير النزاع في قضايا كثيرة، مثل: الاستحسان، والمصلحة المرسلة، وشرْع مَنْ قبلنا، وغير ذلك؛ ما حدا بابن عاشور –مثلًا– إلى اقتراح علم مقاصد الشريعة بديلًا عن علم الأصول للحدِّ من الخلاف الفقهي. بيد أن اقتراح ابن عاشور –بحسب المؤلِّف– هو محلُّ نظر؛ لأنّ الخلاف في الأصول لم ينبع من العلم نفسه، وإنما نبع ممّا مُزِج به من الكلام، والمنطق، والجدل، ونحو ذلك.

ويمكن القول: إنّ هذا الفصل من الباب التمهيدي هو من أهمّ فصول الكتاب؛ لأنّه يُقرِّر بوضوح المعيار الأساس لتجديد أصول الفقه، الذي يُفترَض أن تنسجم معه بقية فصول الكتاب. صحيح أن هذا الموضوع (الهدف من علم أصول الفقه، ودوره في رسم ملامح التجديد المنشودة) قد طُرِق كثيرًا في الكتابات المنظِّرة لموضوع تجديد أصول الفقه،[٣] غير أن مؤلِّف الكتاب وضع فيه تقسيمًا حسنًا، سالكًا مسلكًا جامعًا لعلّه يلمُّ شتات ما تفرَّق في دعوات التجديد المختلفة هنا وهناك.

وحمل الفصل الثالث من الباب التمهيدي عنوان: "**القواعد المنهجية عند الأصوليين**"، وقصد منه المؤلِّف: "تلمُّس المعالم المنهجية الأصيلة في هذا الفكر، واستشراف الأفكار النافعة والخادمة لتجديد علم أصول الفقه، ومدِّه بالمقوِّمات المنهجية الضرورية ليكون هذا العلم منهجًا يرسم للمسلمين طريقة التفكير، وخطوةً في سبيل منهج

[٣] ينظر مثلًا الفصل الموسوم بـ"وظيفة علم الأصول وغايته في المنهج المقترح"، في:
– عبد الكريم، عبد السلام. **التجديد والمجددون في أصول الفقه**، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ط٣، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٣٤٥.

معرفي شامل يضبط طريقة التصوُّر، ويُقنِّن عملية التفكير العلمي والاستدلال المنهجي." وقد عرَّف المؤلِّف القواعد المنهجية بأنها: "القضايا الكلية المتعلِّقة بطريقة تحصيل الدليل، وكيفية الاستدلال، والترتيب بين الأدلة؛ جمعًا أو ترجيحًا." وذكر من هذه القواعد عددًا لا بأس به مع الشرح والتوضيح، مُصنِّفًا إيّاها إلى ستة أنواع، هي:

- قواعد في اكتساب التصوُّرات والمفاهيم.
- قواعد في اكتساب القضايا والأحكام.
- قواعد في خصائص الدليل الأصولي.
- قواعد في مصادر الأدلة الأصولية ومنهج الاستدلال.
- قواعد في ترتيب الأدلة الأصولية والترجيح بينها.
- قواعد في العلاقة بين الدليل والمدلول.

وبالرغم من حُسْن الانتقاء والعرض لهذه القواعد في الجملة، فإن إبرازها –من وجهة نظرنا– في المواطن التي تناسب موضوعها في الكتاب يجعلها أنفع؛ لأن عامة قواعد أصول الفقه هي "قضايا كلية متعلِّقة بطريقة تحصيل الدليل، وكيفية الاستدلال، والترتيب بين الأدلة؛ جمعًا أو ترجيحًا." فلا تظهر مزية واضحة لاختيار بعض هذه القواعد دون غيرها، ولا سيما أن فهم بعض ما اشتملت عليه من معانٍ ومصطلحات يحتاج إلى مقدّمات شُرِحت لاحقًا في مواطنها من الكتاب. وعلى هذا، فإنّ قارئ (أو دارس) الكتاب غير المتمرِّس في الأصول سيجد وُعورةً في فهم بعض هذه القواعد؛ ما يجعلنا نقترح على القارئ غير المتخصِّص تأخير دراستها حتى إتمام باقي فصول الكتاب.

وقد جاء الباب الأول من الكتاب (**مصادر الأحكام الشرعية**) في تقديم، وخمسة فصول، هي على التوالي: القرآن، والسُّنة، والإجماع، والقياس، والمصلحة.

وفي التقديم لهذا الباب، بيَّن المؤلِّف وجه انحصار مصادر الأحكام في هذه الخمسة فقط، وهي قسمان: أصلية مُنشِئة للأحكام تتمثَّل في القرآن الكريم والسُّنة الشريفة لا غير، وتبعية كاشفة لا مُنشِئة تتمثَّل في الإجماع والقياس والمصلحة. أمّا ما يذكره

الأصوليون غير هذه المصادر (مثل: شرْع مَنْ قبلنا، وقول الصحابي وعمل أهل المدينة، والاستحسان والعرف وسد الذرائع، والاستقراء، والاستصحاب) فإنه في الجملة يرتد إلى المصادر الخمسة الآنف ذكرها. فشرْع مَنْ قبلنا يتعلَّق بطائفة من نصوص الكتاب والسُّنة، ويدخل فيهما. أمّا قول الصحابي وعمل أهل المدينة فمِن ملحقات السُّنة؛ لأنهما حجة من حيث إنهما متضمِّنان لها. وأمّا الاستحسان والعرف وسد الذرائع فقواعد أصولية، أو أصولية–فقهية لا مصادر. وأمّا الاستقراء فمسلك من مسالك البحث معمولٌ به في جميع العلوم، وليس مصدرًا. وأمّا الاستصحاب فهو من اسمه استصحاب شيءٍ مُقرَّر سلفًا.

ويرِد على هذا التقسيم في نظرنا أن الإجماع –كما قُرِّر في فصل الإجماع من الكتاب (صفحة ٣١٣)– إنما كان حجّة لتضمُّنه نصًّا جليًّا أو خفيًّا، فكان من هذه الجهة كقول الصحابي وعمل أهل المدينة؛ فلا وجه لإفراده مصدرًا دونهما. وكذا القياس؛ فهو قاعدة للاستدلال، وليس مصدرًا بذاته، مثلما وصفه بذلك غير واحد من الأصوليين، فكان كسد الذرائع والاستحسان، فجعله مصدرًا دونهما تحكُّم. وأمّا الاستصحاب فهو من وجهٍ أقرب إلى المصدرية (أو مُستبطِن لمصدرية العقل) إذا قلنا إن العقل يحكم بالإباحة حيث لا دليل، وهو قاعدة للاستدلال إن كان المستصحب شيئًا ثابتًا بالمصادر الأصلية أو التبعية.

وفي الفصل الأول من هذا الباب (**القرآن**)، جعل المؤلِّف كلامه في أربعة عناوين، هي: مقاصد القرآن الكريم وتفسيره، وكليات القرآن الكريم، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.

ووجه الاقتصار على هذه العناوين، والإعراض عن كثير غيرها ممّا اشتملت عليه كتب الأصول التقليدية، الالتزام بمقاصد مشروع الكتاب الذي دفع كاتب هذا الفصل إلى الحرص على أمرين؛ أولهما: بحث المسائل ذات الصلة الوثيقة بالاستنباط من القرآن الكريم، أو التي هي عون على ذلك، واستبعاد ما لا يخدم هذه الوظيفة؛ فتضمَّن هذا الفصل بيانًا لمقاصد التفسير، وأهمية التفسير الموضوعي، والكليات القرآنية (وهذه مباحث

لا يطرقها الأصوليون في كتبهم)، كما أُشير في ثنايا الفصل إلى مسائل كثيرة بُخِست حقَّها من البحث، ولا تزال بحاجة إلى تحرير. وثانيهما: مراجعة مسلَّمات ومفاهيم وأحكام ومبالغات، تلبَّس بها التراث التفسيري والأصولي، وهي ممّا يُشوِّش على الاستنباط من القرآن الكريم، مثل المسائل التي تتعلَّق بآيات الأحكام، وأسباب النزول، والنسخ.

ونعتقد أن المؤلِّف قد حقَّق معيار التجديد الذي تَعهَّد به في غالب مادة هذا الفصل من الكتاب؛ شكلًا ومضمونًا، لكنّه أهمل مسائل لها أثر في الاستنباط يطرقها الأصوليون عادةً، مثل: الاحتجاج بالقراءات الشاذة على الأحكام، والكلام على محكم القرآن ومتشابهه، فضلًا عن عدم تفصيله القول على نحوٍ وافٍ في مسائل أُخرى، والاكتفاء بالإشارة العابرة إليها، مثل مسألة شرْع مَنْ قبلنا. وفي المقابل، فقد أطال في الأخذ والرد وحشد الآراء والأدلة في مسألة ورود العموم على سبب، وهذا مخالف لمنهجية هذا الكتاب، على أنّه لم يُحرِّر جيّدًا محلّ النزاع في قصْر العام على سببه؛ أي قصْره على نوع السبب، لا على الواقعة نفسها أو أفرادها أنفسهم، وهذا باتِّفاق المختلفين في المسألة، كما نبَّه على ذلك الرازي، وابن تيمية، وغيرهما.

ثم إنّا نرى أن بحث مسألة ورود العموم على سبب، ومسألة النسخ على هذا النحو المتسع عند الحديث عن القرآن الكريم، ليس بالنهج الأفضل في التأليف والترتيب، لسببين؛ الأول: أن المسألتين لا تختصان بالقرآن، وإنما تدخل فيهما السُّنة. والثاني: أن فهم مباحثهما يتطلب الإحاطة باصطلاحات كثيرة في باب الدلالات (مثل: العام والخاص، والتقييد، وحقيقة التخصيص لإدراك الفرق بينه وبين النسخ، والسُّنة المتواترة والآحادية، وغير ذلك من القضايا والاصطلاحات التي لمّا تُشرَح بعدُ في تسلسل الكتاب)؛ فكان الأَوْلى بحثهما في باب طرق الاستنباط كما يفعل غالب الأصوليين، لا في هذا الموضع.

أمّا الفصل الثاني (**السُّنة**) فقد تطرَّق فيه المؤلِّف إلى ثلاثة عناوين، هي: مفهوم السُّنة، وحجية السُّنة وطرق إثباتها، وكيفية التعامل مع السُّنة.

وفيما يخص مفهوم السُّنة، فقد عرَّفها المؤلّف بأنها ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم –غير القرآن الكريم– من: قول، أو فعل، أو تقرير، ممّا يصلح أن يكون دليلًا لحكم شرعي. بعد ذلك شرح هذا التعريف، ثم انطلق منه إلى تمييز أحوال النبي صلى الله عليه وسلم من حيث إن ما صدر عنه كان بمقتضى التشريع أو غيره، مُقرِّرًا أن الأصل العام هو أن ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم يُراد به التشريع العام، وأنه استثناء قد يصدر لأحوالٍ أُخرى؛ كأن يكون بمقتضى الفطرة والجبلة، أو العادة، أو الإمامة، أو القضاء. ثم ذكر جهود العلماء في مبحث التمييز بين أحوال النبي صلى الله عليه وسلم، أمثال: القرافي، والدهلوي، وابن عاشور، وخَلُص –بعد ما قرَّر عُسْر التمييز أحيانًا بين أحوال ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم– إلى وضع ضوابط هادية للتمييز بين هذه الأحوال، وهو من المباحث المتميِّزة في هذا الفصل. ثم تكلَّم عن قول الصحابي وعمل أهل المدينة وعلاقتهما بالسُّنة، فقرَّر أن قول الصحابي في ذاته ليس حجة؛ نظرًا إلى انعدام العصمة لصاحبه، وانحصار الحجية في النبوة وما خرج منها. ولكن بالنظر إلى علاقة الصحابي برسول الله صلى الله عليه وسلم، واختصاصه بالتلقي المباشر منه؛ مشافهةً، ومشاركةً، ومشاهدةً، فلا بُدَّ أن يكون لفهمه وقوله مزيةٌ عند النظر في آحاد الأدلة، أو فيما لا نصَّ فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، من غير أن يكون ذلك حجة بنفسه. وفيما يخص عمل أهل المدينة، فقد فرَّق المؤلِّف –مثل أكثر الكاتبين في هذه المسألة– بين ما كان طريقه النقل مثل نقل ألفاظ الأذان فهذا حجة، وما طريقه الاجتهاد الذي ليس بحجة.

وفيما يخص حجية السُّنة وطرق إثباتها، فقد بيَّن المؤلِّف أدلة حجية السُّنة وطرق إثباتها تواترًا وآحادًا، وحجية خبر الواحد، وظنية دلالته، على ما هو المعهود في كتب الأصول.

أمّا العنوان الثالث الأخير (كيفية التعامل مع السُّنة)، فقد أفاض فيه المؤلِّف في بيان مناهج الأئمة الثلاثة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، في الأخذ بالسُّنة، مُبيِّنًا بإسهاب أن أبا حنيفة ومالكًا كانا يشترطان شروطًا أُخرى في السُّنة، فضلًا عن صحة

السند، وأن الشافعي خالفهما في ذلك، وقرَّر طريقة مختارة في التعامل مع السُّنة تقوم على أربع قواعد، هي: أولًا: الاعتناء بما عُرف من الأحاديث وعُمل به في الصّدر الأول، ثانيًا: ليس كلّ حديث صحيح الإسناد يُعمل به، وليس كلّ حديث ضعيف الإسناد يُرَدّ، ثالثًا: اجتناب التّحكيم الحرفي لقواعد التّحديث، رابعًا: تصحيح المتقدِّمين وتضعيفهم أولى من تصحيح من أتى بعدهم. وَشَرَح هذه القواعد ودلّل عليها تدليلًا وافيًا.

وفي الجملة، فإن الكلام في هذا الفصل جاء مُتَّسِقًا مع منهجية الكتاب؛ بالإعراض عمّا ليس محله الأصول (مثل كثير من مباحث علم مصطلح الحديث التي طرقها الأصوليون)، والتوسُّع في ذكر مباحث مهمة في الاستنباط أقلَّ الأصوليون الحديث عنها، مثل: تمييز أحوال النبي صلى الله عليه وسلم فيما صدر عنه، وإبراز طريقة الحنفية والمالكية في كيفية التعامل مع السُّنة -على خلاف الشائع في كتب الأصول- من إثبات طريقة الشافعي التي تُعظِّم دور السند على حساب المتن والاعتبارات العلمية الأُخرى، مثل: عموم البلوى، وعمل السلف، ومخالفة القواعد، ونحو ذلك.

وكنّا نأمل لو أُضيف إلى هذا العنوان (كيفية التعامل مع السُّنة) مطلب في عرض طريقة الإمام أحمد في التعامل معها؛ لثلاثة أسباب: أولًا: تتميمًا للحديث في الأئمّة الأربعة المتبوعين، وثانيًا: أنّ منهج الإمام أحمد يمثّل منهج طائفة عريضة من أهل الحديث لا أهل مذهبه فقط، وثالثًا: أنّ هذا المنهج له خصائصه الفريدة التي تميّزه عن مناهج الأئمّة الثلاثة الآخرين؛ فهو، من جهة، يلتقي مع الشافعي في تعظيم دور السّند في القبول، ومن جهة أخرى، يلتقي مع منهجي مالك وأبي حنيفة في تعظيم اعتبار آثار الصّحابة، وتقديمها على القياس بل وعلى ظواهر بعض النصوص، ويزيد عنهم في الاحتجاج بأقوال التابعين وهو شيءٌ انفرد به، رحمه الله.

وأمّا الفصل الثالث (**الإجماع**) فجاء في تمهيد، وثلاثة عناوين، هي: مفهوم الإجماع، وحجية الإجماع، وأركان الإجماع وشروطه.

وفيما يخص التمهيد، فقد أبرز المؤلِّف مكانة الإجماع، واختار مدخلًا تاريخيًا في دراسته للخلاص ممّا كبَّل مباحثه من خلافات، مُبيّنًا فيه كيف استُثمِر الإجماع في عصور السلف والأئمة الفقهاء إلى حين التنظير لهذا الدليل عند الأصوليين الذين اتسعت بينهم شُقَّة الخلاف في كثير من مباحثه، مُتأثِّرين بمذاهبهم العقدية والفقهية؛ لذا غلب على مباحثه التجريد والجدل من دون التكامل مع عمل الفقهاء. وقد قرَّر المؤلّف أن الخطوة الأولى لإصلاح هذا الدليل (بُغْيةَ استثماره) هي تحرير محالِّ النزاع في مباحثه، ومن هنا ولج إلى الجانب الأول من الموضوع، وهو مفهوم الإجماع، واستعان في ذلك بخلاصة تركيبية لمفاهيم الإجماع، ذكرها ابن عاشور الذي أفاد بأنّ الأصوليين استعملوا الإجماع في مفاهيم ثلاثة؛ أولها: اتِّفاق المسلمين جيلًا بعد جيل على إسناد قول، أو فعل، أو هيئة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وهو المعبَّر عنه بالمعلوم ضرورةً. وثانيها: اتِّفاق مجتهدي أحد عصور الإسلام على حكمٍ لدليل. وثالثها: سكوت العلماء في أحد هذه العصور على قول أو فعل، وهو المعبَّر عنه بالإجماع السكوتي.

أمّا الإجماع بالمفهوم الأول فوظيفته إفادة وحدة الفهم للنص، وانتقاله من ظنية الدلالة إلى قطعيتها، ودخول النص حينئذٍ "المنطقة المغلقة" التي لا تقبل التطور وتغيير الاجتهاد. وأمّا الإجماع بالمفهوم الثاني فخيالي غير واقعي؛ لذا كانت وظيفته ضعيفة جدًا في تراثنا الأصولي، فقد وُلِدت من رحم طريقة المتكلمين التي لا تتقيّد في البحث بحدود الممارسة الفقهيّة والاحتياجات الواقعيّة. وأمّا الإجماع بالمفهوم الثالث –وهو السّكوتي– فقد كان له أثرٌ مهم جدًا في نمو الفقه الإسلامي، وتوسيع دائرة أحكامه المتَّفق عليها. ومن وظائفه: نقل الحكم من الظنية إلى القطعية،[٤] والإغناء عن البحث عن مستند الحكم، وتخصيص العام، وإفادة النسخ، وتعيين علل الأحكام.

---

[٤] في الكتاب: "نقل الحكم من القطعية إلى الظنية"، وهو خطأ ظاهر نحسبه سبق قلم. ينظر:
– الريسوني، **التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٣٠٤.

وفيما يخص العنوان الثاني (حجية الإجماع)، فقد خَّص فيه المؤلِّف المسالك التي اتَّبعها الأصوليون في إثبات حجية الإجماع، مُبيِّنًا أن الخلاف في أصل حجية الإجماع لم يثبت عن أحد من علماء أهل السُّنة، وإنما وقع الخلاف في حجية صورٍ من الإجماع تبعًا للخلاف في مفهوم بعض أركانه، أو في تحقُّق بعض شروطه.

أمّا العنوان الثالث (أركان الإجماع وشروطه)، فقد أشار فيه المؤلِّف إلى أركان الإجماع الثلاثة: المجمعين، والمجمع عليه، والاتِّفاق، وبيَّن شروط كلٍّ منها بما لا يخرج غالبًا عن البحث الأصولي التقليدي في هذا الباب.

والمُلاحَظ على هذا الفصل -بالرغم من عمق البحث فيه، وإشراف كاتبه على كثيرٍ ممّا كُتِب في الإجماع- أنه غلب على مؤلِّفه هاجس الإبقاء على حجية الإجماع الأصولي بالرغم من الطعون القوية الكثيرة التي تعرَّض لها؛ إنْ في أدلّة حجيته، وإنْ في تحقُّق وقوعه بشروطه، وإنْ في إمكان العلم به ونقله إن سُلِّم إمكان وقوعه. ولتجنُّب هذه الطعون؛ تشبَّث المؤلِّف بفكرة الإجماع السكوتي التي هي أكثر واقعية وأيسر في إثبات الوقوع والنقل، ولكنها أضعف في الحجية، وتتوجَّه عليها من هذه الجهة خاصةً طعونٌ أكثر من توجُّهها على الإجماع الصريح (الخيالي)؛ ولذا كان حجم الخلاف في حجية الإجماع السكوتي بين الأصوليين أكثر منه في الإجماع الصريح. وإنه من المجازفة في رأينا دعوى المؤلِّف بأن هذا الإجماع السكوتي يمكنه أن ينقل المسألة -محل النزاع- من الظن إلى القطع، ويُخصِّص النصوص، وينسخها بإطلاق بما يشمل الكتاب والسُّنة المشهورة والآحادية. ولو أنه قال إنّ حجية هذا الإجماع تظل ظنية -فيُعامَل كأحد الأدلة الظنية في المسألة -محل البحث- كما قاله جماعة من الأصوليين- لكان هذا أدعى إلى القبول.

على أنّ الحرص على تكثير مواطن الإجماع في مسائل الفروع وإن كان مفيدًا من جهة توحيد عمل الأمّة إلا أنّه من جهة أخرى يؤدّي إلى تضييق حركة الفكر والاجتهاد وحصرها والحدّ من سَعَة الدين والرأي، ومن ثَمّ يحول دون تطوّر الفقه بحسب تغيّر الظروف والأزمان. ولا يكفي في الحيلولة دون هذه النتيجة (أي تضييق حركة الفكر والاجتهاد) الاحترازُ بالقول عند تعداد شروط الإجماع المحتج به: إن

الإجماعات المبنية على المصالح المتغيّرة والظروف ليست بحجة؛ لأن الإجماعات تُنقَل غالبًا من دون بيان مستنداتها وبواعثها، ولا سيما ما كان مستنده مصلحةً ظرفيةً مؤقَّتةً. وقد كان الأحرى –من وجهة نظرنا– بدلا من الاستماتة في تقرير حجية الإجماع الأصولي –ولو بصورته السكوتية– البحث عن صيغة أُخرى للإجماع أكثر جدوى وفائدةً وواقعيةً وتواؤمًا مع مقاصد الشريعة في نبذ الفرقة والاختلاف، تُقوِّي قيمة الاتِّفاقات الحادثة في كل مرحلة زمنية معيَّنة في ضِمن حدود هذه المرحلة، وتدعو إلى احترامها من قِبَل أهل هذه المرحلة خاصةً، من دون أن ينسحب ذلك على أهل الأعصار التالية لتلك المرحلة حتى يوم القيامة، على ما هو الحال في التصوُّر الأصولي التقليدي للإجماع، مع استثناء عصر الصحابة طبعًا؛ لأن اتِّفاقهم –ولو سكوتيًا– مع انتشار القول، مظنّةٌ قوية لوجود نصٍّ شرعي عنه صدر اتِّفاقهم. وإذا كان قول الواحد منهم وفتواه حجّة عند الأكثر لمظنة صدوره عن نصٍّ أو قرينةٍ، فكيف بإجماعهم! والقول بحجية هذه الإجماعات المرحلية على أهل المرحلة خاصةً من دون باقي الأعصار يجد مساغًا له في الأدلة الدالة على وجوب التزام الجماعة، ونبذ الفرقة، وطاعة أُولي الأمر وأهل الحل والعقد.

وتناول المؤلِّف في الفصل الرابع موضوع **القياس**، وكان ذلك في تمهيد وأربعة عناوين، هي: أركان القياس، وأقسامه، وحجيته، ومسالك التعليل. أمّا التمهيد فشرح فيه أربع مقدمات مُؤسِّسة لمنطق القياس الفقهي، هي: أولًا: تعريف النصوص بالأحكام أكثره كلي لا جزئي، ثانيًا: الأصل في الأحكام المعقولية؛ لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج، ثالثًا: عدم وجود شيء في الشريعة على خلاف القياس، رابعًا: مدار الاستدلال الفقهي التسويةُ بين المتماثلينِ، والفرق بين المختلفينِ.

ثم خاض المؤلِّف في باقي موضوعات القياس بما لا يخرج عمّا يورده الأصوليون في كتبهم عن مباحث القياس مع شيء من الحذف والترتيب. وممّا يلفت النظر في الحذف: حذف شروط العلة بجملتها، وحذف الكلام على قياس الشبه، وهو في نظرنا تعسُّفٌ ظاهر. وفي الترتيب: وضع مبحث الحجية بين مبحثي: أقسام القياس ومسالك التعليل، فلا هو في الأول، ولا في الآخر، على ما هو المعتاد في أكثر كتب الأصول.

ونحن نرى أن هذا الفصل من الكتاب كان أضعف الفصول من حيث سريان روح التجديد فيه شكلًا ومضمونًا؛ فما ورد فيه لا يختلف تقريبًا عمّا يحويه أدنى كتاب معاصر وسيط الحجم في أصول الفقه عن موضوع القياس. ومن نافلة القول: إن موضوع القياس هو أعسر المباحث الأصولية، وأكثرها غموضًا وتعقيدًا واضطرابًا، وهو -في الوقت نفسه- من أهمها في بناء مَلَكة الاجتهاد والنظر الفقهي، ولا سيما في النوازل، وما لم يرد فيه نصٌّ، ولذلك كان الخوض في تجديده، وتهذيبه، وحل إشكالاته، وضبط اصطلاحاته، وتقييم مباحثه ونقدها، وربطه بالفقه المعاصر ليكون مثمرًا له؛ أمرًا ليس بالسهل، ولم نرَ أحدًا جرؤ عليه من المعاصرين حتى الآن.

وعرض الفصل الخامس من هذا الباب لموضوع **المصلحة**، وقد جعله المؤلِّف في ثلاثة عناوين، هي: المصلحة: تعريفات وتقسيمات، وحجية المصلحة، والعلاقة بين النص والمصلحة.

وفيما يخص العنوان الأول، فقد رفع فيه المؤلِّف اللبس عن قول الأصوليين: مصلحة ملغاة، ومصلحة مرسلة، مُبيِّنًا أن المصلحة الملغاة -في حقيقتها، أو في مآلها- ليست مصلحة، وأن المرسلة إنما أُرسِلت عن دليل جزئي يدل عليها، وإلا فهي مندرجة في نصوص الشرع العامة وقواعده الكلية. ثم ذكر المؤلِّف تعريف المصلحة، وبيَّن خصائصها وأقسامها، وأنها دنيوية وأُخروية، وعاجلة وآجلة، وحسية ومعنوية، وأنها المصلحة ذاتها أو وسيلتها، وأن المصلحة والمفسدة متلازمتان في مواقع الوجود، وأن الاعتبار هو لما غلبت مصلحته على مفسدته، وأن المصالح والمفاسد درجات (ضروري، وحاجي، وتحسيني)، وأن تصنيفها بهذه الصورة يفيد في الترجيح بينها عند التعارض.

أمّا العنوان الثاني (**حجية المصلحة**) فبيَّن فيه المؤلِّف أن الناظر في بعض كتب الأصول يجد أن حجية المصلحة المرسلة مُختلَف فيها، وأن القائل بها هو الإمام مالك وأتباع مذهبه، خلافًا للجمهور، ولكن التحقيق هو أنّ حجيتها متّفق عليها، كما قال الزركشي: "المشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب

يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك."[٥] ثم أفاض المؤلِّف في ذكر مسالك حجية المصلحة، والشروط والضوابط اللازمة لاعتبارها، وبيَّن حجيتها من نصوص الشرع؛ كتابًا وسُنَّةً، وتطبيقاتِ السلف والعلماء على مرِّ العصور، ذاكرًا بعض التطبيقات الفقهية المعاصرة.

وأمّا العنوان الثالث (**العلاقة بين النص والمصلحة**) فبيَّن فيه المؤلِّف أن النص والمصلحة كليهما شرع؛ فالعلاقة بينهما علاقةٌ بين أجزاء الشرع نفسه. وعلى هذا، فقد قرَّر أنه "من الغلط القول بتعارض النص مع المصلحة، على أساس أن النص في كفَّة والمصلحة في الكفَّة الأُخرى، وأننا إذا اخترنا النص نكون بالضرورة قد أهدرنا المصلحة وضيَّعناها. بل التصوُّر الصحيح هو احتمال تعارض مصلحةٍ ما مع نصٍّ، وما فيه من مصلحة أو مصالح. فجهة النص لن تكون أبدًا من دون مصلحة." ثم بيَّن أن التعارض المحتمل بين النص والمصلحة لا يمكن أبدًا أن يكون تعارضًا أصليًا مبدئيًا؛ فهو إمّا أن يكون تعارضًا تطبيقيًا عَرَضيًا، وإمّا أن يكون تعارضًا ناشئًا عن خلل في فهم النص وتنزيله، أو في إدراك المصلحة وتقديرها. ثم قرَّر أنه في حال وقوع أيِّ شكل من أشكال التعارض بين النص والمصلحة، فإن المَخرج لن يكون بتقديم أحدهما وإسقاط الآخر، مؤكِّدًا أن الحل دائمًا يكمن في إعطاء كلٍّ منهما حقَّه، ووضعه في موضعه ووقته، على طريقة الجمع بين الأدلة من دون إهدارها، أو إهدار بعضها. ثم ضرب المؤلِّف أمثلة تطبيقية كثيرة لهذا الجمع، فأحسن في ذلك، وأجاد.

أمّا الباب الثاني الموسوم بـ"**الحكم الشرعي**" فجاء في فصلين، هما: الحكم الشرعي وأقسامه، والموازنة والترتيب بين الأحكام.

وفي الفصل الأول (**الحكم الشرعي وأقسامه**)، عرَّف المؤلِّف الحكم وأقسامه المختلفة على ما يجري في كتب الأصول في مباحث الحكم. ولعل مظاهر التجديد في هذا الفصل تنحصر في حذف كثير من المسائل التي لا ثمرة لها، وفي شيء من الترتيب الجديد

[٥] ينظر: الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، القاهرة: دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج٧، ص٢٧٤.

مثل إدراج العزيمة والرخصة والصحة والفساد والإعادة والقضاء ضِمن باب الحكم التكليفي لا الوضعي، وفي تطعيم هذا الباب بمسائل وأفكار شاطبية لا وجود لها في كتب الأصول التقليدية.

وفي الفصل الثاني (**الموازنة والترتيب بين الأحكام**)، تناول المؤلِّف الموضوع من خمسة جوانب، هي: الموازنة والترتيب بين الواجبات، والموازنة والترتيب بين الواجب والمندوب، والموازنة والترتيب بين الواجب العيني والواجب الكفائي، والترتيب والموازنة بين المحرَّمات والمكروهات، والموازنة بين فعل الواجبات وترك المحرَّمات.

فقرَّر أن الواجبات على مراتب بعضها يفضل بعضًا بحسب قدر المصلحة المترتبة على كلٍّ منها، وضرب لذلك أمثلة، وأن الواجب أفضل من المندوب. ولكن ثمَّة حالات ومسائل اختلف فيها العلماء، ولا سيما مسألة: هل يفضُل المندوب الواجب (مثل: إنظار المعسر مع التصدُّق عليه، ورد السلام مع الابتداء به)، ومسألة التفضيل بين الواجب العيني والواجب الكفائي. وقد وازن المؤلِّف بين طرفي الخلاف في ذلك بقوله إن المفاضلة بين العيني والكفائي لا ينبغي أن تكون مطلقة، وإنما تكون بين كل واجب عيني وآخر كفائي بحسبهما، وتكون بحسب الأشخاص والأحوال، وتكون بحسب تغيُّر الحاجات والمصالح الكفائية شدَّةً وخفَّةً.

وفي الموازنة بين المحرَّمات والمكروهات، بيَّن المؤلِّف أن الضابط في الموازنة هو قدْر المفسدة المترتبة على كلِّ منهيٍّ عنه. وتظهر أهمية هذه الموازنة بين مراتب المحرَّمات والمكروهات عند النظر في فقه التنزيل، وتحقيق مناطات الأحكام الخاصة والعامة. وكثيرًا ما يُحتاج إلى هذه الموازنة في السياسة الشرعية التي هي مظنة التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد. وفيما يخص الموازنة بين فعل الواجبات وترك المحرَّمات، قرَّر المؤلِّف ما قاله ابن تيمية وغيره من أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه، وأن جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهي عنه، وأن مثوبة بني آدم على أداء الواجبات أعظم من مثوبتهم على ترك المحرَّمات.

وهذا الفصل في الموازنة بين الأحكام جديدٌ برمَّته، لا يُلفى في البحوث الأصولية التقليدية، وإنما يوجد في كتب القواعد والمقاصد. ولا شكَّ في أهميته الفقهية والتنزيلية للمجتهد، وقد أصبح بحثه يُشتهَر الآن باسم فقه الأولويات وفقه الموازنات. ولكن يظل التساؤل القائم: هل هذا الفقه ومباحثه ألصق بعلم أصول الفقه أو بالقواعد الفقهية؟ هل من المجدي في التجديد دمج مباحث القواعد الفقهية أو بعضها أو متعلقات من علم المقاصد في أصول الفقه أو الإبقاء على مباحث كلِّ علمٍ منها في موضعها؟

وأمّا الباب الثالث (**طرق استنباط الأحكام**) فجاء في فصلين، هما: الأصول الحاكمة لطرق الاستنباط، ودلالات الألفاظ.

وقد تضمَّن الفصل الأول **مسألتين هما**: المسالك الأساسية للفهم والإفهام، والقواعد المنهجية في الفهم والإفهام.

وفيما يخص مسألة المسالك، فقد بيَّن المؤلِّف أن المنهج الأصولي ينطلق في تحليل خطاب الشارع من أمرين اثنين؛ أولهما: أن قصد الشارع من وضع الشريعة هو الإفهام؛ ما يجعل الغاية من وضع علم أصول الفقه هي بيان مراد الشارع من خطابه، واستنباط الأحكام الشرعية من نصوصه، على نحوٍ لا يبقى فيه مجالٌ لخفاء؛ إجمالًا كان، أو إشكالًا، أو تشابهًا. وثانيهما: أن تحصيل الفهم، المقصود للشارع من وضع شريعته، مُتوقِّفٌ على معرفة أساليب البيان في العربية، وطرق الدلالة فيها على المعاني؛ ما يعني أن فهم النص عند الأصوليين، واستخلاص الأحكام الشرعية منه، مُحصَّلٌ من مبادئ عامة وأساسية تُشكِّل مجالًا مناسبًا لتفسير النص وشرحه، والكشف عن معناه، وتحديد قصد الشارع منه. وأهم هذه المبادئ ثلاثةُ: البيان، والتفسير، والتأويل. ثم أفاض المؤلِّف في توضيح هذه الثلاثة التي سمّاها المبادئ، فعرَّفها، وبيَّن أنواعها وأقسامها وضوابطها، مستعينًا في ذلك بما ورد عن الأصوليين (متكلمين، وحنفية) في هذه المباحث.

أمّا مسألة القواعد المنهجية فتوسَّع فيها المؤلِّف في بيان قاعدتين، هما: السياق، والقصد والتعليل. وقد أفاض في شرح هاتين القاعدتين –وهما جديرتان بذلك– تعريفًا،

وأهميةً، وآثارًا، ونماذجَ، ولا سيما أنهما لم يحظيا بالاهتمام الذي يستحقانه في التنظير الأصولي التقليدي، كما أشار إليه ابن دقيق العيد، رحمه الله، في موضوع السياق.

وممّا يمكن قوله في تقييم هذا الفصل: إن فكرة وضعه مقدِّمة للخوض في مسائل الدلالات هي فكرة صائبة تفضي إلى اتِّساق البحث الجزئي التفصيلي في الدلالات مع البحث الكلي الإجمالي في الأصول الكلية الحاكمة لها، فتنضبط الدلالات بهذه الأصول انضباط الجزئي بالكلي. يضاف إلى ذلك أنّ انتقاء المؤلف قرينتي السياق والعلة كان مُوفَّقًا. ومع هذا فإن البحث في هذا الفصل –مقارنةً بالفصول السابقة– كان كثيفًا، كثير النقول وطويلها، عسر العبارة والصياغة. والمقترَح أن يُهذَّب ويُشذَّب، وأن يضاف استعراضٌ لجميع الأصول والقواعد الحاكمة الكبرى في التعامل الأصولي مع النص[٦] لا بعضها، وأن يوصل البحث الأصولي في السياق بالبحوث اللغوية المعاصرة عند علماء الدلالة، كما حاولناه في كتابنا: "القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص".[٧]

وفي الفصل الثاني الموسوم بـ"**دلالات الألفاظ**"، كان مُنطلَقُ المؤلِّف في بنائه أمرين اثنين؛ الأول: تمييز مدارك الأحكام، وجامعها ما صدر عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، من قول، أو فعل، أو تقرير. والثاني: علاقة اللفظ بالمعنى؛ فنصوص الشريعة ترجع إلى كلامٍ هو ألفاظ، ومدلولِ الألفاظ، وهو المعنى. وعلى هذا، فقد جعل المؤلِّف دلالة اللفظ في قسمين: منطوقٍ، ومفهوم، وقسَّم المنطوق –وهو ما يُفهَم، لا في محل النطق– إلى صريح، وغير صريح، وأدرج ضِمن الصريح بحث النص والظاهر، وضِمن المنطوق غير الصريح بحث الاقتضاء والإشارة والإيماء. ثم استكمل بحث المنطوق بما يعتري ألفاظه من حالات عموم وخصوص، فبحث العام، وتحته التخصيص، ثم الخاص، وتحته المطلق

[٦] صالح، أيمن. "المبادئ العامة للفكر الأصول–فقهي الإسلامي في تعامله مع النص"، **إسلامية المعرفة**، س٢٠، عدد٧٧، ٢٠١٤م)، https://sites.google.com/site/draymansaleh2/publications-1.

[٧] صالح، أيمن. **القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٠م.

والمقيد والأمر والنهي. وتحت قِسم المفهوم –وهو ما دل عليه اللفظ، لا في محل النطق– بحث مفهومي الموافقة والمخالفة.

ولا تبدو لنا في هذا الفصل أيُّ لمسة تجديدية في المضمون، وإنما هي إعادة ترتيب وصهر لمباحث الدلالات وتقسيماتها المختلفة عند الأصوليين ضِمن قسمة واحدة جامعة (منطوق، ومفهوم).

وممّا يُؤخَذ على عملية الصهر هذه –من وجهة نظرنا– أن فيها تكلُّفًا وتعسُّفًا؛ وذلك أن الاعتبارات والحيثيات للتقسيمات التي يوردها الأصوليون، وعنها تنشأ أنواع الألفاظ عندهم، متعددةٌ ومتباينةٌ، بحيث لا يمكن وضعها في قسمة واحدة إلا على حساب إفسادٍ في معاني نواتجها. فالنص والظاهر –مثلًا– لا يستقيم جعلهما قسيمين لمفهوم الإشارة أو مفهوم الموافقة، في قسمةٍ واحدة؛ إذ قد يكون اللفظ من جهة قوة الدلالة نصًا، ومن جهة كيفية الدلالة مدلولًا عليه بطريق الموافقة أو الإشارة، كما في قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} (الإسراء: ٢٣) الذي يدل على تحريم الضرب قطعًا؛ فهو نص من جهة القوة والوضوح، ويدل عليه أيضًا بطريق الموافقة؛ فهو دلالة مفهوم من جهة كيفية الدلالة. فحيثيات التقسيم للألفاظ عند الأصوليين مختلفة ما بين القوة، والكيفية، والشمول، والوضع. ولهذا، فقد تجتمع في اللفظ الواحد أوصاف أربعة في آنٍ معًا؛ كأن يكون ظاهرًا أو نصًا، ومفهومًا أو منطوقًا، وعامًا أو خاصًا، وحقيقةً أو مجازًا.

وكما حاول المؤلِّف المزج بين تقسيمات مختلفة الاعتبارات ضِمن تقسيم واحد، فقد حاول مزج آراء الحنفية في آراء الجمهور، فوقع في تناقض سافر أحيانًا، ومن ذلك قوله بظنية دلالة العام تماشيًا مع رأي الجمهور، ثم قوله بقطعية دلالة المطلق والأمر والنهي، التي هي من أنواع الخاص، تماشيًا مع رأي الحنفية. وهذا غايةٌ في الضعف والشذوذ، ولا نحسب أن أحدًا صنع مثل ذلك قبلًا؛ لأن المبدأ الذي اعتمد عليه الحنفية في قطعية العام هو نفسه الذي اعتمدوا عليه في قطعية المطلق، وبخلافهم الجمهور، وهو القول بجواز تأخُّر البيان عن وقت الخطاب، أو عدم جواز ذلك –وهي المسألة المهمة التي لا تجد تعريجًا للمؤلِّف عليها– فاختلافُ قولي المؤلِّف في المسألتين تناقضٌ سافر.

وممّا يُؤخَذ أيضًا على هذا الفصل جعله دلالة الإشارة من دلالة المنطوق، وهو غريب حقًا؛ لأن المدلول عليه إشارةً أبعد كثيرًا عن اللفظ والعقل من المدلول عليه موافقةً أو بالمفهوم المخالف، وقد قصر دلالة المفهوم عليهما.

كما أنّ المؤلِّف أجهد نفسه في بيان ما يقع من أنواع الألفاظ تحت دلالة المطابقة، أو التضمُّن، أو الالتزام. وبغضِّ النظر عن صحّة ما قرَّره في هذا الشأن أو ضعفه، فإن تقسيم الدلالة إلى مطابقة وتضمُّن والتزام إنّما هو من تسريبات علم المنطق إلى الأصول، ولا يترتب عليه فائدة عملية حقيقية؛ فسواء أكان اللفظ النص من قبيل دلالة المطابقة، واللفظ الظاهر من قبيل دلالة التضمُّن -كما زعم المؤلِّف- أم العكس، فإن ذلك لا يُقدِّم ولا يُؤخِّر في الأثر الأصولي، أو الأثر الفقهي القائم على مباحث النص والظاهر.

ويُؤخَذ على هذا الفصل أيضًا إغفاله بحث أنواع من الألفاظٍ قارَّة في مباحث الدلالات في أصول الفقه، لم تجد لها موضعًا في القسمة الجامعة التي تكلَّفها المؤلِّف، بالرغم من الفقه الكثير الذي ينبني على هذه المباحث والألفاظ، مثل: الحقيقة والمجاز، واللفظ المؤول المقابل للظاهر، واللفظ المجمل، وأسباب الإجمال من اشتراك وغيره، والصريح والكنائي. فضلًا عن إغفاله مبحثي دلالة الفعل النبوي، ودلالة السكوت، اللتين لم تُبَحثا في باب السُّنة (حيث أحال مؤلِّف موضوع السُّنة البحث فيهما على مباحث الدلالات)، ولا هنا.

ونصل إلى الباب الرابع والأخير من الكتاب، الذي حمل عنوان "**الاجتهاد والإفتاء**"، والذي جاء في تقديم وفصلين، هما: الاجتهاد، والإفتاء.

أمّا التقديم ففرَّق فيه المؤلِّف بين الاجتهاد والإفتاء من حيث الموضوع؛ فالإفتاء واسع يشمل الدين كلَّه، والاجتهاد خاصّ بما يفتقر إلى بذل الجهد. ومن حيث الباعث؛ فالإفتاء يتوقَّف على سؤال المستفتي، وله ارتباط بالزمان والمكان، خلافًا للاجتهاد المجرَّد عن الظرف الزماني والمكاني، والذي قد يقع في المسائل الافتراضية والمتوقّعة. ومن حيث مناط الاجتهاد؛ فالإفتاء اجتهاد في حُسْن التنزيل والتطبيق الملائم للسائل أو للحالة موضوع الفتوى، والاجتهاد ممارسة استنباطية تستخرج الأحكام الشرعية من أدلتها

وقواعدها الكلية. ومن حيث الشروط المطلوبة فيمن يتصدّى لهما؛ فالإفتاء يُتخفَّف في شروطه بخلاف الاجتهاد.

وقد جاء الفصل الأول (**الاجتهاد**) في تمهيد وأربعة عناوين، هي: مبادئ الاجتهاد، وشروط الاجتهاد، وتأهيل المجتهد، وتحديد مناهج الاجتهاد.

أمّا التمهيد فبيَّن فيه المؤلِّف أهمية الاجتهاد، وضرورته في هذا العصر، مقارنةً بالعصور السالفة، وذكر فيه بعضًا من المسائل التي تُعَدُّ مُقحَمةً في باب الاجتهاد، والتي لا تكون عونًا عليه، مثل: بعض القواعد المذهبية الخالصة التي ذكرها الشيرازي، ومسألة كل مجتهد مصيب، ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبَّدًا بالاجتهاد أو لا، ومسألة هل يجوز عليه، صلى الله عليه وسلم، الخطأ في الاجتهاد أو لا، ومسألة هل يجوز للصحابي أن يجتهد في حضرته، صلى الله عليه وسلم، أو غيبته، ومسألة هل يجوز تفويض الحكم إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، أو إلى المجتهد.

وأمّا **موضوع مبادئ الاجتهاد** فضمَّنه المؤلِّف ثلاثة جوانب، هي: تعريف الاجتهاد وحكمه وأنواعه، ومحالُّ الاجتهاد، وحكم الحاكم يرفع الخلاف في الأمور الاجتهادية.

وفيما يخص الجانب الأول، فقد عرَّف المؤلِّف الاجتهاد مختارًا في ذلك أنه "استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إمّا في درْك الأحكام الشرعية، وإمّا في تطبيقها." ثم فرَّق بين الاجتهاد والمصطلحات ذات الصلة، مثل: الإفتاء، والقضاء. أمّا حكمه فهو مشروع للكفؤ، وهو في الأصل من فروض الكفايات، ولكن قد تعتريه أحوال، فيكون فرض عين، أو مندوبًا. وأمّا أركانه فثلاثةٌ: نفس الاجتهاد، والمجتهِد، والمجتهَد فيه. وأمّا أنواعه فذكر فيها المؤلِّف تقسيماتٍ مختلفة للاجتهاد عند العلماء، مثل: الجصّاص، والشاطبي، والقرضاوي، وابن بيَّه. ثم قسَّمه من حيث الطرق التي يسلكها المجتهَد فيه إلى: اجتهاد بياني، واجتهاد قياسي، واجتهاد استصلاحي.

ويذكر المؤلِّف في الجانب الثاني (محالُّ الاجتهاد) أنه يمكن النظر إلى مجال الاجتهاد باعتبارين: النظر إلى ثبوت النص ودلالته، والنظر إلى موضوع النازلة وطبيعتها. أمّا مجال الاجتهاد باعتبار ثبوت النص فهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع ثبوتًا ودلالةً،

وأمّا مجاله باعتبار طبيعة النازلة فهو كل ما ينتظم شؤون المكلَّفين الفردية والجمعية، ويمكن حصره فيما يأتي:

– المسائل المهمة الخطيرة التي تشغل عموم المسلمين، والتي تُؤثِّر تأثيرًا جليًا في مصالح المجتمع الكلية، مثل قرارات الحرب والسِّلْم.

– المسائل العامة التي تعمُّ بها البلوى، وتهمُّ مجموع المسلمين.

– المسائل العملية التي تتعلَّق بالمعاملات، وتنظيم المجتمع ومؤسساته.

– المسائل التي لا نصَّ فيها.

ويمكن حصر مجال الاجتهاد التشريعي بطريقة أُخرى في مجالات عدَّة، هي: مجال تنفيذ النصوص الشرعية وتنزيلها، ومجال الأمور التي اكتفت فيها الشريعة بوضع قواعد كلية عامة، ومجال التشريع التنظيمي في نطاق المباح، ومجال نقل القواعد الأخلاقية إلى دائرة الإلزام القانوني، ومجال تغيُّر الأحكام.

أمّا الجانب الثالث الأخير (قاعدة "حكم الحاكم يرفع الخلاف في الأمور الاجتهادية") فبيَّن فيه المؤلِّف شروط إعمال هذه القاعدة، وهي أربعةٌ:

– أن تكون المسائل المختلف فيها اجتهادية مصلحية، وليس فيها نصٌّ قطعي.

– أن يتعذَّر على المجتهدين في الشريعة الاتِّفاق على رأي واحد، فإذا أمكنهم الاتِّفاق لم يجز للحاكم مخالفتهم.

– أن يستند الترجيح إلى مستندات شرعية أو مصلحية بيِّنة، لا إلى مجرَّد الرغبات ومصالح الحكام.

– أن يلتزم الحاكم بالاختيار من بين آراء المجتهدين المعتبرة، وألا يُحدِث قولًا آخرَ، إلا إذا كان من أهل الاجتهاد.

وفيما يخص موضوع **شروط الاجتهاد**، فقد بيَّن المؤلِّف أن الاتجاه العام الذي ساد التنظير الأصولي هو المبالغة في سرد الشروط، والاستقصاء فيها حتى أفضى الأمر إلى نوع

من التعجيز؛ ولعله كان من أسباب القول بانقطاع الاجتهاد. وبعد أن عَرَض المؤلِّف لهذه الشروط، من: العلم بالنصوص واللغة وأصول الفقه، وفهم مقاصد الشريعة، والمَلَكة، والأمانة؛ بيَّن أنها تكون في المجتهد المطلق. أمّا على القول بجواز تجزُّؤ الاجتهاد، فإن "مَنْ له إلمام جيد بعلوم الشريعة واللغة العربية، وكان صاحب رسوخٍ وتمكُّن في علم من العلوم، أو مجال من مجالات الحياة، وأحاط بموضوعه من الناحية الشرعية، وعلم بدقائقه وضرورياته وغاياته، فله أن يجتهد في بابه."

وفي معرض حديث المؤلِّف عن موضوع **تأهيل المجتهد**، فقد بيَّن أن طريقة تدريس العلوم الشرعية نفسها كانت سببًا من أسباب ضعف القدرة على الاجتهاد. "فمع كثرة العلوم التي يتلقّاها الطالب، إلا أنه يأخذها مجرَّدة منفصلة بعضها عن بعض، ولا يُحصِّل طريقة دمجها واستعمالها مجتمعة." وبيَّن أيضًا أن العلماء لم يضعوا "المنهج التطبيقي لأصول الفقه وقواعده في أيدي طلاب العلم، وإنما اكتفوا بدراسة المتون، ومناقشة العبارات، وردِّ الاعتراضات من خلال ما كُتِب عليها من شروح وحواش، فيخرج الطالب من دراستها كما دخل." بعد ذلك دعا المؤلِّف إلى إعداد طالب الفقه إعدادًا يُمكِّنه من فهم ثقافة العصر وواقعه، ويُزوِّده بالمعارف والعلوم المنهجية، والفكرية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية، إضافةً إلى المعارف الفقهية والأصولية، ومعرفة واقع الناس من حوله، ثم تدريبه على العمل الذي سيوكل إليه.

أمّا موضوع **تجديد مناهج الاجتهاد** فتناول فيه المؤلِّف أربعة جوانب، هي: تيسير الوظيفة الاجتهادية، وإعمال المقاصد في الاجتهاد، وفقه الواقع، وإحياء الاجتهاد الجماعي.

ففي تيسير الوظيفة الاجتهادية، بحث المؤلِّف مسألة تجزُّؤ الاجتهاد، وخَلُص إلى أن القول بجواز التجزُّؤ هو الأوفق في هذا العصر؛ شريطة معرفة المجتهِد الجزئي ضروريات العلم الشرعي، ودراسة المسألة الاجتهادية دراسة مستوعبة فاحصة.

وفي إعمال المقاصد في الاجتهاد، بيَّن المؤلِّف مجالات ذلك، وهي: تفسير النصوص والاستنباط منها، وإجراء القياس على الأحكام المنصوصة، والاجتهاد المصلحي؛ أي

الاجتهاد القائم على المصالح المرسلة، وتنزيل الأحكام على الواقع. وقد أفاض في بيان هذه المجالات شرحًا وتمثيلًا.

وفي فقه الواقع، شرح المقصود بهذا النوع من الفقه، وبيَّن أنه هو نفسه تحقيق المناط بنوعيه العام والخاص، وأنه يدخل فيه قاعدة اعتبار المآل؛ أي معرفة المتوقَّع فضلًا عن الواقع. ثم بيَّن بعض القواعد ذات الصلة بهذا الفقه، مثل: قاعدة إمضاء التصرُّف على ما وقع عليه، ولو كان في الأصل غير مشروع، وقاعدة تقييد الشخص في استعمال حقه، وقاعدة الإقدام على المصالح الضرورية أو الحاجية، وإن اعترض طريقها بعض المنكرات، وقاعدة تحقيق المناط الخاص. ثم بيَّن مراحل النظر الاجتهادي، وذكر أنها ثلاثٌ: تصوُّر المسألة، وتكييفها، وتنزيلها.

وفي إحياء الاجتهاد الجماعي، بيَّن المؤلِّف أصوله، وأهميته، وتاريخه، وضوابطه، وذكر بعض التوصيات التي تُعزِّزه، وتُحقِّق الغرض منه.

أمّا الفصل الأخير من الكتاب (**الإفتاء**) فهو ثمرة من ثمرات الاجتهاد، وبه يتم إفادة المكلَّفين بتفاصيل الحلال والحرام وغيرهما من أحكام دينهم. فقد بيَّن المؤلِّف مفهوم الإفتاء وأهميته، وشروط المفتي ومراتبه، والمستفتي وأحكامه. ثم أفاض في الحديث عن الفتوى وتنظيمها، وكيف تُسهِم في الارتقاء والنهوض بالمجتمعات على نحوٍ لا يتحقَّق إلا بها، وكيف يمكن أن تدفع إلى الرقي والتنمية بحماسة وتلقائية، وتساعد على محاربة الكثير من الجرائم والآفات والانحرافات.

ويبدو لنا أن هذا الباب الأخير في الاجتهاد والإفتاء يحمل قدْرًا كبيرًا من ملامح التجديد في الشكل والمضمون، مقارنةً بما هو عليه واقع هذين المبحثين في كتب الأصول التقليدية. وبالرغم من وجود قدْر من التداخل والتكرار بين موضوعي هذين الفصلين، فإنهما اشتملا على نظرات وتوصيات وتقريرات ونقول بديعة تبثُّ فيهما الحياة، وتربطهما أكثر بالواقع الفقهي المعاصر.

ثم انتهى الكتاب بخاتمةٍ فيها إجمال وجيز لما ورد في فصول الكتاب.

وإضافةً إلى التقييم التفصيلي لفصول الكتاب الذي جاء في ثنايا عرضنا له، فإن تقييمنا **العام** لهذا الكتاب نُلخِّصه فيما يأتي:

١. يُمثِّل الكتاب خطوة ريادية مهمّة وجريئة في تجديد علم أصول الفقه تجديدًا حقيقيًا لا يمسُّ ثوابت هذا العلم، ولا ينسفه، أو يأتي على أركانه، بل يُقرّبه من الهمِّ الفقهي المعاصر، ويُخلِّصه من كثير من العوالق والعوائق، ويسير به في اتجاه الغاية المنشودة لعلم أصول الفقه.

٢. تنبع أهمية الكتاب -فضلًا عن الخير الكثير الذي اشتمل عليه- من كونه أوَّل محاولة جماعية للممارسة التجديدية الشاملة لعلم أصول الفقه؛ ففي تجديد أصول الفقه، ما أكثر الواصفين! وما أقل السالكين!

٣. تفاوتت فصول الكتاب في مقاربة التجديد؛ نظرًا إلى طبيعة موضوع الفصل -محل التجديد-، وتبايُن المؤلِّفين ما بين فصل وآخر. ولكن سَرَت في جميع فصول الكتاب روحٌ تجديدية في الجملة، ولو في حدِّها الأدنى في بعض الفصول.

٤. بصفته محاولة أولى ارتياديّة في الموضوع فلا شكّ أنّ بعض فصول الكتاب وموضوعاته بحاجة إلى مراجعات ومعالجات كثيرة إنْ في الشَّكل أو المضمون.

٥. في سبيل تحقيق أفضل النتائج المرجوّة من ممارسة التجديد في أصول الفقه، وتحقيق القبول لهذه الممارسة من قبل أهل العلم وذوي الاختصاص، وتحمّسهم لتتميمها وتطويرها والبناء عليها، لا بدّ من خطوات ضروريّة تسبق ممارسة التجديد أو ترافقه قبل خروجه في صورته النهائية المرتضاة، وخطوات أخرى تتبعه. ومن هذه الخطوات التي لم نقف عليها ولم يُشَرْ إليها في إعداد هذا الكتاب:

أ- إجراء دراسة استقصائية لأفكار التجديد (قديمًا، وحديثًا)، وحصْر هذه الأفكار جميعًا، وتصنيفها، وتقييم ما يصلح منها وما لا يصلح، وما هو حق وما هو باطل، وما هو أولوية وما ليس كذلك. ثم الخروج بمبادئ وإجراءات يرتضيها جمهور أهل الاختصاص، وتكون هادية لعملية التجديد؛ فتُبيِّن مسارها، وتُحدِّد إطارها، وتُعيِّن غايتها، وتكون مكتوبة مُحدَّدة في نقاط واضحة.

ب- إجراء دراسة استقصائية لحصر مسائل أصول الفقه في إطارها التقليدي، وتصنيفها، ثم رصد ثمرة كلٍّ منها على حِدَة.[٨] وبالبناء على هذا الحصر، تُحدَّد بدقةٍ المسائل التي ينبغي حذفها من أصول الفقه في ثوبه الجديد، وذلك اعتمادًا على المبادئ والموجِّهات التي حُدِّدت في الدراسة السابقة.

ج- تضمين خاتمة كل فصل من فصول الكتاب -التي يُمثِّل كلٌّ منها الصورة النهائية للممارسة التجديدية- قائمة موجزة تحوي جميع العمليات التجديدية التي قام بها مؤلِّف الفصل، والمسائل التي اختار حذفها وأسباب ذلك، والمسائل التي أضافها مع بيان الأسباب، ومُسوِّغات الترتيب الذي ارتآه إن كان ثَمَّ.

د- مراعاة أن يتبع صدورَ الكتاب -بعد مدَّة من تلقّي الملاحظات عليه وتطويره- عملٌ جماعي جديد؛ لوضعه في صورة كتاب منهجي يراعي العرض المدرسي له، فيكون متاحًا للتدريس، ولا سيما للمبتدئين في هذا العلم، ولغير المتخصصين.

وبهذه الخطوات لن تضيع جهود التجديد، ولن تتشتَّت، وإنما سيبني أهل العلم فيها بعضهم على بعض.

[٨] ربما يصلح كتاب عبد الكريم النملة: "الجامع في مسائل أصول الفقه" منطلقًا لهذه الدراسة.

٦. يُؤخَذ على الكتاب أنه أغفل الكلام عن حدِّ علم أصول الفقه، باستثناء إشارة عابرة في المقدمة، بالرغم ممّا لتقرير الحدِّ المختار من دور محوري في تحديد ما يَدخل محتوى هذا العلم من موضوعات، وما يخرج عنه. ولا يكفي من وجهة نظرنا مجرَّد الاعتماد في تقرير عناصر محتوى علم أصول الفقه على الغاية منه ووظيفته (التي هي أساسًا التمكين من الاجتهاد وضبطه)؛ لأن ثمَّة علومًا أُخرى نشأت لخدمة هذه الغاية، سدَّا للنقص الذي لم يسدَّه أصول الفقه في هذا الشأن، مثل: علم القواعد الفقهية والفروق، وعلم المقاصد وتخريج الفروع على الأصول. فهل من مقتضيات التجديد دمج هذه العلوم معًا لتكون علمًا واحدًا هو العلم الذي يُعرَف بأنه أصول الفقه، وينطبق عليه حدُّه بأنه المصادر والقواعد التي يتوسَّل بها الفقيه إلى استنباط الأحكام الفقهية وتنزيلها؟ أو: هل يتعيَّن عدم دمج هذه العلوم، بحيث يبقى كلٌّ منها في إطاره وصورته، ويُجدَّد في ذات الإطار إن احتاج إلى تجديد، ويُكتفى بوضعها جميعًا ضِمن عنوان واحد جامع، مثل علوم الاجتهاد مثلًا، أم أنه ينبغي أن يُطعَّم أصول الفقه بمواد معيَّنة من تلك العلوم التي نشأت بعده تتميمًا لغايته من دون أن تُدمَج فيه بالكلية؟ فهذه ثلاثة اتجاهات محتملة في تجديد محتوى علم الأصول: إقرار كل علم على ما هو عليه، أو دمج ما يصلح من هذه العلوم كليًا في أصول الفقه، أو دمج بعضٍ منها فيه جزئيًا في مواطن مخصوصة. ويبدو لنا أن مؤلِّفي الكتاب اختاروا المسلك الثالث، فأضافوا موادّ لا بأس بها من قواعد الفقه وقواعد المقاصد ومباحثهما إلى المادة الأصولية التقليدية، ولكن هذه الإضافة كانت انتقائية بحيث لم يتَّضح للقارئ أُسسُها؛ إذ يوجد الكثير المهم جدًا في ممارسة الاجتهاد والاستنباط الذي اشتملت عليه كتب القواعد والمقاصد، والذي لم يُتطرَّق إليه في الكتاب؛ لذا كان تحرير حدٍّ مرتضى لعلم أصول الفقه ضروريًا لوضع معيار فيما ينبغي أن يُضاف إليه، أو يُحذَف منه.

٧. يُؤخَذ على الكتاب أيضًا تضخيم بابَي الحكم الشرعي والاجتهاد، بالرغم من أنهما –على التحقيق– ليسا من صُلْب علم الأصول، بل ملحقان به (الأول بوصفه مقدمةً له، والثاني بوصفه خاتمةً وتذييلًا)، كما أشار إلى ذلك غير واحد من الأصوليين؛ فهما لا يَصبّان مباشرةً في تحقيق وظيفته الرئيسة التي هي رسم خريطةٍ لاستنباط الأحكام. يضاف إلى ذلك أن علم الأصول هو من علوم الآلة التي ينبغي الحرص على عدم تضخيمها، أو توسيع مباحثها، أو تكثير تفريعاتها وقضاياها، كما ذكر ذلك ابن خلدون في مقدمته؛[٩] لأن ذلك مضرٌّ بالمتعلِّمين، وشاغل لهم عن الاشتغال بما هو أهمُّ من علوم المقاصد.

٨. لم نجد في الكتاب حديثًا مستقلًا عن التعارض والترجيح على ما هو في كتب الأصول. وحذف هذا الموضوع، ولو مع تفريق بعض مباحثه هنا وهناك، لا نظنه يتناسب مع أهميته الاستنباطية، ووحدته الموضوعية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

[٩] ينظر: الفصل الثامن والثلاثين: "العلوم الآلية لا تُوسَّع فيها الأنظار، ولا تُفرَّع المسائل"، في:
– ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)**، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج١، ص٧٣٨.