زكي الميلاد

تجديد أصول الفقه

دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين

مكتبة
مؤمن قريش

المركز الثقافي العربي

زكي الميلاد

تجديد أصول الفقه

دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين

زكي الميلاد

تجديد أصول الفقه

دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين

مؤمنون بلا حدود
Muminoun Without Borders

المركز الثقافي العربي

الكتاب

تجديد أصول الفقه

تأليف

زكي الميلاد

الطبعة

الأولى، 2013

عدد الصفحات: 272

القياس: 14 × 21

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-630-1

جميع الحقوق محفوظة

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651

فاكس: 212+ 522 305726

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01 750507 ـ 01 352826

فاكس: 961 1 343701+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات الكتاب

مقدمة 11

الفصل الأول
السيد محمد باقر الصدر..
وتطور الفكر العلمي لأصول الفقه

1 ـ أصول الفقه.. وكتابة التاريخ 17

2 ـ أصول الفقه.. بين العلم والتاريخ 20

3 ـ أصول الفقه.. والحاجة التاريخية 24

4 ـ أصول الفقه.. المراحل والعصور 28

5 ـ أصول الفقه.. ومصادر الإلهام 34

6 ـ ملاحظات ونقد 38

الفصل الثاني
السيد محمد باقر الصدر..
والتجديد المنهجي لأصول الفقه

1 ـ الصدر.. والتجربة الأصولية 49

2 ـ الصدر.. والمنحى التجديدي 51

3 ـ التجديد المنهجي.. الرؤية والأبعاد 58
4 ـ ملاحظات ونقد 78

الفصل الثالث
أصول الفقه والفلسفة..
قراءة في نظرية السيد محمد باقر الصدر

1 ـ النظرية.. العناصر والمكونات 87
2 ـ النظرية.. الأهمية والقيمة 92
3 ـ النظرية.. ملاحظات ونقد 100

الفصل الرابع
أصول الفقه والفلسفة..
قراءة في نظرية الشيخ مصطفى عبدالرازق

1 ـ النظرية.. العناصر والمكونات 107
2 ـ النظرية.. الأهمية والقيمة 111
3 ـ النظرية.. الاختلاف والاعتراض 114
4 ـ النظرية.. ملاحظات ونقد 120

الفصل الخامس
الشيخ محمد مهدي شمس الدين..
والنقد المنهجي لأصول الفقه

1 ـ أصول الفقه.. نظرات نقدية 131
2 ـ النص التشريعي.. وخلل منهجيات التعامل 134
3 ـ فكرة الإجماع.. والنقد الجذري 140

4 ـ مناهج الاجتهاد.. وخلل منهجيات التعامل 142
5 ـ أصول الفقه والفلسفة.. نقد العلاقة 145
6 ـ أصول الفقه.. والحاجة إلى التطوير 149
7 ـ ملاحظات ونقد 151

الفصل السادس
أصول الفقه.. ومسألة المنهج

1 ـ أصول الفقه والمنهج.. التصور والتطبيق 159
2 ـ أصول الفقه.. واكتشاف المنهج 163
3 ـ أصول الفقه.. وقواعد المنهج 167
4 ـ أصول الفقه.. المنهج والمنهجية 170
5 ـ أصول الفقه والعلوم الاجتماعية والمنهج 174
6 ـ ملاحظات ونقد 178

الفصل السابع
الإجماع في أصول الفقه..
من الشورى إلى النظام النيابي

1 ـ الإجماع.. والجدل المستمر 189
2 ـ الإجماع.. والعلاقة بين السياسة والأصول 191
3 ـ الإجماع.. وانقسام الموقف 194
4 ـ الإجماع بين الفقه والأصول 198
5 ـ الإجماع.. والمنحى الجديد 201
6 ـ الإجماع.. والنظام النيابي 204

7 ـ الإجماع.. والنظام التشريعي في الإسلام 207
8 ـ الإجماع.. والعلاقة بالشورى 209
9 ـ الإجماع.. ونظام المتغيرات في الإسلام 211
10 ـ الإجماع.. والمنحى النقدي 213
11 ـ نتائج وملاحظات 218

الفصل الثامن

أصول الفقه..

وتطور فكرة العقلانية في المجال الإسلامي

1 ـ أصول الفقه.. والمقولات العقلية 225
2 ـ العقل دليلاً 228
3 ـ بناء العقلاء 238
4 ـ ما حكم به العقل حكم به الشرع 247
5 ـ العقل بين اتجاهين متعارضين 250
6 ـ نتائج ومستخلصات 254

خاتمة: تطور الدراسات في مجال تجديد أصول الفقه 259

ثبت المصادر 265

مقدمة

من يقترب من أصول الفقه ويتعرف إليه، يجد فيه علماً بديعاً تتجلى فيه روح الإبداع والابتكار، وهو من أكثر العلوم الإسلامية التي تظهر تفوق العقل الإسلامي، ونبوغ الثقافة الإسلامية، وذكاء الحضارة الإسلامية، كان وما زال علماً فريداً من نوعه، يتصل بعلوم عديدة يأخذ منها، ويستقل عنها، ويتفرد عليها.

ولعل من أبلغ الأقوال وصفاً وتعبيراً عن جوهر هذا العلم وحقيقته، هو ما ذكره الشيخ أبو حامد الغزالي في مقدمة كتابه **المستصفى من علم الأصول**، إذ يقول: إن أصول الفقه هو من أشرف العلوم، لأنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد.

مع ذلك فإن من يقترب من الفكر الإسلامي حقلاً ودراسة، لا يجد فيه تجليات أصول الفقه واضحة عليه، وكأن هناك ما يشبه الافتراق أو الابتعاد ما بين الفكر الإسلامي وأصول الفقه على ما بينهما من وشائج.

وهذه مفارقة غريبة ما كان ينبغي أن تحصل أساساً بين هذين

الحقلين، ولا أن تبقى وتستمر بهذا النمط الذي كانت عليه، وطيلة هذه الفترة الزمنية الطويلة والممتدة.

ومن هذه الجهة، فإن هذا الكتاب يحاول أن ينبه على ضرورة استعادة العلاقة بين الفكر الإسلامي وأصول الفقه، وتفعيل هذه العلاقة وتنميتها، ليكون أصول الفقه منهجاً وخبرة ومعرفة حاضراً وفاعلاً ومؤثراً في ساحة الفكر الإسلامي.

ومن جهة أخرى، فإن هذا الكتاب ليس عن أصول الفقه علماً، وإنما عن أصول الفقه فكراً، وهذا ما نحتاجه فعلاً، فالدراسات في أصول الفقه كانت كثيرة، وهي التي استحوذت على الاهتمام قديماً وحديثاً، في حين أن الدراسات التي عنه كانت قليلة ومتفرقة ومتباعدة، لكنها تزايدت وأخذت وتيرة متصاعدة في فترة ما بعد ثمانينيات القرن العشرين.

وما هو جدير بالإشارة، فإن الدراسات التي جاءت عن أصول الفقه، هي التي فتحت أمامه آفاق التجديد والتطوير، وبلورت مسارات واتجاهات هذه الآفاق، وهي التي أكدت حاجة هذا المنحى وضرورته في ساحة أصول الفقه، وكشفت عن قيمته وحيويته.

كما أن هذا النمط من الدراسات هو الذي بعث في أصول الفقه روح الحداثة واليقظة، ونبه على ضرورة الالتفات إلى ما يشهده العصر من تحولات وتغيرات متسارعة ومتعاظمة، وعلى المستويات كافة، قلبت معها إيقاع العصر، وغيرت منظورات الرؤية إليه، وذلك في ظل ما عرف بثورة المعلومات وانفجار المعرفة، ومع ما حصل من تيار العولمة الكاسح، إلى جانب تلك التطورات المذهلة في تقنيات الإعلام وشبكات الاتصال.

ومن جانب آخر، فإن هذا النمط من الدراسات أيضاً، هو الذي نبه أصول الفقه إلى ضرورة الالفتات إلى ما تشهده علوم العصر من تجدد وتراكم متسارع ومتعاظم، غيرت من إيقاع المعرفة وصورتها وحركتها في عالم اليوم.

وقد حاولت قدر الإمكان في دراسات هذا الكتاب، أن تكون من نمط الدراسات الجديدة والحديثة، وتكشف عن الاتجاهات الجديدة في ساحة أصول الفقه، وتقدم جديداً في هذا المجال، وهذا ما أسعى إليه قدر المستطاع في عموم كتاباتي ومؤلفاتي التي أحاول فيها أن تكون مواكبة لتطورات الفكر الإسلامي، وما يستجد في ساحته من تحولات وتجددات.

وبقي هنا التنويه بالجهد الذي بذلته ابنتي العزيزة فاطمة في تنضيد هذا الكتاب كاملاً على صغر سنها، فقد بقيت تتابع معي تنضيد هذه الدراسات منذ النصف الثاني من الصف السادس الابتدائي إلى النصف الأول من الأول متوسط، فلها مني وافر الشكر، داعياً لها بمزيد من التوفيق والسداد.

والله ولي التوفيق

زكي الميلاد

الفصل الأول

السيد محمد باقر الصدر..
وتطور الفكر العلمي لأصول الفقه

ـ 1 ـ
أصول الفقه.. وكتابة التاريخ

في سنة 1965م، أصدر السيد محمد باقر الصدر كتاب **المعالم الجديدة للأصول**، وهو الكتاب الثاني له في مجال أصول الفقه، بعد كتابه الأول **غاية الفكر** الصادر سنة 1955م، هذا الفاصل الزمني الطويل نسبياً ما بين هذين الكتابين، والذي يقدر بعشر سنوات تقريباً، جعل من الكتاب الثاني يختلف كلياً في أطروحته عن الكتاب الأول، ويغطي عليه بدرجة كبيرة، ويحل مكانه من جهة الأهمية والاعتبار.

قسم السيد الصدر كتابه الثاني **المعالم الجديدة للأصول** إلى قسمين أساسيين، القسم الأول حمل عنوان «المدخل إلى علم الأصول»، وحمل القسم الثاني عنوان «بحوث علم الأصول»، في القسم الأول تحدث السيد الصدر عن تاريخ أصول الفقه، متتبعاً مراحل تطور الفكر العلمي لأصول الفقه في المجال الإسلامي الشيعي وعصوره.

ويعد هذا المدخل التاريخي من أكثر ما تميز به هذا الكتاب، ومن أبرز ما لفت انتباه الآخرين، ولولا هذا المدخل لكان حال هذا

الكتاب كحال غيره من المؤلفات الأخرى الكثيرة المدونة في مجال أصول الفقه، من دون أن يتفرد عنها بشيء يلفتُ كثيراً.

وما يؤكد صحة هذه الملاحظة، أن الذين توقفوا عند هذا الكتاب أشاروا إلى مثل هذه الملاحظة بنوع من الاهتمام، ومميزين بها هذا الكتاب عن غيره من المؤلفات الأخرى في مجاله، فحين توقف عنده السيد محمود الهاشمي ميزه بأنه احتضن مقدمة علمية رائعة حول تاريخ علم الأصول ونشأته وتطوره[1].

ومن جهتها اعتبرت اللجنة العلمية المكلفة بتحقيق الأعمال الكاملة للسيد الصدر أن من المميزات المهمة لهذا الكتاب اشتماله على فصل مهم جداً في دراسة وتحليل تاريخ علم الأصول[2].

وقد تكون هذه أول محاولة في كتابه تاريخ أصول الفقه في المجال الإسلامي الشيعي الحديث، وجعله مدخلاً تاريخياً في دراسة هذا الحقل، ومع أن السيد الصدر لم يشر إلى هذه الملاحظة لا من قريب ولا من بعيد، ولم يعتبر أن هذه أول محاولة في هذا الشأن، وأنه لم يسبقه إليها أحد من قبل، لكنه لم يشر أيضاً إلى أي محاولة أخرى كانت سابقة عليه في تناول هذا الموضوع أو الاقتراب منه.

وهناك من أعطى السيد الصدر حق السبق والريادة في هذا المجال، كالدكتور عبدالهادي الفضلي الذي يرى أن السيد الصدر

---

(1) مجموعة كتاب، **الإمام الشهيد محمد باقر الصدر سمو الذات وخلود العطاء**، بيروت: مركز الغدير للدراسات والنشر، كتاب المنهاج رقم (6)، 2000م، ص 16.

(2) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 1421هـ، ص11.

أستاذه العظيم حسب وصفه، سجل بهذا المدخل التاريخي ريادة مثمرة وموفقة[3].

ولعل الذي قاد السيد الصدر إلى كتابه هذا المدخل التاريخي وضمه إلى أصول الفقه، أنه أعد هذا الكتاب أساساً للطلبة المبتدئين في دراسة هذا العلم من جهة، وليكون من جهة أخرى في متناول الراغبين في تحصيل المعرفة بهذا العلم، من خارج طلبة الدراسات الدينية.

وذكر السيد محمد الحسيني أن السيد الصدر أعد هذا الكتاب لطلاب كلية أصول الدين في بغداد، وجاء تلبية لطلب من هذه الكلية[4].

وهذا الأمر اقتضى من السيد الصدر على ما يبدو، أن يأخذ بعين الاعتبار الطريقة المتبعة في كتابة المناهج الحديثة لطلبة الجامعات، والتي تعتمد على وضع مداخل تاريخية لكل حقل معرفي، واعتبار أن تاريخ كل علم يمثل جزءاً أصيلاً في دراسة العلم نفسه، وبشكل يصبح تاريخ أصول الفقه جزءاً من دراسة علم الأصول.

إلى جانب إدراك السيد الصدر بأن هذه الشريحة من طلبة الجامعات وتلك التي من المثقفين عموماً بحاجة إلى تكوين المعرفة بتاريخ أصول الفقه ومقدماته، لكونها بعيدة عن هذا الحقل، وغريبة عنه أيضاً.

---

(3) عبدالهادي الفضلي، **دروس في أصول فقه الإمامية**، بيروت: مركز الغدير للدراسات والنشر، 2007م، ج1، ص87.

(4) محمد الحسيني، **الإمام الشهيد محمد باقر الصدر دراسة في سيرته ومنهجه**، بيروت: دار الفرات، 1989م، ص 118. **ومحمد باقر الصدر حياة حافلة.. فكر خلاق**، بيروت: دار المحجة البيضاء، 2005م، ص351.

وما لم يلتفت إليه، أن هذا المدخل التاريخي يمثل أول عناصر الإبداع والتجديد عند السيد الصدر في مجال أصول الفقه، وهذا ما غاب عن إدراك أولئك الذين حاولوا التعرف إلى هذه العناصر عنده، وإنهم لم يلتفتوا إلى هذا الجانب، مع ما له من أهمية منهجية ومعرفية، لا تقل أهمية وقيمة عن تلك العناصر التي جرى التعرف إليها، والحديث عنها في الكتابات التي تناولت هذا الجانب.

ليس هذا فحسب، بل إن هذا المدخل التاريخي لم يقدر حق قدره من الناحيتين المنهجية والمعرفية، ولم يعط من الأهمية والاعتبار ما كان يستحق، ولم يلتفت إلى ما يمكن أن يفتحه هذا المدخل من آفاق في تطوير وتجديد أصول الفقه، وبقي كما هو من دون أي أثر أو تأثير يذكر.

ـ 2 ـ
أصول الفقه.. بين العلم والتاريخ

خصص الدكتور عبدالهادي الفضلي في مدخل كتابه **دروس في أصول فقه الإمامية**، فقرة بعنوان «التاريخ الأصولي»، أراد منها التعرف إلى الكتابات والمؤلفات التي تحدثت عن تاريخ علم أصول الفقه عند الشيعة الإمامية، فوجد أن هناك أربعة عناوين فقط، جاء في مقدمتها كتاب السيد الصدر **المعالم الجديدة للأصول**، وباقي العناوين الثلاثة الأخرى هي: كتاب **نظرة في تطور علم الأصول** للدكتور أبي القاسم الكرجي كتب باللغة الفارسية، وترجمه إلى العربية الدكتور محمد علي آذرشب.

هذان الكتابان كان الدكتور الفضلي على معرفة بهما، وتعرف

حسب قوله إلى عنوانين أخريين عن طريق كتب الفهارس التي أطلع عليها، وهما كتاب **علم الأصول تاريخاً وتطوراً** للشيخ علي الفاضل القائيني النجفي، ومقاله **في تاريخ علم الأصول** للشيخ مرتضى الكيلاني[5].

وحسب هذا الرأي، فإن المدخل التاريخي الذي كتبه السيد الصدر، يمثل أول محاولة في كتابة تاريخ علم الأصول عند الشيعة الإمامية، وهذا الرأي يدعونا للتوقف عند بعض الملاحظات التي ينبغي الالتفات إليها، وهي:

أولاً: يكشف هذا الرأي عن مدى التأخر الزمني الطويل في الالتفات إلى كتابه تاريخ علم الأصول في المجال الإسلامي الشيعي، فالكتابات التاريخية الشيعية تكاد تتفق تقريباً على أن أقدم كتاب مدون في أصول الفقه وصل إلينا، يرجع إلى ما بين القرنين الرابع والخامس الهجريين، وهو كتاب **أصول الفقه** للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (336-413هـ).

ومن بعد هذا الكتاب توالت الكتابات الأصولية ولم تنقطع أو تتوقف، بل ظلت في حالة تراكم متواصل على طول الخط، وما زالت إلى اليوم تشهد مثل هذا التراكم الكمي.

وهذا يعني أن ما بين أول كتاب مدون في أصول الفقه وأول كتاب يتحدث عن تاريخ أصول الفقه هناك ما يقارب عشرة قرون ما يعادل ألف سنة، وهذه فترة طويلة جداً لا يمكن تخيلها على

---

(5) عبد الهادي الفضلي، **دروس في أصول فقه الإمامية**، مصدر سابق، ج1، ص87.

الإطلاق، ونادرة الحدوث بهذا الشكل في ميادين المعرفة بأقسامها كافة.

ومنشأ هذا التعجب، أن تاريخ أي علم هو جزء من العلم نفسه، جزء وثيق به، لا يبتعد عنه ولا ينفصل، وهذه هي سيرة المعارف والعلوم، وليس هناك علم بلا تاريخ، وما حصل في مجال أصول الفقه من تباعد وانفصال بين العلم وتاريخه، هو أمر محير حقاً، وسيظل محيراً مهما كانت العوامل والأسباب.

ثانياً: إن اعتبار المدخل التاريخي الذي كتبه السيد الصدر هو أول محاولة في كتابة تاريخ علم الأصول، فإن هذه المحاولة تضع المعنيين بهذا الشأن، أمام بداية قوية تتسم بالمتانة والتماسك، وتمثل أفضل بداية يمكن الانطلاق منها، والبناء عليها.

ومع أن هذه المحاولة جاءت متأخرة جداً من الناحية الزمنية، لكنها هي المحاولة التي كنا نتمنى لها أن تسجل نقطة البداية، وذلك لما لنقطة البداية من أهمية خاصة في تاريخ تطور المعارف والعلوم، وعادة ما يتوقف الدارسون والباحثون في تاريخ المعارف والعلوم، أمام هذه البدايات، ويبذلون جهداً في تحديدها والتعرف إليها والاتفاق عليها، والانطلاق منها في تقويم مسارات تطور هذه المعارف والعلوم.

ثالثاً: كان يفترض من هذا المدخل التاريخي الذي كتبه السيد الصدر، أن يعطي زخماً ودفعاً وحافزاً قوياً لمزيد من الكتابات حول تاريخ أصول الفقه الذي تأخر الاهتمام به طويلاً وبصورة غير طبيعية، ومن جهة أخرى لكون أن هذا المدخل لفت الانتباه إلى أهميته وقيمته، لكن هذا ما لم يحدث على الإطلاق.

لم نشهد بعد هذا المدخل التاريخي أي نوع من أنواع التغير أو التطور أو التجدد أو التراكم في الكتابات حول تاريخ أصول الفقه، فقد ظلت هذه الكتابات قليلة من ناحية الكم، وضعيفة من ناحية التراكم، ومتباعدة من ناحية الزمن، وما زالت إلى اليوم على هذا الحال تقريباً.

وهذه الكتابات على قلتها وتباعدها لم يظهر عليها أنها تعقبت أثر المدخل التاريخي الذي كتبه السيد الصدر، ولا أنها جاءت متأثرة به، ومتفاعلة معه، وتحاول البناء والتراكم عليه، فبعض هذه الكتابات أهملت هذا المدخل التاريخي، ولم تأت على ذكره إطلاقاً، ولا حتى بوصفه مصدراً أو مرجعاً في البحث.

وهذا ما وجدته في كتاب **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه** للشيخ جعفر السبحاني الذي خصص فيه فصلاً كاملاً حول تاريخ أصول الفقه عند الشيعة والسنة، وهو الفصل السادس والأخير من الكتاب، ولم يرد فيه ذكر السيد الصدر ومحاولته في كتابة تاريخ علم الأصول، ولا أعلم لماذا على وجه التحديد!

لكن الذي أعلمه أن من يكتب في موضوع معين، يفترض منه، من الناحيتين المنهجية والمعرفية، التنويه بصورة من الصور بالكتابات السابقة عليه، وتزداد هذه الملاحظة تأكيداً كلما كانت الكتابات في هذا الموضوع قليلة، ويمكن حصرها وضبطها.

كما هو الحال تماماً في موضوع تاريخ علم الأصول، والذي لا يختلف أحد على قلة الكتابات فيه، بل ندرتها أيضاً، الملاحظة التي من السهولة التنبه لها، وذلك لشدة وضوحها وظهورها، خاصة عند أولئك الذين اقتربوا من هذا الموضوع بحثاً وتوثيقاً وتصنيفاً.

وأشار لهذه الملاحظة الباحث الإيراني علي القائيني النجفي الذي كانت له محاولة في كتابة تاريخ أصول الفقه، صدرت بعنوان **علم الأصول تاريخاً وتطوراً**، فقبل أن يختم مقدمة كتابه، أشار إلى قلة الذين بحثوا في هذا الموضوع ودرسوه، الأمر الذي حمله - حسب قوله- صعوبة البحث في هذا الموضوع[6].

يضاف إلى ذلك، أن الكتابات التي جاءت بعد محاولة السيد الصدر، غلب على معظمها الطابع المسحي والتوثيقي والاستطلاعي، وقل فيها عنصر التحليل الفكري والتاريخي الذي اتسمت به محاولة السيد الصدر، وتفوقت به على المحاولات التي جاءت بعدها، وهذه من المفارقات اللافتة التي ينبغي التوقف عندها في هذا الشأن.

وما نلخص إليه في هذا الجانب، أن محاولة السيد الصدر في كتابة تاريخ علم الأصول، تعد من أنضج المحاولات، وأكثرها تميزاً ولمعاناً، وما زالت تحافظ على تفوقها، ولم تتراجع قيمتها الفكرية إلى اليوم.

- 3 -

أصول الفقه.. والحاجة التاريخية

ربط السيد الصدر نشأة أصول الفقه بالحاجة التاريخية، الحاجة التي ولدت الحافز والدافع للتنبه لهذا العلم، وألحت على نشأته وتكونه، ولولا هذه الحاجة وإلحاحها لما نشأ وتكون هذا العلم في المجال الإسلامي، أو كان له مصير آخر لا نعلم ما هي صورته.

---

(6) علي القائيني النجفي، **علم الأصول تاريخاً وتطوراً**، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، 1418هـ، ص12.

والمقصود بهذه الحاجة التاريخية في نظر السيد الصدر، أن علم الأصول لم ينشأ من فراغ أو من ترف أو من سكون. لم ينشأ من فراغ لأن العلوم أساساً لا تنشأ من فراغ، وإنما تنشأ بدافع الحاجة إليها، فالحاجة إلى الطب لمعالجة أمراض الإنسان، جعلت من الطب أسبق علم تعرف إليه الإنسان في تاريخ العلوم.

ولم ينشأ علم الأصول من ترف فكري، لا قيمة له إلا في عالم المجادلة والمناظرة والمغالبة، وإنما نشأ لحاجة ضرورية تتعلق بتوجيه حياة الإنسان والجماعة والأمة وتنظيمها بقوانين الشريعة الإسلامية، ولمواكبة تحولات الزمن وتطورات الحياة.

كما لم ينشأ علم الأصول من سكون بارد وجامد، وإنما نشأ من حاجة تولدت منها حركة وتدافع على صعيدي النظر والعمل.

وجهة النظر هذه تصلح أن تمثل نظرية في هذا المجال، ومع أن السيد الصدر لم يستعمل وصف النظرية هنا، إلا أن بالإمكان إطلاق هذا الوصف، وذلك لشدة تأكيد السيد الصدر على ربط نشأة علم الأصول بالحاجة التاريخية، وتنبيهه المستمر وفي مناسبات عديدة إلى هذا الربط، وبشكل يجعل من الممكن إطلاق وصف النظرية في هذا الشأن.

وعند النظر في هذه النظرية، يمكن تحديدها وبلورتها وتنسيقها في النقاط الآتية:

أولاً: يرى السيد الصدر أن علم الأصول إنما وجد تعبيراً عن حاجة ملحة وشديدة لعملية الاستنباط التي تتطلب من علم الأصول تموينها بالعناصر المشتركة التي لا غنى عنها.

وهذا يعني أن الحاجة إلى علم الأصول، تنبع من حاجة عملية

الاستنباط إلى العناصر المشتركة التي تدرس وتحدد في هذا العلم، وحاجة عملية الاستنباط إلى هذه العناصر الأصولية، هي حاجة تاريخية وليست مطلقة.

ثانياً: إن الحاجة إلى علم الأصول هي حاجة تاريخية، لكونها ترتبط في نظر السيد الصدر بمدى ابتعاد عملية الاستنباط عن عصر التشريع، وانفصالها عن ظروف النصوص الشرعية وملابساتها، لأن الفاصل الزمني عن ذلك الظرف، هو الذي يخلق الثغرات والفجوات في عملية الاستنباط، وهذه الثغرات والفجوات هي التي توجد الحاجة الملحة إلى علم الأصول والقواعد الأصولية.

وهذا يعني أن الإنسان كلما كان أقرب إلى العصر التشريعي، وأكثر امتزاجاً بالنصوص، كان أقل حاجة إلى التفكير في القواعد العامة والعناصر المشتركة، لأن استنباط الحكم الشرعي يتم عندئذٍ بطريقة ميسرة، من دون أن يواجه الفقيه ثغرات عديدة ليفكر في ملئها عن طريق العناصر الأصولية.

وإما إذا ابتعد الفقيه عن عصر النص، واضطر إلى الاعتماد على التاريخ والمؤرخين، وعلى الرواة والمحدثين في نقل النصوص، فسوف يواجه ثغرات كبيرة، وفجوات تضطره إلى التفكير في وضع القواعد لملئها.

ثالثاً: في ضوء ما تقدم نستطيع كما يقول السيد الصدر، تفسير الفارق الزمني ما بين ازدهار علم الأصول في نطاق التفكير الفقهي السني وازدهاره في نطاق التفكير الفقهي الإمامي، فالتاريخ يشير إلى أن علم الأصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السني، قبل ترعرعه وازدهاره في نطاق الفقه الإمامي.

ويكشف عن ذلك، أن علم الأصول على الصعيد السني دخل دور التصنيف في أواخر القرن الثاني، بينما لا نجد التصنيف الواسع في هذا العلم على الصعيد الشيعي إلا في مطلع القرن الرابع الهجري.

وهذا الفارق الزمني في الازدهار والتصنيف، جاء نتيجة موقف المذهب السني بأن انتهاء عصر النص حصل بوفاة النبي (صلى اللّه عليه وآله وسلم)، الأمر الذي يعني أن التفكير الفقهي السني في القرن الثاني الهجري قد ابتعد عن عصر النص بمسافة زمنية كبيرة، مسافة تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات في عملية الاستنباط، وبشكل يوحي بالحاجة الشديدة إلى وضع القواعد العامة الأصولية لملئها.

وهكذا حصل الحال في ما بعد مع التفكير الفقهي الإمامي، فما إن اجتاز عصر النص الذي امتد إلى مطلع القرن الرابع الهجري، حتى تفتحت الذهنية الأصولية عند الإمامية، وأقبلوا على درس العناصر المشتركة، وحققوا تقدماً في هذا المجال، ودخلوا بسرعة إلى دور التصنيف والتأليف.

رابعاً: اعتبر السيد الصدر أن عدم إحساس الرواة والفقهاء الذين عاشوا عصر النصوص بالحاجة إلى تأسيس علم الأصول، لا يعني عدم احتياج الفكر الفقهي إلى علم الأصول في العصور المتأخرة التي يصبح الفقيه فيها بعيداً عن جو النصوص، ويتسع الفاصل الزمني بينه وبينها، بما يفرض على الفقيه وضع القواعد الأصولية العامة لعلاج ما يظهر من ثغرات وفجوات[7].

(7) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، مصدر سابق، ص 69-70.

هذه تقريباً هي نظرية السيد الصدر في ربط نشأة علم الأصول بالحاجة التاريخية.

ـ 4 ـ
أصول الفقه.. المراحل والعصور

قسم السيد الصدر مراحل تطور الفكر العلمي لأصول الفقه في المجال الإسلامي الشيعي إلى ثلاثة مراحل أو ثلاثة عصور حسب عبارته، وهي:

أولاً: العصر التمهيدي، ويعني به العصر الذي وضعت فيه البذور الأساسية لعلم الأصول، ويؤرخ لهذا العصر بظهور الرواد النوابغ في القرن الرابع الهجري، وفي طليعتهم الحسن بن علي بن أبي عقيل المتوفى حوالي (329هـ)، ومحمد بن أحمد بن الجنيد (ت381هـ)، وينتهي بظهور الشيخ محمد بن الحسن الطوسي.

في هذا العصر دخل علم الأصول بسرعة دور التصنيف والتأليف، فألف الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (336-413هـ) كتاباً بعنوان **التذكرة بأصول الفقه** أو **التذكرة في أصول الفقه**، نقله ولخصه تلميذه محمد بن علي الكراجكي في كتابه **كنز الفوائد**.

ويذكر السيد الصدر أن الشيخ المفيد واصل في هذا الكتاب، الخط الفكري الذي سار عليه قبله ابن أبي عقيل وابن الجنيد، كما ضمنه نقداً لبعض آرائهما.

ومن بعد الشيخ المفيد، واصل تنمية الخط الأصولي تلميذه السيد المرتضى علي بن الحسين (355- 436هـ) الذي أفرد لعلم الأصول كتاباً موسعاً نسبياً سماه **الذريعة في علم أصول الشريعة**،

ذكر في مقدمته أن هذا الكتاب منقطع النظير في إحاطته بالاتجاهات الأصولية التي تميز الإمامية باستيعاب وشمول.

ومن المؤلفات التي تنتمي لهذا العصر، كتاب **التقريب في أصول الفقه** للشيخ حمزة بن عبدالعزيز المعروف بسلار الديلمي (ت 448هـ).

ثانياً: عصر العلم، ويعني به السيد الصدر العصر الذي اختمرت فيه البذور الأولى للعصر الأول، وأثمرت وتحددت فيه معالم الفكر الأصولي، وانعكست في نطاق واسع على مجالات البحث الفقهي.

ويعد الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (385–460هـ) رائد هذا العصر، وكشف السيد الصدر عن هذه الريادة للشيخ الطوسي، بالأوصاف التبجيلية الكثيرة التي أطلقها عليه، ومنها الفقيه الرائد، والفقيه المجدد، والفقيه العظيم، والمجدد العظيم وغيرها. وانتهت إليه الزعامة الفقهية بعد أستاذيه الشيخ المفيد والسيد المرتضى، وانتقل علم الأصول على يده إلى دور جديد من النضج الفكري.

وتمكن الشيخ الطوسي من أن يضع حداً فاصلاً بين عصرين من عصور العلم، بين العصر العلمي التمهيدي والعصر العلمي الكامل، وأصبح أصول الفقه في هذا العصر، علماً له دقته وصناعته وذهنيته العلمية الخاصة.

وعبر الشيخ الطوسي عن هذا التطور، من خلال كتابيه الشهيرين، كتاب **العدة** في أصول الفقه الذي جاء تعبيراً عن التطور في الجانب الأصولي، وكتاب **المبسوط** في الفقه الذي جاء تعبيراً عن التطور في الجانب الفقهي.

وبعد النظر في هذين الكتابين، وجد السيد الصدر أن بالإمكان استخلاص الحقيقتين الآتيتين:

الحقيقة الأولى: أن علم الأصول في الدور العلمي الذي سبق الشيخ الطوسي كان يتناسب مع مستوى البحث الفقهي الذي كان يقتصر وقتئذٍ على أصول المسائل والمعطيات المباشرة للنصوص، ولم يكن بإمكان علم الأصول في تلك الفترة أن ينمو نمواً كبيراً، لأن الحاجات المحدودة للبحث الفقهي الذي حصر نفسه في حدود المعطيات المباشرة للنصوص، لم تكن تساعد على ذلك، فكان من الطبيعي أن ينتظر علم الأصول نمو التفكير الفقهي، واجتيازه تلك المراحل التي كان الشيخ الطوسي يضيق بها، ويشكو منها.

الحقيقة الثانية: أن تطور علم الأصول الذي مثله الشيخ الطوسي في كتاب **العدة**، كان يسير في خط مواز للتطور الذي أنجز في تلك الفترة على الصعيد الفقهي، وهذه الموازاة التاريخية بين هذين التطورين تعزز من فكرة التفاعل بين الفكر الفقهي والفكر الأصولي، أي بين بحوث النظرية وبحوث التطبيق الفقهي[8].

لكن ما لفت نظر السيد الصدر أن التطور الضخم الذي أنجزه الشيخ الطوسي في مجالي الفقه والأصول كان يفترض أن يشكل قوة دافعة لحركة العلم بعد غيابه، ويفتح لمن جاء بعده آفاقاً جديدة للإبداع والتجديد، ومواصلة السير في الطريق نفسه، لكن الذي حصل هو خلاف ذلك تماماً.

بعد غياب الشيخ الطوسي أصيبت عجلة التطور بالتوقف، وشلت حركة الإبداع والتجديد، وتكرست نزعة التبعية والتقليد، وسيطرت على الوسط الديني آنذاك مواقف الهيبة والرهبة تجاه الشيخ الطوسي

(8) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص 80.

وأفكاره ونظرياته، وظهر ما عرف في الكتابات التاريخية الأصولية بالمقلدة، في إشارة لتوصيف الحالة العلمية التي سادت مرحلة ما بعد الطوسي، ودامت ما يقارب قرناً كاملاً.

وما تغير هذا الوضع، إلا على يد الشيخ محمد بن إدريس (543-598هـ) الذي وصفه السيد الصدر بالفقيه المبدع، صاحب الكتاب الفقهي الشهير **السرائر**، الكتاب الذي كان إيذاناً في نظر السيد الصدر، ببلوغ الفكر العلمي إلى مستوى التفاعل من جديد مع أفكار الشيخ الطوسي ونقدها وتمحيصها.

وفي عصر ابن إدريس تجددت الحياة العلمية من جديد، وأخذت تنمو وتتسع وتزداد ثراء، وبرزت في هذا العصر أسماء لامعة أسهمت في تجدد وازدهار الحياة العلمية، وقدمت تراثاً ثرياً وغنياً في ميادين الفقه والأصول، وفي طليعة هؤلاء كل من: المحقق جعفر بن الحسن الحلي (602-676هـ) صاحب كتاب **شرائع الإسلام** في الفقه، وكتاب **المعارج** في الأصول، والعلامة الحلي الحسن بن يوسف (648-726هـ) صاحب المؤلفات العديدة في الأصول، منها **مبادئ الوصول إلى علم الأصول** و**تهذيب الوصول إلى علم الأصول**، والشيخ محمد بن مكي المعروف بالشهيد الأول (734- 786هـ) صاحب كتاب **القواعد والفوائد** والشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني (911-965هـ) صاحب كتاب **تمهيد القواعد**.

وتواصل هذا التطور العلمي في ميادين الفقه والبحث الأصولي، إلى أواخر القرن العاشر الهجري، وكان الممثل الأساس له في أواخر هذا القرن الشيخ الحسن بن زين الدين (959-1011هـ) صاحب كتاب **العالم** الذي مثل حسب قول السيد الصدر المستوى العالي لعلم

الأصول في عصره، واتسم بتعبير سهل وتنظيم جديد[9].

ثالثاً: عصر الكمال العلمي، ويعني به السيد الصدر العصر الذي افتتحته في تاريخ تطور علم الأصول المدرسة الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر الهجري، على يد المحقق الوحيد البهبهاني (1118-1206هـ) الذي وصفه السيد الصدر بالمجدد الكبير.

ويرى السيد الصدر أن هذه المدرسة الجديدة، قد نصبت نفسها لمقاومة الحركة الأخبارية، والانتصار لعلم الأصول، وأنها وضعت حداً فاصلاً بين عصرين من تاريخ الفكر العلمي في الفقه والأصول.

وواصلت هذه المدرسة عملها الرائد حوالي نصف قرن، وتعاقبت فيها ثلاثة أجيال من العلماء النوابغ، وهو حسب ترتيب السيد الصدر:

الجيل الأول: المحققون الكبار من تلامذة الوحيد البهبهاني، ومنهم السيد مهدي بحر العلوم (1155-1212هـ) والشيخ جعفر كاشف الغطاء (1156-1227هـ) والميرزا أبي القاسم القمي (1151-1231هـ) والسيد علي الطباطبائي (1161-1231هـ) والشيخ أسد اللّه التستري (1186-1234هـ).

الجيل الثاني: مثله الشيخ محمد تقي الأصفهاني (ت 1248هـ) وشريف العلماء محمد شريف بن حسن بن علي (ت 1245هـ) والسيد محسن الأعرجي (ت 1227هـ) والمولى أحمد النراقي (ت 1245هـ) والشيخ محمد حسن النجفي (ت 1266هـ) وآخرون.

الجيل الثالث: وفي طليعته المحقق الكبير الشيخ مرتضى

(9) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص 97.

الأنصاري (1214-1281هـ)، الذي يعده السيد الصدر رائداً لأرقى مرحلة من مراحل تطور العصر الثالث، وهي المرحلة التي تمثل فيها الفكر العلمي منذ أكثر من مائة سنة حتى اليوم[10].

هذا هو تقسيم السيد الصدر لمراحل تطور الفكر العلمي لأصول الفقه في المجال الإسلامي الشيعي، ولم يوضح السيد الصدر إن كانت هذه أول محاولة في تقسيم علم الأصول إلى مراحل وعصور تاريخية أم لا! ولم يشر أيضاً إلى أي محاولة أخرى سابقة عليه، لكن الملاحظ على هذا التقسيم التاريخي أنه يتسم بعمومية شديدة، ويصلح أن يكون تقسيماً أولياً يمكن مراجعته، وإدخال تحديثات عليه، ليكون أكثر ضبطاً وتحديداً.

والمحاولات التي جاءت بعد هذه المحاولة اتفقت معها في الرؤية العامة، وفي طبيعة الأحداث والأشخاص والأفكار والمؤلفات، واختلفت معها جزئياً في التقسيمات التاريخية من الناحية الزمنية.

ومن هذه المحاولات على قلتها ومحدوديتها، محاولة الشيخ جعفر السبحاني الذي قسم تاريخ علم الأصول إلى مرحلتين أساسيتين، وقسم كل مرحلة إلى ثلاثة أدوار، أطلق على المرحلة الأولى تسمية مرحلة النشؤ والازدهار، وتمتد من أوائل القرن الثالث الهجري إلى عصر العلامة الحلي (648-726هـ)، وقسمها إلى ثلاثة أدوار هي: دور النشوء، ودور النمو، ودور الازدهار. وأطلق على المرحلة الثانية تسمية مرحلة الإبداع والابتكار، وتمتد من بداية القرن الحادي عشر الهجري مع ظهور الحركة الأخبارية إلى منتصف القرن

(10) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص 112.

الرابع عشر الهجري، وقسم هذه المرحلة إلى ثلاثة أدوار هي: دور الانفتاح ودور النضوج ودور التكامل[11].

أما علي القائيني الذي كانت له محاولة أخرى، فقد فضل استعمال تسمية المدارس في تقسيم تطور هذا العلم، بدل تسمية المراحل والعصور، ووجد أن هناك أربع مدارس كبرى، أطلق على المدرسة الأولى تسمية مدرسة ما قبل التأليف، والمدرسة الثانية مدرسة بداية عصر التأليف، والثالثة ويعني بها المدرسة التي تقدم وازدهر فيها علم الأصول قبل أن يصل مرحلة الكمال، والرابعة هي المدرسة التي بلغ فيها أصول الفقه تطوراً ممتازاً ما زال ممتداً إلى اليوم[12].

هذه بعض التقسيمات الاجتهادية، وما زالت هناك حاجة إلى تقسيمات أخرى تكون أكثر إبداعاً وتجديداً.

- 5 -

أصول الفقه.. ومصادر الإلهام

توقف السيد الصدر عند المصادر والمنابع التي ألهمت الفكر الأصولي، وأمدته بالنظريات والأفكار والخبرات، وأعطته دفعات نحو التطور والتقدم، وظلت تبث فيه روح الحركة واليقظة، وأوصلته إلى ما وصل إليه اليوم.

---

(11) جعفر السبحاني، **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه**، بيروت: دار الأضواء، 1999م، ص425.

(12) علي القائيني النجفي، **علم الأصول تاريخاً وتطوراً**، مصدر سابق، ص69.

هذه المصادر والمنابع تحددت في نظر السيد الصدر، في النقاط الآتية:

أولاً: بحوث التطبيق في الفقه، فإن الفقيه تتكشف لديه من خلال بحثه الفقهي التطبيقي المشاكل العامة في عملية الاستنباط، ويقوم علم الأصول عندئذٍ بوضع الحلول المناسبة لها، وتصبح هذه الحلول والنظريات عناصر مشتركة في عملية الاستنباط. ولدى محاولة تطبيقها على مجالاتها المختلفة كثيراً ما ينتبه الفقيه إلى أشياء جديدة يكون لها أثر في تعديل تلك النظريات أو تعميقها.

ثانياً: علم الكلام الذي أدَّى دوراً مهماً في تموين الفكر الأصولي وإمداده، وبخاصة في العصر الأول والثاني، وذلك لأن الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين حين بدأ علم الأصول يشق طريقه إلى الظهور، فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه.

ثالثاً: الفلسفة، وهي لم تصبح مصدراً لإلهام الفكر الأصولي في نطاق واسع إلا في العصر الثالث تقريباً، نتيجة لرواج البحث الفلسفي على الصعيد الشيعي بدلاً من علم الكلام، وانتشار فلسفات كبيرة ومجددة، كفلسفة صدر الدين الشيرازي، فإن ذلك أدى إلى إقبال الفكر الأصولي في العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفة واستلهامها أكثر من استلهام علم الكلام، وبخاصة التيار الفلسفي الذي أوجده صدر الدين الشيرازي، ومن أمثلة ذلك: ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية في مسائل أصولية متعددة، كمسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع والأفراد.

رابعاً: الظرف الموضوعي الذي يعيشه المفكر الأصولي، فإن

الأصولي قد يعيش في ظرف معين فيستمد من طبيعة ظرفه بعض أفكاره، ومثاله: أولئك العلماء الذين كانوا يعيشون في العصر الأول ويجدون الدليل الشرعي الواضح ميسراً لهم في جل ما يواجهونه من حاجات وقضايا، نتيجة لقرب عهدهم بالأئمة عليهم السلام، وقلة ما يحتاجون إليه من مسائل نسبياً، فقد ساعد ظرفهم ذلك وسهولة استحصال الدليل فيه على أن يتصوروا أن هذه الحالة حالة مطلقة ثابتة في جميع العصور، وعلى هذا الأساس ادعوا أن من اللطف الواجب على اللّه أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً ما دام الإنسان مكلفاً والشريعة باقية.

خامساً: عامل الزمن، فإن الفاصل الزمني بين الفكر الفقهي وعصر النصوص كلما اتسع وازداد تجددت مشاكل وكلف علم الأصول بدراستها، فعلم الأصول يمنى نتيجة لعامل الزمن وازدياد البعد عن عصر النصوص بألوان من المشاكل، فينمو بدراستها، والتفكير في وضع الحلول المناسبة لها.

ومثال ذلك: أن الفكر العلمي ما دخل العصر الثاني حتى وجد نفسه قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة تجعل أكثر الأخبار والروايات التي لديه غير قطعية الصدور، ولا يتيسر الاطلاع المباشر على صحتها، كما كان ميسوراً في كثير من الأحيان لفقهاء العصر الأول، فبرزت أهمية الخبر الظني ومشاكل حجيته، وفرضت هذه الأهمية واتساع الحاجة إلى الأخبار الظنية على الفكر العلمي أن يتوسع في بحث تلك المشاكل ويعوض عن قطعية الروايات بالفحص عن دليل شرعي يدل على حجيتها وإن كانت ظنية، وكان الشيخ الطوسي رائد العصر الثاني هو أول من توسع في بحث حجية الخبر الظني وإثباتها.

سادساً: عنصر الإبداع الذاتي، فإن كل علم حين ينمو ويشتد يمتلك بالتدريج قدرة على الخلق والتوليد الذاتي نتيجة لمواهب النوابغ في ذلك العلم والتفاعل بين أفكاره، ومثال ذلك في علم الأصول: بحوث الأصول العملية، وبحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام الشرعية، فإن أكثر هذه البحوث نتاج أصولي خالص.

ويقصد ببحوث الأصول العملية: تلك البحوث التي تدرس نوعية القواعد الأصولية والعناصر المشتركة التي يجب على الفقيه الرجوع إليها لتحديد موقفه العملي إذا لم يجد دليلاً على الحكم الشرعي مجهولاً لديه.

ويقصد ببحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام: ما يقوم به علم الأصول من دراسة الروابط المختلفة بين الأحكام، من قبيل مسألة أن النهي عن المعاملة هل يقتضي فسادها أو لا؟ إذ تدرس في هذه المسألة العلاقة بين حرمة البيع وفساده، وهل يفقد أثره في نقل الملكية من البائع إلى المشتري إذا أصبح حراماً، أو يظل صحيحاً ومؤثراً في نقل الملكية بالرغم من حرمته؟ أي إن العلاقة بين الحرمة والصحة هل هي علاقة تضاد أو لا؟[13].

هذه تقريباً هي أبرز ملامح وعناصر رؤية السيد الصدر في تطور الفكر العلمي لأصول الفقه في المجال الإسلامي الشيعي.

---

(13) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص113-118.

ـ 6 ـ
ملاحظات ونقد

بعد أن تحددت رؤية السيد الصدر في تطور الفكر العلمي لأصول الفقه، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات، ومنها:

أولاً: إن هذه الرؤية شرحها السيد الصدر في كتابه **المعالم الجديدة للأصول** الذي أراد منه أن يكون الحلقة الأولى التمهيدية ضمن حلقات ثلاث تتدرج في عرض علم الأصول، والغاية التي توخاها من هذه الحلقة هي تقديم علم الأصول بصورة بدائية ومبسطة للمبتدئين في دراسة هذا العلم، وراعى في كل جوانب هذه الحلقة أن تكون في مستوى هذه الغاية.

الأمر الذي اقتضى من السيد الصدر تأجيل التوسع في عرض هذه الرؤية إلى الحلقات الأخرى التالية التي أراد منها أن تكون أكثر توسعاً وعمقاً.

وأشار السيد الصدر إلى هذه الملاحظة مرات عديدة، ونبه عليها في مناسبات مختلفة كنت قد تتبعتها وتوقفت عندها، وفي كل هذه المرات كان القصد من الإشارة إليها، التأكيد أن مستوى هذه الحلقة لا يسمح بالتوسع أكثر مما هو مطروح، تاركاً هذا التوسع إلى الحلقات التالية.

وهذا يعني أن هذه الرؤية لم تصل إلى حد الاكتمال، ولا تعبر عن اكتمال الرؤية عند السيد الصدر في رؤيته لتطور الفكر العلمي لأصول الفقه، وعلى هذا الأساس ينبغي النظر إلى هذه الرؤية.

ثانياً: بعد صدور هذه الحلقة سنة 1965م، توقف السيد الصدر

عن إكمالها بالحلقات الأخرى الموعودة، وهي الحلقات الثانية والثالثة حسب الخطة المرسومة، وبعد ما يزيد على عقد من الزمن استأنف السيد الصدر العمل من جديد في هذا المشروع، واستمر فيه إلى نهايته، وصدر كاملاً سنة 1978م، في ثلاث حلقات مجموعة في مجلدين، حملت عنوان **دروس في علم الأصول**.

في هذه الحلقات الثلاث، حذف السيد الصدر المدخل التاريخي الذي كتبه حول تاريخ تطور علم أصول الفقه، ولم يأت على ذكر هذه الملاحظة التي ظلت إلى اليوم بلا تفسير واضح وجازم.

والذين ترقبوا من السيد الصدر كما وعد ونبه، التوسع والتعمق في هذا المدخل التاريخي في الحلقات المتقدمة التالية، فوجئوا بحذف هذا المدخل من دون الإشارة إلى أسباب واضحة.

وهناك من اعتبر أن حذف هذا المدخل التاريخي، جاء حرصاً من السيد الصدر لأجل احتفاظ الحلقات الثلاث بالطابع العلمي والدراسي، وبالنحو المقبول في أوساط الحوزة العلمية[14].

هذا التفسير وإن جاء من اللجنة العلمية التي أشرفت على تحقيق الأعمال الكاملة للسيد الصدر، إلا أنه يبقى تفسيراً احتمالياً لا يمكن الجزم به كلياً. وما يمكن الجزم به هو أن الرؤية التي كانت عند السيد الصدر في زمن صدور كتاب **المعالم** سنة 1965م، تغيرت في زمن صدور كتاب **الدروس** سنة 1978م.

وكشف عن هذا التغير، توقف العمل عن إكمال مشروع الحلقات في زمن كتاب المعالم، وحذف المدخل التاريخي في زمن كتاب

(14) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص11.

الدروس، وكأن السيد الصدر أراد أن يكون كتاب المعالم كتاباً مستقلاً له طابعه الخاص المتميز به عن كتاب **الدروس**.

مع ذلك يبقى أن السيد الصدر توقف عن إكمال رؤيته، في تطور الفكر العلمي لأصول الفقه، وظلت رؤية لا تتسم بالاكتمال.

ثالثاً: تابع السيد الصدر الحديث عن مراحل تطور الفكر العلمي لأصول الفقه إلى زمن الشيخ مرتضى الأنصاري الذي قدر له أن يرتفع بالعلم في عصره الثالث إلى القمة[15].

وما بين زمن الشيخ الأنصاري المتوفى سنة 1281هـ، إلى زمن صدور كتاب المعالم هناك ما يزيد على مائة سنة لم يتطرق السيد الصدر إليها، وإلى ما حصل فيها من تطورات وتغيرات أثرت على مسارات الفكر العلمي لأصول الفقه.

ولا شك أن هذه الفترة ليست فترة قصيرة في مقاييس الزمن، ولم تكن خالية من التطورات والتغيرات الجادة والهامة، ولا يمكن إهمال كل هذه الفترة أو التغافل عنها، وجعلها خارج السياق التاريخي لمسارات تطور الفكر العلمي لأصول الفقه.

وكنا نتوقع في الحلقات التي وعد السيد الصدر بالتوسع فيها بعد حلقة كتاب **المعالم** أن يتمم الحديث عن هذه الفترة المعلقة، واستكشاف ما حصل فيها من تطورات وتغيرات استكمالاً لمراحل تطور الفكر العلمي لأصول الفقه، والتي لا تكتمل بدونها، وهذا ما لم يحدث.

وعندما استأنف السيد الصدر مشروع الحلقات من جديد سنة

---

(15) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص111.

1987م، وأراد منها أن تكون بديلاً دراسياً عن الكتب الأصولية القديمة، ومنها كتاب **الرسائل** للشيخ الأنصاري، توقف عند فترة المائة سنة الأخيرة، لافتاً النظر إلى ما حصل فيها من تطورات وتغيرات تستدعي التوقف عن الكتب الدراسية التي لا تنتمي إليها، وضرورة تبني كتب جديدة تواكب التطورات العلمية الحادثة بعد تلك الفترة.

وفي تقريره لهذه الحقيقة يقول السيد الصدر: «وقد حصل علم الأصول بعد الرسائل والكفاية على خبرة مائة سنة تقريباً من البحث والتحقيق على يد أجيال متعاقبة من العلماء المجددين، وخبرة ما يقارب مائة سنة من البحث العلمي الأصولي جديرة بأن تأتي بأفكار جديدة كثيرة، وتطور طريقة البحث في جملة من المسائل، وتستحدث مصطلحات لم تكن تبعاً لما تكون من مسالك ومبان، ومن الضروري أن تنال الكتب الدراسية حظاً مناسباً لها من هذه الأفكار والتطورات والمصطلحات، لئلا يفاجأ بها الطالب في بحث الخارج دون سابق إعداد»[16].

وهذا يعني أن السيد الصدر لم يتمم رؤيته لمراحل تطور الفكر العلمي لأصول الفقه، وتوقف عند ما قبل المائة سنة الأخيرة التي مثلت منطقة فراغ مؤثرة في تركيبة رؤيته.

رابعاً: إن المدخل التاريخي الذي كتبه السيد الصدر، يصلح أن يكون خطة بحث نموذجية لكتابة تاريخ أصول الفقه من جديد، ولا أدري لماذا لم يتم التنبه لمثل هذه الملاحظة عند تلامذة السيد الصدر،

---

(16) محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، بيروت: دار المنتظر، 1985م، ج1، ص11.

ومن ينتمون عموماً لمدرسته الفكرية، المدرسة التي عرفت بالاتساع العددي، والامتداد الجغرافي، وضمت شريحة مميزة من العلماء والباحثين.

ويمكن التعرف إلى هؤلاء بالعودة إلى كتاب **تلامذة الإمام الشهيد الصدر** للسيد محمد الغروي، وأشار إلى أسماء هؤلاء التلامذة أيضاً، الباحث اللبناني أحمد أبو زيد في كتابه الموسوعي **محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة**، وأوصلهم إلى مائة وأربعة وستين اسماً من العراق وخارجه.

وقد حظي التراث الفكري للسيد الصدر عند شريحة من هؤلاء، بالدراسة والمراجعة والتحقيق، شملت محاضراته ودروسه ومقالاته ومؤلفاته وسيرته، وصدرت الكثير من مؤلفاته في طبعات محققة، وتأسس في مدينة قم الإيرانية مركزاً متخصصاً في العناية بهذا التراث الفكري، حمل اسم **مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر**، وصدرت عنه الأعمال الكاملة للسيد الصدر في طبعة مراجعة ومحققة، حملت عنوان **تراث الشهيد الصدر**.

هذه العناية، وهذا الاهتمام بالتراث الفكري للسيد الصدر، مع ذلك لم يحصل التنبه إلى أن المدخل التاريخي الذي كتبه السيد الصدر يصلح أن يمثل خطة بحث نموذجية لإعادة كتابة تاريخ تطور الفكر العلمي لعلم أصول الفقه، وهذه المهمة ما زالت قائمة، وتنتظر من ينهض بها.

خامساً: عند حديثه عن النزعة الأخبارية التي تنكرت لدور العقل في المجال الإسلامي الشيعي، توقف السيد الصدر أمام رأي الميرزا

محمد أمين الاسترابادي (ت 1023هـ)، الوارد في كتابه الشهير **الفوائد المدنية**، الرأي الذي قسم فيه العلوم البشرية إلى قسمين، أحدهما العلم الذي يستمد قضاياه من الحس كالرياضيات، والآخر العلم الذي لا يمكن إثبات نتائجه بالدليل الحسي كقضايا ما وراء الطبيعة، واعتبر الاسترابادي أن القسم الأول من العلوم هو وحده الجدير بالثقة.

وقد وجد السيد الصدر أن الاسترابادي يخرج من تحليله للمعرفة بجعل الحس معياراً أساسياً لتمييز قيمة المعرفة، وهذا يعني في نظر السيد الصدر، أن هناك اتجاهاً حسياً في أفكار المحدث الاسترابادي، يميل به إلى المذهب الحسي في نظرية المعرفة القائل بأن الحس هو أساس المعرفة.

وعلى هذا الأساس، اعتبر السيد الصدر أن الحركة الأخبارية في الفكر العلمي الإسلامي، مثلت أحد المسارب التي تسرب منها الاتجاه الحسي إلى تراثنا الفكري، ووجد أن هناك التقاء فكرياً ملحوظاً بين الحركة الفكرية الأخبارية، والمذاهب الحسية والتجريبية في الفلسفة الأوروبية، فقد شنت هذه جميعاً حملة كبيرة ضد العقل، وألغت قيمة أحكامه إذا لم يستمدها من الحس.

وبهذا تكون حركة المحدث الاسترابادي ضد المعرفة العقلية المنفصلة عن الحس، قد أدت في تصور السيد الصدر، إلى النتائج نفسها التي سجلتها الفلسفات الحسية في تاريخ الفكر الأوروبي[17].

هذا الرأي طالما توقفت عنده كثيراً، وتمنيت لو أن السيد الصدر رجع إليه مرة أخرى، وذلك لمعرفة إذا كان ما زال على الرأي نفسه،

---

(17) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص60-61.

وجازماً به أيضاً، أم أن رأيه قد حصل فيه تغير، وبأي صورة حصل هذا التغير.

ولا أعلم على وجه التحديد، لكني أظن أن السيد الصدر لم يرجع مرة أخرى إلى هذا الرأي، ولم يأت على ذكره في كتاب **الدروس** الذي جاء بعد كتاب **المعالم**.

أقول هذا الكلام لأني احتمل لو أن السيد الصدر رجع إلى هذا الرأي مرة أخرى لتغير رأيه، لكن من دون تحديد نسبة هذا التغير وصورته.

والسبب في ذلك أن هذه المقارنة والمقاربة بين النزعة الأخبارية والمذاهب الحسية الأوروبية فيها تكلف لا يتصور، ويصدق عليها قاعدة تحميل ما لا يحتمل، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، إن النزعة الأخبارية كانت نزعة مغالية في المحافظة، وشديدة التحسس من الرواسب والروافد الخارجية والأجنبية، بشكل لا يسمح لإمكانية المقارنة والمقاربة بينها وبين المذاهب الحسية الأوروبية.

ومن جهة ثالثة، يعلم السيد الصدر أن موقف النزعة الأخبارية من العقل، لم يكن بقصد الدفاع عن الحس وتمسكاً به، ولم ينطلق من كون أن الحس يمثل موقفاً فكرياً في مقابل النزعة العقلية، وإنما جاء على خلفية رد العقل، بقصد العودة إلى النصوص والمرويات والأخبار الدينية، والتمسك بها بوصفها تمثل الطريق الوحيد العاصم عن الخطأ في مسائل الدين والشريعة.

ومن جهة رابعة، إذا كانت النزعة الأخبارية انبثقت على حد زعمها، لتنقية المجال الشيعي من رواسب الفكر السني الذي أخذ

يتسرب من قناة أصول الفقه، فكيف لهذه النزعة بهذا الموقف النفسي والفكري أن تتورط بوعي أو بدون وعي، في أن تصبح أحد مسارب المذاهب الحسية الأوروبية في المجال الشيعي.

ومن جهة خامسة، إن الأخباريين أنفسهم استغربوا هذا الرأي، وتنكروا له، واعترضوا عليه بشدة، وأشار إلى هذا الموقف الشيخ آل عصفور البحراني، وقدم عليه ثلاثة اعتراضات احتجاجية، هي:

أولاً: كيف يقدر على إثبات هذه الدعوى؟ والحال أن المعاصرين للأسترابادي لم يدركوا ذلك، حتى الذين أتوا من بعده، فأصل الدعوى ليس لها سبق حتى يرويها واحد إلى واحد فعرف أنه افتراء.

ثانياً: إن كان الأسترابادي قد أخذ واتبع الفلاسفة المعنيين، فما ربط ذلك بالفقه والأصول؟ فخرج تهافت ما ادعاه.

ثالثاً: إن المولى الأسترابادي اختار مسلك المتقدمين في قوله: الصواب عندي مذهب قدمائنا الأخباريين وطريقتهم، ويلازم من هذا القول أن المتقدمين أيضاً أخذوا عن الفلاسفة المعنيين، فبان ما غفل عنه[18].

هذه بعض الملاحظات النقدية التي تصلح أن تفتح نقاشاً مع السيد الصدر في رؤيته لتطور الفكر العلمي لأصول الفقه.

---

(18) محمد أمين الأسترابادي، **الفوائد المدنية**، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط2، 1426هـ، ص13.

الفصل الثاني

السيد محمد باقر الصدر..
والتجديد المنهجي لأصول الفقه

ـ 1 ـ
الصدر.. والتجربة الأصولية

نشر السيد محمد باقر الصدر في حياته ثلاثة مؤلفات في مجال أصول الفقه، وهذه المؤلفات بحسب ترتيبها الزمني هي: كتاب **غاية الفكر** الصادر سنة 1955م، وكتاب **المعالم الجديدة للأصول** الصادر سنة 1965م، وكتاب **دروس في علم الأصول** الصادر سنة 1978م.

والملاحظ على هذه المؤلفات هو الفاصل الزمني البعيد الذي يفصل بينها، ويقدر بعشر سنوات ويزيد، وهي فترة في المقاييس الفكرية والمعرفية تكون عادة مؤثرة في تغير طبيعة الرؤية، وهذا ما ينطبق على هذه المؤلفات وطريقة النظر إليها، فكتاب **غاية الفكر** كتب في مرحلة مبكرة، وجاء في إطار رؤية معينة عند المؤلف، وفي مرحلة تالية وبعد عشر سنوات جاء كتاب **المعالم الجديدة للأصول**، وعبر عن رؤية أخرى عند المؤلف، وعن طور آخر في تجربته الفكرية والعلمية، جعلت هذا الكتاب يكتسب أهمية واعتباراً يفوق ما كان عليه الكتاب الأول.

وفي مرحلة تالية أخرى وبعد ما يزيد على عشر سنوات، جاء كتاب **دروس في علم الأصول** ليعبر مجدداً عن رؤية مختلفة عند

المؤلف، وعن طور آخر أكثر تطوراً وتقدماً في تجربته الفكرية والعلمية، جعلت هذا الكتاب يكتسب أهمية واعتباراً يفوقان بدرجة كبيرة ما كان عليه الكتاب الثاني.

ومن المفارقات الأخرى بين هذه المؤلفات الثلاثة، المفارقة التي تتصل بالجانب الكمي والكيفي، فكتاب المعالم يعد أكثر سعة وتطوراً من كتاب **غاية الفكر**، وكتاب **الدروس** أو الحلقات يعد أكثر سعة وتطوراً من كتاب **المعالم**.

هذه المؤلفات وبالذات كتابي **المعالم والدروس**، ظلت وباستمرار موضع عناية الباحثين والمشتغلين بالدرس الأصولي الذين وجدوا حاجة في الرجوع إليها، والاستناد إليها، بحثاً وتأليفاً، تعلماً وتعليماً، كما وجدوا فيها تميزاً ولمعاناً، وعطاء علمياً مهماً.

إلى جانب هذه المؤلفات الثلاثة، هناك البحوث الأصولية المتقدمة التي قدمها السيد الصدر على شكل دروس وأبحاث متخصصة، ألقاها على طلابه وطلاب الدارسات الدينية العليا في حوزة النجف الأشرف، وقيل إن هذه الدروس والأبحاث استمرت أكثر من عشرين سنة.

وفي وقت لاحق دونت هذه الأبحاث، وصدرت على شكل ما يعرف في أدبيات الحوزات العلمية بالتقريرات العلمية، ومن أشهر هذه التقريرات ما كتبه السيد محمود الهاشمي بعنوان **بحوث في علم الأصول** صدر في سبعة أجزاء، وما كتبه السيد كاظم الحائري بعنوان **مباحث الأصول** صدر في خمسة أجزاء.

وأهم ما تفترق به هذه الأبحاث عن تلك المؤلفات الثلاثة التي خطها السيد الصدر بيده، هو أن هذه الأبحاث قد عبرت عن الآراء

العلمية الخاصة التي توصل إليها السيد الصدر في موضوعات علم الأصول كافة، وعن الآراء التي ينفرد ويختلف بها عن الآخرين، كما كشفت هذه الأبحاث عن النظريات والابتكارات التي تعد من إبداعات السيد الصدر في هذا الحقل.

وأشار السيد الصدر إلى هذه الملاحظة حين اعتبر أن المضمون الكامل لكتابه **الدروس** بحلقاته الثلاث لا يمثل الوضع التفصيلي لمباحثه الأصولية، ولا يصل إلى مداها كماً وكيفاً، وعلى الراغبين في الاطلاع على مبتنياته الحقيقية في الأصول، وعلى نظرياته وأساليب استدلاله بكامل أبعادها أن يرجعوا إلى بحوث في علم الأصول[1].

ـ 2 ـ
الصدر.. والمنحى التجديدي

يعد السيد الصدر في الكتابات الأصولية المعاصرة، أحد المجددين البارزين في ساحة أصول الفقه، وهذا ما كشفت عنه مؤلفاته الأصولية المميزة من جهة، وتجربته الأصولية الطويلة من جهة أخرى، وما طرحه من أفكار ونظريات حديثة من جهة ثالثة.

وهناك الكثير من هذه الكتابات الأصولية التي أشارت إلى المنحى التجديدي عند السيد الصدر في مجال أصول الفقه، ومن جملة هذه الكتابات ما أشار إليه الشيخ محسن الأراكي في كتابه **معالم الفكر الأصولي الجديد. . دراسة لمعالم الفكر الأصولي للإمام الشهيد**

---

(1) محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، بيروت: دار المنتظر، 1985م، ج1، ص28.

الصدر مقارنة بمدرسة الشيخ الأنصاري الأصولية، الصادر في لندن سنة 1999م، في هذا الكتاب حاول الشيخ الأراكي أن يبرز حسب وصفه عظمة الجهد الذي بذله السيد الصدر، وقيمة الثروة الفكرية العظيمة التي قدمها في مجال الدراسات الأصولية.

ومن هذه الكتابات أيضاً، ما أشار إليه الدكتور حسن حنفي في مقالة له بعنوان: «تجديد علم الأصول.. قراءة في كتابات الشهيد محمد باقر الصدر»، اعتبر فيها أن السيد الصدر استطاع تجاوز أصول الفقه الشيعي عند القدماء، وأصبح من الأئمة المجتهدين المعاصرين، وكان لديه إحساس بالحيرة وبضرورة التطوير[2].

ومن هذه الكتابات الأصولية كذلك، ما أشار إليه الدكتور محمد الدسوقي في كتابه **مدخل لعلم الأصول**، إذ اعتبر أن السيد للصدر محاولة طيبة في تجديد علم الأصول، وتمثلت هذه المحاولة في ثلاثة كتب تعد إسهاماً في نهضة ثانية لعلم الأصول في المدرسة الإمامية في العصر الحاضر[3].

إلى جانب هذه الكتابات، هناك الكتابات التي حاولت الكشف عن الأفكار والنظريات التي عدت من اكتشافات السيد الصدر وابتكاراته في مجال أصول الفقه.

ولعل أهم من كشف عن هذه التجديدات المعرفية، هما السيد

---

(2) حسن حنفي، **حصار الزمن الحاضر.. مفكرون**، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 2004م.

(3) محمد الدسوقي، **مدخل لعلم الأصول**، القاهرة: رابطة الجامعات الإسلامية، 2009م، ص230.

محمود الهاشمي في تقريراته للأبحاث الأصولية للسيد الصدر، والسيد كاظم الحائري في تقريراته أيضاً.

ولا شك في أن هذين العالمين بحكم صلتهما القريبة والطويلة بالسيد الصدر ودرسه الأصولي، هما الأقدر من الناحية العلمية، والأكثر موثوقية من الناحية النفسية في الكشف عن طبيعة هذه التجديدات، وتحديد مدى اختلافها وتميزها، وأين تشترك وأين تفترق عن الأفكار والنظريات السائدة والمطروحة في ساحة أصول الفقه.

وفي نظر السيد كاظم الحائري، إن هذه التجديدات تنقسم إلى ثلاثة أقسام، هي:

القسم الأول: التجديدات الجديدة التي لم تبحث من قبل في الفكر الأصولي، ومن هذا القسم في نظر السيد الحائري، ما جاء به السيد الصدر: «من البحث الرائع لسيرة العقلاء وسيرة المتشرعة، فقد تكرر لدى أصحابنا المتأخرين - قده - التمسك بالسيرة لإثبات حكم ما، ولكن لم يسبق أحد أستاذنا - رحمه اللّه- فيما أعلن في بحثه للسيرة، وإبراز أسس كشفها، والقوانين التي تتحكم فيها، والنكات التي ينبني الاستدلال على أساسها، بأسلوب بديع، ومنهج رفيع، وبيان متين.

ومن هذا القسم أيضاً، بحثه القيم عما أسماه بنظرية التعويض، وهو وإن كان أقرب إلى فن البحوث الرجالية منه إلى الأصول، ولكنه قد بحثه بالمناسبة ضمن مباحث حجية خبر الواحد، وأوضح فيه كيف أننا نعوض أحياناً المقطع السندي المشتمل على الضعف البارز في سند الحديث، بمقطع آخر غير بارز لدى الناظر بالنظرة الأولية، وهذا الأمر وإن وجدت بذوره لدى من تقدم على الأستاذ - رحمه اللّه-

ولكن لم أر أحداً قبله يتعرض لهذه الفكرة على مستوى البحث العلمي، ويدقق في أسس هذا التعويض وأقسامه»[4].

القسم الثاني: التجديدات المغايرة لما اختاره الأصحاب في الفكر الأصولي، ومن هذا القسم في نظر السيد الحائري، ما جاء به السيد الصدر: «بحثه البديع في حجية القطع، الذي أثبت فيه أن رأس الخيط في البحث، إنما هو مولوية المولى وحدودها، وانحدر من هذا المبدأ إلى الآثار التي تترتب على ذلك، وانتهى إلى إبطال ما بنى عليه المحققون جيلاً بعد جيل من قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وآمن بمنجزية الاحتمال، وأن البراءة التي نؤمن بها هي البراءة الشرعية، أما البراءة العقلية فلا.

ومن هذا القبيل، إبطاله لحكومة الأصول بعضها على بعض حينما تكون متوافقة في النتيجة، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة، أو الأصل السببي على الأصل المسببي الموافق له، وكذلك إبطاله لحكومة الإمارة على الأصل لدى توافقها في النتيجة.

ومنه أيضاً، إبطاله لما اشتهر من جريان أصالة الطهارة في ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة، ومنه أيضاً بحثه البديع في الوضع وإبرازه لنظرية القرن الأكيد»[5].

القسم الثالث: التجديدات المعدلة لما أختاره الأصحاب في الفكر الأصولي، ومن هذا القسم في نظر السيد الحائري، ما جاء به السيد الصدر: «بحثه الرائع عن حقيقة المعاني الحرفية، حيث يوافق فيه على أصل ما اختاره المحققون المتأخرون، من كون المعاني

---

(4) كاظم الحائري، **مباحث الأصول**، قم: ج1، ص 58.

(5) كاظم الحائري، المصدر نفسه، ج1، ص60.

الحرفية هي المعاني النسبية والمغايرة هوية للمعاني الاسمية، ولكن مع إدخال تعديل وإصلاح جوهريين على ما أفاده الأصحاب، ومن هذا القبيل بحثه الذي لم يسبق له نظير عن الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، حيث اختار نفس ما اختاره المحققون من إمكانية الجمع بينهما، وعدم التنافي والتعارض فيما بينهما، ولكن مع التعديل الجوهري لطريقة الاستدلال وكيفية الجمع»[6].

وإلى جانب هذه التجديدات، أضاف السيد الحائري ما وصفه بالأبحاث البديعة للسيد الصدر، كأبحاثه عن الترتب، والتزاحم، وقاعدة لا ضرر.

والجدير بالإشارة أن معظم الذين كتبوا عن التجديدات المعرفية عند السيد الصدر في هذا المجال الأصولي، قد رجعوا بصورة أساسية إلى هذه الأبحاث والتقريرات الأصولية للسيدين الهاشمي والحائري التي تعد مرجعاً مهماً لا يمكن الاستغناء عنه في هذا الشأن.

ومع أهمية هذه التجديدات المعرفية وقيمتها، إلا أن التجديد الأهم في نظري عند السيد الصدر ليس التجديد المعرفي وإنما التجديد المنهجي، وهو التجديد الذي يحسب له، ويسجل إليه، ويكاد يتفرد به عن غيره تقريباً.

أما تلك التجديدات التي تتصل بالجانب المعرفي، فهي في معظمها أفكار ونظريات طالما تعود الفكر العلمي الأصولي عند الإمامية على استقبالها منذ عصر الشيخ الطوسي في القرن الخامس الهجري إلى اليوم.

---

(6) كاظم الحائري، المصدر نفسه، ج1، ص60.

وذلك في ظل ما كان يشهده الفكر العلمي الأصولي عند الإمامية من تجدد وتراكم لم ينقطع أو يتوقف، وما اتسم به من فاعلية ودينامية ظلتا حيتين ومستمرتين، ونتيجة لروح الاجتهاد التي جعلت هذا الفكر يكون في حالة من اليقظة الفكرية والمعرفية.

إلى جانب أن تلك الأفكار والنظريات، لم تحدث تحولاً مهماً في مسارات تطور الفكر العلمي لأصول الفقه، ولم تدفع به نحو خطوات جديدة ومتقدمة، على نمط ما أحدثه الشيخ الطوسي من تحول في القرن الخامس الهجري أو على نمط الدور الذي نهض به المحقق محمد باقر البهبهاني في القرن الثالث عشر الهجري، أو على نمط التقدم الذي أنجزه الشيخ مرتضى الأنصاري في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الهجري.

كما أن تلك الأفكار والنظريات أو بعضها ظلت وما زالت موضع نقد ونقاش عند الأصوليين، ولم تستو على سوقها كنظريات فاعلة وثابتة ومعترف بها عند جمهور الأصوليين.

ومن هذه النظريات وأشهرها التي ظلت وما زالت تتعرض لنقد مستمر، نظرية حق الطاعة المتصلة بمبحث البراءة، والتي جاءت في مقابل نظرية قبح العقاب بلا بيان التي تسالم عليها الأصوليون قديماً وحديثاً.

ولعل أوسع من ناقش هذه النظرية بطريقة منهجية ونقدية، الباحث الإيراني إسماعيل دارابكلائي في دراسة له بعنوان: **نظرية حق الطاعة عند الشهيد الصدر.. قراءة تاريخية نقدية**[7].

(7) إسماعيل دارابكلائي، «نظرية حق الطاعة عند الشهيد الصدر.. قراءة تاريخية =

وهكذا نظرية حساب الاحتمالات التي حاول السيد الصدر تطبيقها على نظريتي السيرة والإجماع، فقد تراجع الحديث والنقاش في هذه النظرية منذ فترة، وذلك في إشارة إلى تراجع الاهتمام بها عند الأصوليين.

لهذه المعطيات وغيرها، أرى أن التجديد الأهم الذي نهض به السيد الصدر لا يتحدد بصورة رئيسة في الجانب المعرفي، وإنما يتحدد في الجانب المنهجي.

والمقصود بالتجديد المنهجي، هو محاولة إعادة صياغة أصول الفقه بطريقة منهجية جديدة وحديثة، كما تجلت وظهرت في كتاب **دروس في علم الأصول** الذي يقع في مجلدين، ويتكون من ثلاث حلقات مترابطة ومتكاملة، وهذه على ما أعلم أول محاولة من نوعها في العصر الحديث عند علماء الإمامية.

والأهمية الفائقة لهذه المحاولة، تكمن في أن الذي نهض بها وأنجزها كاملة هو السيد الصدر نفسه، الفقيه والمفكر والفيلسوف صاحب الأعمال الفكرية الكبيرة والمميزة، والمؤلفات الشهيرة مثل **فلسفتنا**، **واقتصادنا**، **والأسس المنطقية للاستقراء**، وهي الأعمال التي ظلت شاهدة على تفوقه وعبقريته.

وكشفت هذه الأعمال أن العمل الذي ينهض به السيد الصدر هو غير العمل الذي ينهض به غيره، وهذا ما يصدق أيضاً على كتاب **الدروس**، فلو أن الذي أنجز هذا العمل غير السيد الصدر لما كانت له مثل هذه الأهمية الفائقة.

= نقدية»، ترجمة: أحمد أبو زيد، مجلة نصوص معاصرة، العدد السادس، ربيع 2006م ـ 1427هـ، ص 209.

لكن الملاحظ أن هذا التجديد المنهجي لم يقدر حق قدره، ولم يستكشف من هذه الناحية، وما زالت هناك حاجة للقيام بهذه المهمة المنهجية التي تأخرت زمناً، وكشفت من وجه آخر عن ما تعانيه الدراسات الإسلامية المعاصرة، من ضعف أو نقص أو تأخر في البحث المنهجي، وفي حقل المنهجيات بصورة عامة.

ولعل أهم وصف أطلق على هذا الدور الذي قام به السيد الصدر، هو الوصف الذي أشار إليه السيد محمد الحسيني، وقال عنه إنه يمثل ثورة منهجية[8].

لكن السيد الحسيني لم يتوقف عند هذا الوصف بالتفسير والتحليل، وتركه يمر عابراً، من دون أن يعطيه قوة المعنى، وصلابة المضمون.

ـ 3 ـ

التجديد المنهجي.. الرؤية والأبعاد

في مصنفه **دروس في علم الأصول** كتب السيد الصدر مقدمة مهمة، شرح فيها رؤيته المنهجية التي استند إليها في التطوير المنهجي لعلم أصول الفقه، التطوير الذي تبلور في إعداد منهج دراسي حديث، يلبي حاجة الطالب في تكوين المعرفة الحديثة بعلم الأصول بصورة متدرجة، تتحدد في ثلاث مراحل زمنية ومعرفية.

هذه المقدمة اكتسبت أهمية كبيرة، لأنها عرفت برؤية السيد الصدر

---

(8) محمد الحسيني، **محمد باقر الصدر حياة حافلة.. فكر خلاق**، بيروت: دار المحجة البيضاء، 2005م، ص 358.

في التجديد المنهجي لعلم الأصول، وأظهرت السيد الصدر بوصفه صاحب رؤية منهجية في تطوير وتحديث أصول الفقه، وسهلت على الآخرين تكوين المعرفة بهذه الرؤية، والإحاطة التامة بها.

ومن جانب آخر، فإن هذه المقدمة تمثل مادة حيوية للدراسات التي تتناول أصول الفقه من جهة التطوير والتجديد والتحديث، وسيظل الباحثون في حاجة مستمرة إلى هذه المقدمة لأهميتها، وأهمية الاطلاع على رؤية السيد الصدر في التجديد الأصولي.

وحين توقف الدكتور عبدالهادي الفضلي أمام هذه المقدمة عند حديثه عن التطور الفكري لعلم الفقه، لم ير حسب قوله في حدود مراجعاته وقراءاته من كتب في هذا الموضوع، نظير ما رآه وقرأه في كتابات الأساتذة الجامعيين، باستثناء ما جادت به يراع، أستاذه المجدد الشهيد الصدر، في مقدمة الحلقة الأولى التي أراد بها أن يلفت نظر الباحثين والدارسين الأصوليين إلى شيء من تطور الفكر الأصولي، فكان الرائد المخلص والموفق في وضع اللبنات الأساس للكتابة في هذا الحقل المهم، مع أنها جاءت مختصرة وغير شاملة[9].

وعند النظر في هذه المقدمة المنهجية، يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام متصلة ومترابطة في ما بينها، وهذه الأقسام هي:

القسم الأول: مبررات استبدال الكتب الأصولية الدراسية القديمة

قبل الحديث عن هذه المبررات أشار السيد الصدر إلى لمحة

---

(9) عبدالهادي الفضلي، **دروس في أصول فقه الإمامية**، بيروت: مركز الغدير للدراسات والنشر، 2007م، ج1، ص 89.

موجزة عن مراحل دراسة علم أصول الفقه في مناهج الحوزات العلمية، وتطرق إلى نوعية الكتب الدراسية المقررة والمعتمدة.

وحسب شرح السيد الصدر، فإن الدراسات العلمية لعلم أصول الفقه تمر في مناهج الحوزة عادة بمرحلتين، إحداهما تمهيدية وتسمى مرحلة السطح أو السطوح، والأخرى عالية وتسمى مرحلة الخارج. والدراسة في المرحلة التمهيدية تتخذ أسلوب البحث في كتب أصولية معينة، يدرسها الطالب ليتهيأ من خلالها لحضور أبحاث الخارج.

ويضيف السيد الصدر أن العرف العام في الحوزات العلمية جميعاً، قد جرى على اختيار أربعة كتب كمناهج دراسية في علم الأصول لمرحلة ما قبل بحث الخارج، وهذه الكتب الأربعة بحسب ترتيبها الدراسي، هي:

1ـ كتاب **معالم الدين وملاذ المجتهدين** المشهور بكتاب **المعالم**، للشيخ حسن بن زين الدين العاملي (959-1011هـ).

2ـ كتاب **قوانين الأصول** المشهور بكتاب **القوانين**، للشيخ ميرزا أبو القاسم القمي الملقب بالمحقق القمي (1151-1231هـ).

3ـ كتاب **فرائد الأصول** المشهور بكتاب **الرسائل**، للشيخ مرتضى الأنصاري (1214-1281هـ).

4ـ كتاب **كفاية الأصول** المشهور بكتاب **الكفاية**، للشيخ محمد كاظم الخراساني الملقب بالمحقق الخراساني (1255-1329هـ).

هذه الكتب الأربعة في نظر السيد الصدر كان لها مقامها العلمي، وهي على العموم تعتبر حسب مراحلها التاريخية كتباً تجديدية أسهمت بدرجة كبيرة في تطور الفكر العلمي الأصولي على اختلاف درجاتها،

واختيارها كتباً دراسية لعله جاء نتيجة عامل مشترك هو ما أثاره كل واحد منها عند صدوره من شعور عميق لدى العلماء بأهميته العلمية، وما اشتمل عليه من أفكار ونكات، إلى جانب ما تميزت به بعض هذه الكتب، من إيجاز المطالب، وضغط العبارة، كما حصل في كتاب الكفاية.

وفي تقدير السيد الصدر أن هذه الكتب الأربعة قد أدت دوراً جليلاً، وتخرج من حلقاتها الدراسية خلال نصف قرن الآلاف من الطلبة الذين وجدوا فيها سلمهم إلى أبحاث الخارج، غير أن هذا لا يحول من دون محاولة تطوير الكتب الدراسية متى ما وجدت مبررات تدعو إلى ذلك، وإلى وضع كتب دراسية تكون أكثر قدرة على أداء دورها العلمي في تنمية الطالب وإعداده للمرحلة العليا.

ومن جهته، يرى السيد الصدر أنه ومنذ زمن كان يجد أكثر من سبب يدعو إلى التفكير في استبدال هذه الكتب الأربعة، بكتب أخرى في مجال التدريس، كتب يكون لها صفة مناهج الكتب الدراسية بحق.

ومبررات التفكير في هذا الاستبدال كثيرة، ولكن السيد الصدر يحددها في أربعة مبررات أساسية، هي:

المبرر الأول: إن الكتب الأربعة المذكورة تمثل مراحل مختلفة في تطور الفكر الأصولي، فكتاب **المعالم** يعبر عن مرحلة قديمة في تاريخ علم الأصول، وكتاب **القوانين** يمثل مرحلة تخطاها علم الأصول واجتازها إلى مرحلة أعلى على يد الشيخ الأنصاري وغيره من الأعلام، وكتابا **الرسائل** و**الكفاية** نفسيهما نتاج فكر أصولي يرجع إلى ما قبل مائة سنة تقريباً، وبعد هذين الكتابين، حصل علم الأصول

«على خبرة مائة سنة تقريباً من البحث والتحقيق على يد أجيال متعاقبة من العلماء المجددين، وخبرة ما يقارب مائة سنة من البحث العلمي الأصولي، جديرة بأن تأتي بأفكار جديدة كثيرة، وتطور طريقة البحث في جملة من المسائل، وتستحدث مصطلحات لم تكن تبعاً لما تكون من مسالك ومبان، ومن الضروري أن تنال الكتب الدراسية حظاً مناسباً لها من هذه الأفكار والتطورات والمصطلحات، لئلا يفاجأ بها الطالب في بحث الخارج دون سابق إعداد».

وهذا يعني في نظر السيد الصدر أن هناك فاصلاً معنوياً كبيراً بين محتويات الكتب الدراسية الأربعة وأبحاث الخارج، فبينما بحث الخارج يمثل حصيلة المائة عام الأخيرة من التفكير والتحقيق، ويعبر بقدر ما يتاح للأستاذ من قدرة على ذروة تلك الحصيلة، نجد أن كتب السطح تمثل في أقربها عهداً الصورة العامة لعلم الأصول قبل قرابة مائة عام، ساكتة عن كل ما استجد خلال هذه الفترة من أفكار ومصطلحات.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك، والكاشفة عن التطورات الجديدة، يذكر السيد الصدر بعض المطالب منها: أفكار باب التزاحم، وفكرة جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية بآثارها الممتدة في كثير من أبحاث علم الأصول، كبحث الواجب المشروط، والشرط المتأخر، والواجب المعلق، وأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، والوجه الجديد لبحث المعاني الحرفية الذي يختلف اختلافاً أساسياً عن الصورة الغريبة التي تخلقها آراء صاحب الكفاية في ذهن الطالب.

هذه المطالب وغيرها التي أصبحت تشكل محاور الفكر الأصولي الحديث، هي في نظر السيد الصدر نتاج الفترة المتأخرة الذي يظل

طالب السطوح جاهلاً به تماماً إلى أن يواجه أبحاث الخارج، وهو لا يملك تصورات ابتدائية أو وسطى عن تلك المطالب، فالطالب لكي ينتقل من كتب السطح إلى درس الخارج كأنه يكلف بطفرة، وأن يقطع في لحظة مسافة لم يقطعها علم الأصول خلال تطوره التدريجي إلا في مائة عام.

وهذا يكشف للسيد الصدر عن حقيقة يقررها بقوله: «وكأن اختيار الكتب الدراسية من مراحل مختلفة للفكر الأصولي، نشأ من الشعور بلزوم التدرج في الكتب الدراسية من الأبسط إلى الأعمق، ولما كان علم الأصول في وضعه على عهد صاحب **المعالم** أبسط منه في عهد صاحب **القوانين**، وفي هذا العهد أبسط منه في عهد **الرسائل والكفاية**، فقد لوحظ أن هذا يحقق التدرج المطلوب، إذا جعل الكتاب الدراسي الأول نتاج مرحلة قديمة من علم الأصول، وما يتلوه نتاج مرحلة متأخرة، وهكذا».

وفي تقويمه لهذا الشعور، يرى السيد الصدر أنه يشتمل من جهة على حقيقة، ومن جهة أخرى يشتمل على خطأ، «أما الحقيقة فهي لزوم التدرج في الكتب الدراسية من الأبسط إلى الأعمق، وأما الخطأ فهو أن هذا التدرج لا ينبغي أن يكون منتزعاً من تاريخ علم الأصول، ومعبراً عما مر به هذا العلم نفسه من تدرج خلال نموه، لأن هذا يكلف الطالب أن يصرف وقتاً كثيراً في مطالب وأفكار لم يعد لها موضع في العلم بحسب وضعه الفعلي.

وإنما الوضع الصحيح في الكتب الدراسية الذي يشتمل على التدرج المطلوب، هو أن تتجه هذه الكتب جميعاً على اختلاف مراحلها الدراسية لعرض آخر ما وصل إليه العلم من أفكار وتحقيقات

ومصطلحات، ولكن بدرجات من العرض تختلف من ناحية الكم أو الكيف أو من الناحيتين معاً.

والاختلاف في الكم يعني التفاوت في المقدار المعطى من الأفكار، فبدلاً من استعراض خمسة اعتراضات على الاستدلال بآية النبأ مثلاً، يبدأ في الحلقة الأولى باعتراض أو اعتراضين، ثم يستعرض عدداً أكبر من الاعتراضات في حلقة تالية.

والاختلاف في الكيف يعني التفاوت في درجة عمق ما يطرح من فكرة، فحينما يراد الحديث عن مسلك جعل الطريقية مثلاً، يعرض في حلقة ابتدائية عرضاً ساذجاً بدون تعميق ثم يعمق في حلقة لاحقة، فيعرض على نحو يميز فيه بين التنزيل والاعتبار، وقد يعرض في حلقة أخرى حينئذٍ على نحو المقارنة بين هذين النحوين في النتائج والآثار».

المبرر الثاني: إن الكتب الأربعة السالفة الذكر، على الرغم من أنها استعملت كتباً دراسيةً منذ أكثر من خمسين عاماً، إلا أنها لم تؤلف من قبل أصحابها لهذا الهدف، وإنما ألفت لكي تعبر عن آراء المؤلف وأفكاره في المسائل الأصولية المختلفة.

وفرق كبير بين كتاب يضعه مؤلفه لكي يكون كتاباً دراسياً، وكتاب يؤلفه ليعبر فيه عن أعمق وأرسخ ما وصل إليه من أفكار وتحقيقات، لأن المؤلف في الحالة الأولى يضع نصب عينيه الطالب المبتدئ الذي يسير خطوة فخطوة في طريق التعرف على كنوز هذا العلم وأسراره، وأما في الحالة الثانية فيضع المؤلف في تصوره شخصاً نظيراً له، مكتملاً من الناحية العلمية، ويحاول أن يشرح له وجهة نظره، ويقنعه بها بقدر ما يتاح له من وسائل الإقناع العلمي.

ومن الواضح عند السيد الصدر أن كتاباً يوضع بهذا الاعتبار لا يصلح أن يكون كتاباً دراسياً، مهما كانت قيمته العلمية وإبداعه الفكري، ومن أجل ذلك كانت الكتب الدراسية المتقدمة الذكر، غير صالحة للقيام بهذا الدور، على جلالة قدرها العلمي، لأنها ألفت للعلماء والناجزين، لا للمبتدئين والسائرين.

ومن هنا كما يقول السيد الصدر، 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، غير أن الصورة حينئذٍ تصبح غير واضحة في ذهن الطالب.

وللبرهنة على هذه الحقيقة، أشار السيد الصدر إلى ثلاثة أمثلة علمية هي:

المثال الأول: في مسألة التعبدي والتوصلي، يذكر في هذا البحث استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر، وفرع عليه أن التعبدي لا يتميز عن التوصلي في مرحلة الأمر بل في مرحلة الغرض، إذ لا يستوفى غرضه إلا بقصد الامتثال، واستنتج من ذلك عدم إمكان التمسك بإطلاق الأمر لإثبات كون الواجب توصلياً، وهذا لا يصلح أن يكون بياناً مدرسياً، لأن البيان المدرسي بحاجة لتكميل الصورة في ذهن الطالب إلى إضافة عنصرين آخرين تركاً لوضوحهما، أحدهما أن قصد الامتثال إذا كان بالإمكان أخذه في متعلق الأمر، فحاله حال سائر القيود يمكن نفيه بإطلاق الأمر، والآخر أن الخطاب والدليل مدلولهما الأمر والحكم لا الملاك والغرض، وأن استكشاف إطلاق الغرض دائماً إنما يتم عن طريق استكشاف إطلاق متعلق الأمر مع

افتراض التطابق بين متعلق الأمر ومتعلق الغرض، فحيث لا يتبرهن هذا الافتراض، لا يمكن الاستكشاف المذكور.

المثال الثاني: في مسألة التزاحم، فإن جل أحكام هذا الباب مبنية على أخذ القدرة شرطاً في التكليف، وعدم كونه دخيلاً في الإدانة والمنجزية فقط، بينما هذا المطلب لم يبحث بصورة مباشرة، ولم يوضح الربط المذكور بل بقي صامتاً.

المثال الثالث: في مسألة المطلق والمقيد، إذ أبرزت كيفية دلالة المطلق على الإطلاق بصورة مباشرة، بينما لم تبرز كيفية دلالة المقيد على أخذ القيد في الموضوع كذلك، وإنما بحث ذلك ضمناً خلال بحث حمل المطلق على المقيد، وكيفية علاج التعارض بينهما.

وفي ضوء ذلك، نبه السيد الصدر إلى بعض الملاحظات المنهجية التي لم تراع في تلك الكتب الدراسية الأربعة، وهذه الملاحظات هي:

1ـ لم يراع في هذه الكتب الدراسية، التدرج في عرض الأفكار من البسيط إلى المعقد، ومن الأسبق رتبة إلى المتأخر.

2ـ لم يراع في هذه الكتب الدراسية أيضاً، توفير الفهم المسبق عند الطالب للمسائل والقواعد التي يستعان بها لإثبات المدعى في مسألة أخرى والبرهنة عليها، أو لاقتناص الثمرة الأصولية لها.

3ـ لم يحرص في هذه الكتب الدراسية، على وضع كثير من النكات والمباحث في موضعها الواقعي، وبصيغة تتناسب مع كليتها وأهميتها، وإنما دست دساً في مقام علاج مشكلة أو دفع توهم أو أثيرت من خلال تطبيق من تطبيقاتها، ومن الواضح أن العالم الممارس يستطيع من خلال ذلك أن يضع النكتة في موضعها الواقعي،

ويعطيها حدودها المناسبة، ولكن قلما يتاح ذلك للطالب، فيبقى فهمه لتلك النكات والمطالب فهماً تجزيئياً وضمن دوائر محدودة.

4ـ لم يحرص كذلك، على تجنب استعمال مصطلحات لم يأت بعد تفسيرها، لأن الحديث في تلك الكتب مع العالم لا مع الطالب، والعالم محيط بتلك المصطلحات منذ البدء، ولهذا نجد في الصفحة الأولى من الكفاية استعمال مصطلح حجية الظن، بناء على تقرير دليل الانسداد على الحكومة، وهو مصطلح لا يكشف النقاب عنه إلا في أواسط الجزء الثاني من الكتاب.

المبرر الثالث: إن المقدار الذي ينبغي أن يعطى من الفكر العلمي الأصولي في مرحلة السطح، يجب أن يحدد وفقاً للغرض المفروض لهذه المرحلة، والغرض المفترض لهذه المرحلة هو تكوين ثقافة عامة عن علم الأصول لمن يريد أن يقتصر على هذه المرحلة، والإعداد للانتقال إلى مرحلة الخارج لمن يريد مواصلة الدرس، وهذا هو أهم الغرضين.

فلا بد إذاً أن يكون المعطى بقدر يكفل ثقافة عامة تحقق هذا الإعداد، وتوجد في الطالب فهماً مسبقاً، بدرجة معقولة لما سوف يتلقى درسه من مسائل، ومرتبة من العمق والدقة، تتيح له أن يهضم ما يواجهه في أبحاث الخارج من أفكار دقيقة وموسعة، وبناءات فكرية شامخة.

ومن الواضح أن هذا يكفي فيه أن تتوفر الكتب الدراسية على إعطاء علم الأصول بهيكله العام، ولا يلزم أن يمتد البحث في تلك الكتب إلى التفريعات الثانوية، ويتلقى وجهات نظر فيها، بل الأفضل أن تترك هذه التفريعات على العموم إلى أبحاث الخارج، ما دامت

المفاتيح التي سوف يتسلمها الطالب كافية لمساعدته على الدخول فيها بعد ذلك مع أستاذ بحث الخارج.

المبرر الرابع: إن الطريقة المتبعة في تحرير المسائل، وتحديد كل مسألة بعنوان من العناوين المورثة تاريخياً في علم الأصول، لم تعد تعبر عن الواقع تعبيراً صحيحاً، وذلك لأن البحث الأصولي من خلال اتساعه، وتعمقه بالتدريج، منذ أيام الوحيد البهبهاني إلى يومنا هذا، طرح قضايا كثيرة وجديدة ضمن معالجاته للمسائل الأصولية المورثة تاريخياً، وكثير من هذه القضايا تعتبر من الناحية الفنية، ومن الناحية العملية معاً أهم من جملة من تلك المسائل المورثة، بينما ظلت هذه القضايا تحت الشعاع، ولا تبرز إلا بوصفها مقدمات أو استطرادات في مباحث تلك المسائل.

ويمكن أن يلاحظ بهذا الصدد، المباحث العقلية التي أدرجت في الجزء الأول من الكفاية تحت عناوين البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، والملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده وهكذا، فإن هذه العناوين باعتبار كونها تاريخية ومورثة 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، فإمكان 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 واحد منها تشكل بحثاً أصولياً مهماً من الناحية الفنية،

ومن ناحية ترتب الثمرة الأصولية، ولا تقل أهمية عن تلك المسائل التاريخية المورثة، بل قد تكون أهم منها.

هذه في نظر السيد الصدر أهم المبررات التي تدعو إلى التفكير بصورة جادة، في استبدال الكتب الدراسية السائدة، والاعتقاد بعدم صلاحيتها في مجال التدريس، على الرغم من قدسيتها العلمية والتاريخية.

القسم الثاني: مبررات عدم الاقتناع بالكتب الدراسية البديلة

يرى السيد الصدر أن في العقود الثلاثة الأخيرة(*)، صدرت محاولات عديدة للاستبدال والتطوير في الكتب الدراسية الأصولية، من هذه المحاولات كتاب **مختصر الفصول** الذي جاء ليحل مكان كتاب **قوانين الأصول**، وكتاب **الرسائل الجديدة** الذي جاء اختصاراً وبديلاً عن كتاب **الرسائل**، وكتاب **أصول الفقه** الذي جاء ليكون حلقة وسيطة بين كتاب **المعالم** وكتابي **الرسائل والكفاية**.

وفي تقدير السيد الصدر أن هذه محاولات مشكورة، وعبرت عن جهود مخلصة، وأكثر هذه المحاولات استقلالية وأصالة، هي كتاب **أصول الفقه** للشيخ محمد رضا المظفر، باعتباره جاء تصنيفاً مستقلاً، وليس مجرد اختصار لكتاب سابق، لكن هذه المحاولة في نظر السيد الصدر لا تفي بالحاجة، وذلك لثلاثة أسباب أساسية هي:

أولاً: إن جعل كتاب **أصول الفقه** للشيخ المظفر حلقة وسيطة بين كتاب **المعالم** وكتابي **الرسائل والكفاية**، هو أشبه ما يكون بعملية

(*) الأقرب أن هذه العقود هي الخمسينيات والستينيات والسبعينيات الميلادية.

الترقيع، فهي وإن حرصت على أن تعطي للطالب غالباً الأفكار الحديثة في علم الأصول، بقدر ما أتيح للمؤلف إدراكه واستيعابه، ولكنها تصبح قلقة حين توضع في مرحلة وسطى، فيبدأ الطالب بـ **المعالم** ليقرأ أفكاراً أصولية ومناهج أصولية في البحث، وفقاً لما كان عليه العلم قبل مئات السنين، ثم ينتقل من ذلك فجأة وبقدرة قادر ليلتقي في **أصول الفقه**، أفكاراً أصولية حديثة، مستقاة من مدرسة المحقق النائيني على الأغلب، ومن تحقيقات المحقق الأصفهاني أحياناً، وبعد أن يفترض أن الطالب فهم هذه الأفكار، نرجع به خطوة إلى الوراء ليلتقي في الرسائل والكفاية، بأفكار أقدم تاريخياً، بعد أن نوقش جملة منها في الحلقة السابقة، واستبدلت جملة منها بأفكار أمتن، وهذا يشوش على الطالب مسيره العلمي في مرحلة السطح، ولا يجعله يتحرك في الاتجاه الصحيح.

ثانياً: إن كتاب **أصول الفقه**، على الرغم من أنه غير من المظهر العام لعلم الأصول، إذ قسمه إلى أربعة أقسام بدلاً عن قسمين، وأدرج مباحث الاستلزامات والاقتضاءات في نطاق المباحث العقلية، بدلاً عما درج عليه المؤلفون من ذكرها ضمن مباحث الألفاظ.

ولكن هذا لم يتجاوز التصرف في كيفية تقسيم مجموعة المسائل الأصولية المطروحة في الكتب السابقة إلى مجاميع، فقد صنفت في أربعة مجاميع بدلاً عن مجموعتين، ولم يمس هذا التصرف جوهر تلك المسائل، ولم يستطع أن يكتشف مثلاً في مقدمات مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، مسائل أصولية لها استحقاقها الفني، لأن تعرض كمسائل أصولية في نطاق الأدلة العقلية، وهكذا أقتصر التغيير على المظهر، ولم يتجاوزه إلى الجوهر.

ثالثاً: إن هذا الكتاب **أصول الفقه**، لا تعتبر بحوثه عن مستوى واحد من العطاء كماً وكيفاً، أو عن مستويات متقاربة، بل إن الكتاب في بعض مباحثه يتوسع ويتعمق، بينما يختصر ويوجز في مباحث أخرى.

يلاحظ مثلاً ما اشتمل عليه من تحقيق موسع في ما يتصل باعتبارات الماهية في بحث المطلق والمقيد، وما اشتمل عليه من توسع وإطناب في مباحث الحسن والقبح العقليين، وما اشتمل عليه من توسع كذلك في إثبات جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي.

بل الملاحظ في كثير من بحوث الكتاب أنه لا تنسيق بينها وبين بحوث الكفاية التي فرض منهجياً أن تكون بعده في الخط الدراسي، فجملة من المسائل تعرض بنحو أوسع مما في **الكفاية** وأعمق، لا يبقى مبرر لدراسة المسألة نفسها من جديد في **الكفاية**، وجملة أخرى من المسائل تعرض موجزة أو ساذجة على نحو يبقى للكفاية قدرتها على أعطاء المزيد أو التعميق.

القسم الثالث: مبررات الاستبدال الكامل ووضع كتب دراسية جديدة

توصل السيد الصدر إلى رأي مفاده، أن استبدال الكتب الدراسية القديمة يجب أن يتم بصورة كاملة، فيعوض عن مجموع الكتب الدراسية الأصولية القائمة، بمجموعة أخرى تكون مصممة بروح واحدة، ووفق أسس مشتركة، وتنتظم في ثلاث مراحل.

وهذا ما أراده السيد الصدر من هذه المحاولة التي قام بها في

كتابه **دروس في علم الأصول**، آخذاً فيها بعين الاعتبار النقاط الآتية:

أولاً: إن الهدف من هذه الحلقات الثلاث هو إيصال الطالب إلى مرحلة الإعداد لبحث الخارج، وجعله على درجة من الاستيعاب للهيكل العام لعلم الأصول، ومن الدقة في فهم معالمه وقواعده، تمكنه من هضم ما يعطى له في أبحاث الخارج هضماً جيداً.

ومن هنا جاء الحرص على أن يطرح في هذه الحلقات، أحدث ما وصل إليه علم الأصول من أفكار ومطالب.

ثانياً: تشكل هذه الحلقات منهجاً واحداً، وتستوعب كل واحدة منها علم الأصول بكامله، ولكنها تختلف في مستوى العرض كماً وكيفاً، وتتدرج في ذلك، فيعطى لطالب الحلقة الأولى أو الثانية قدر محدد من البحث في كل مسألة، ويؤجل قدر آخر من المسألة إلى الحلقة التالية، ويسري هذا التدرج في الحلقة الواحدة نفسها أيضاً.

ثالثاً: ليس من الضروري حتى على مستوى الحلقة الثالثة، استيعاب كل الأدلة التي يستدل بها على هذا القول أو ذاك، لأن هذه الإحاطة إنما تلزم في بحث الخارج، أو في تأليف يخاطب به العلماء من أجل تكوين رأي نهائي فلا بد حينئذٍ من فحص كامل، وأما في الكتب الدراسية لمرحلة السطح، فليس الغرض منها إلا الثقافة العامة والإعداد، وعلى هذا الأساس يطرح في كل مسألة الأدلة ذات المغزى الفني، ويهمل ما لا يكون له محصل من الناحية الفنية.

رابعاً: تجاوز التحديد الموروث تاريخياً للمسائل الأصولية، وإبراز ما استجد من مسائل، وإعطائها عناوينها المناسبة، وأما بالنسبة إلى التصنيف الموروث للمسائل الأصولية إلى مجموعتين، وهما مباحث الألفاظ والأدلة العقلية، فليس هناك مبرر للعدول عن التصنيف

الثنائي، إلى تصنيف آخر، ولكن جرى إدخال تعديل عليه، بجعل المجموعتين هما مباحث الأدلة ومباحث الأصول العملية، وذلك من أجل تقريب التصنيف الأصولي للمسائل، إلى واقع عملية الاستنباط، وما يقع فيها من تصنيف للمواقف، فكما أن عملية الاستنباط تشتمل على مرحلتين مترتبتين وهما الأدلة والأصول، كذلك البحث في علم الأصول يصنف إلى هذين الصنفين، وكما أن الفقيه في مجال الأدلة تارة يستدل بالدليل الشرعي، وأخرى بالدليل العقلي، كذلك علم الأصول يبحث الأدلة الشرعية تارة، والأدلة العقلية أخرى.

خامساً: عند استعراض لآحاد المسائل ضمن التصنيف المذكور، جرى ملاحظة الابتداء بالبسيط والانتهاء إلى المعقد، والتدرج في عرضها حسب درجات تعقيداتها وترابطاتها، والحرص على أن لا تعرض مسألة إلا بعد أن يكون قد تم الاستيفاء مسبقاً من كل ما له دخل في تحديد التصورات العامة فيها.

وأن لا يعطى في كل مسألة من الاستدلال والبحث إلا بالقدر الذي تكون أصوله الموضوعية مفهومة بلا حاجة للرجوع إلى مسألة لاحقة، الأمر الذي ترتب عليه تغيير ترتيب المسائل من حلقة إلى أخرى.

سادساً: إن تعدد الحلقات شيء ضروري لتحقيق المنهج المرسوم، لأن إعطاء مجموع الكمية الموزعة للمسألة الواحدة في الحلقات الثلاث، ضمن حلقة واحدة فيه تحميل للطالب فوق ما يطيقه، ويكون جزء من تلك الكمية عادة مبنياً على مسائل أخرى، لم يتضح حالها للطالب.

كما أن تثليث الحلقات شيء ضروري أيضاً، على الرغم من أن

الحلقة الأولى يبدو أنها ضئيلة الأهمية، وقد يتصور الملاحظ في بادئ الأمر إمكان الاستغناء عنها نهائياً، ولكن الصحيح عدم إمكان ذلك، لأن قبل البدء بحلقة استدلالية تشتمل على نقض وإبرام، هناك حاجة إلى تزويد الطالب بتصورات عن المطالب، وعن القواعد الأصولية، حتى يكون بالإمكان في تلك الحلقة الاستدلالية، ضمان الاستدلال ونقض وإبرام لهذه المسألة أو تلك، ولهذا المطلب الأصولي أو ذاك.

وبعد هذه الحلقة، تأتي الحلقة الثانية بوصفها حلقة استدلالية بحق، ولكن بدرجة تتناسب معها، وتمثل الحلقة الثالثة، المستوى الأعلى من الاستدلال الذي يكفي لتحقيق الهدف المطلوب من دراسة السطح.

سابعاً: إن كل حلقة من هذه الحلقات الثلاث، وإن كانت تستعرض علم الأصول ومباحثه على العموم، ولكن مع هذا قد تذكر بعض المسائل الأصولية في حلقة، ثم لا يعاد بحثها في الحلقة التالية، اكتفاء بما تقدم لاستيفاء حاجة المرحلة، أي مرحلة السطح.

ثامناً: عدم التصرف في العبارة الأصولية تغييراً أو تطويراً، وعدم توخي أن تكون العبارة في الحلقات الثلاث، وفقاً لأساليب التعبير الحديث، حصل ذلك إلى حد ما في الحلقة الأولى فقط، أما في الحلقتين الثانية والثالثة، فقد كان الحرص على أن تكون العبارة سليمة ووافية من جهة المعنى، ولم تكن هناك محاولة لجعلها حديثة، وليس ذلك لعدم الإيمان بأهمية تنشئة الطالب الحوزوي على أساليب التعبير الحديث، وإنما لاعتبارين مهمين هما:

الاعتبار الأول: تمكين الطالب من الرجوع إلى الكتب العلمية

الأصولية القائمة وفهمها، وهذا لا يتأتى إلا إذا تمت مخاطبته بعبارة قريبة من مفردات تلك الكتب، ولو أن هذه الحلقات الثلاث، كتبت بأساليب التعبير الحديث، ووضعت بديلاً عن المصطلحات القديمة، فسوف تنقطع صلة الطالب بمراجع هذا العلم وكتبه، ويتعسر عليه الرجوع إليها، وهذا يشكل عقبة كبيرة تواجه نموه العلمي.

الاعتبار الثاني: إن الكتب الدراسية الأصولية والفقيهة المكتوبة باللغة العربية، تتميز عن أي كتاب دراسي عربي في العلوم المدنية، بأنها كتب لا تختص بأبناء لغة دون لغة، وكما يدرسها العربي، يدرسها كذلك الفارسي والهندي والأفغاني وغيرهم من أبناء الشعوب المختلفة في العالم الإسلامي، على الرغم من كونها كتباً عربية، وهؤلاء يتلقون ثقافتهم العربية من المصادر القديمة التي لا تهيئ لهم قدرة كافية لفهم اللغة العربية، بأساليبها الحديثة، فما لم يحصل بصورة مسبقة تطوير وتعديل في أساليب تثقيف هؤلاء، وتعليمهم اللغة العربية، يصعب اتخاذ أساليب التعبير الحديث أساساً للتعبير في الكتب الدراسة الأصولية.

تاسعاً: تختلف الحلقات الثلاث عن الكتب الدراسية الأصولية السائدة، في جهة تتفق فيها مع مناهج الكتب الدراسية الحديثة، فالكتب الدراسية الأصولية القائمة، لا تحتوي على الصعوبة والتعقيد في الجانب المعنوي والفكري منها فقط، بل إنها تشتمل على الصعوبة والتعقيد في الجانب اللفظي والتعبيري أيضاً.

ولهذا تجد عادة أن المدرس حتى بعد أن يشرح الفكرة للطالب، تظل العبارة مستعصية على الفهم، ويحس الطالب بالحاجة إلى عون الأستاذ في سبيل تطبيق تلك الفكرة على العبارة جملة جملة، وليس

ذلك إلا لأن العبارة قد طمعت بشيء من الإلغاز، إما لإيجازها أو للالتواء في صياغتها، أو لكلا الأمرين.

بينما الكتب الدراسية التي تسير عليها مناهج الدراسة في العالم اليوم لا تحتوي على هذه الصعوبة، لأن العبارة فيها وافية، وهذا ما جرى عليه العمل في هذه الحلقات، فقد جاءت العبارة فيها وافية بالمراد، لا بمعنى أن الطالب يقتنص المراد من العبارة فقط، بل بمعنى أنه حين يشرح له أستاذه المعنى، يجده منطبقاً على العبارة، ولا يحس في التعبير بالتواء وتعقيد.

عاشراً: التأكيد أن تبني وجهة نظر أو طريقة استدلال أو مناقشة برهان في هذه الحلقات لا يدل على اختيار ذلك حقاً، كما أن المضمون الكامل للحلقات الثلاث، لا يمثل الوضع التفصيلي لمباحث السيد الصدر الأصولية، ولا يصل إلى مداها كماً أو كيفاً.

القسم الرابع: تنبيهات استرشادية

قبل أن يختم السيد الصدر مقدمته المنهجية، نبه على بعض التوجيهات الاسترشادية المتعلقة بطريقة التعامل مع هذه الحلقات الثلاث، وقصد بهذه التوجيهات الطلبة والأساتذة معاً، وهذه التوجيهات هي:

أولاً: من يكون جديراً بتدريس كتاب **الكفاية**، يكون قادراً على تدريس الحلقات الثلاث جميعاً، والقادر على التدريس كتاب **المعالم**، يكون قادراً على التدريس الحلقة الأولى، والقادر على تدريس كتاب **أصول الفقه**، يكون قادراً على تدريس الحلقة الثانية.

ثانياً: إن الطلبة الذين يدرسون الحلقة الثالثة، عليهم قبل درس

كل مسألة فيها، مطالعة المسألة نفسها من الحلقة السابقة عليها، لأن ذلك يساعد على سرعة تفهم الدرس الجديد الذي كثيراً ما يشتمل جزء منه على المطالب نفسها المتقدمة في الحلقة السابقة، ولكن بشكل مضغوط وموجز.

ومن يقوم بتدريس الحلقة الثانية، عليه عند التحضير مطالعة المبحث نفسه من الحلقات الثالثة، لأن ذلك يعطيه رؤية أوضح لمن يريد أن يتولى تدريسه.

ثالثاً: إن طلبة الحلقة الأولى، يناسبهم مطالعة كتاب **المعالم الجديدة في الأصول**، لأن هذه الحلقة، هي اختصار مع شيء من التعديل والتطوير لكتاب **المعالم** الجديدة، والفارق بينهما أن كتاب **المعالم** الجديدة، حينما وضع كان الهواة في الحساب أيضاً، وجرى شرح الأفكار فيه بطريقة تتيح لهم أن يفهموها من الكتاب نفسه بدون حاجة إلى مدرس، وأما الحلقة الأولى من هذه الحلقات الثلاث، فقد وضعت لطلبة العلم خاصة، وإنها تتلقى من خلال الدرس.

رابعاً: من المفيد أن يتخذ الطالب من بعض الكتب الدراسية القديمة مراجع له، ككتابي **أصول الفقه والكفاية** خلال البحث، وكون أن المنهجة مختلفة، فالمأمول في مدرسي الحلقة الثالثة أن يرشدوا تلامذتهم إلى موضع المسألة التي يدرسونها، ومحل التعرض لها في كتابي **أصول الفقه والكفاية**، لأن ذلك يوسع من مدارك الطالب، ويسرع به نحو النضج العلمي المطلوب.

خامساً: ينبغي للطالب أن يحاول استيعاب شرح الأستاذ وكتابته، لكي تنمو لديه ملكة الكتابة العلمية، وتترسخ في ذهنه مصطلحات

العلم ولغته وأفكاره، ويكون أكثر استعداداً لكتابة أبحاث الخارج في ما بعد[10].

هذه هي عناصر ومكونات رؤية السيد الصدر في التجديد المنهجي لأصول الفقه، كما شرحها في مقدمته كتابه **دروس في علم الأصول**، حاولت عرضها بطريقة منظمة، تساعد على تكوين المعرفة بها، وفي التعامل معها، والنظر فيها، ولتكون لها ملامح وسمات الرؤية المنهجية.

ـ 4 ـ
ملاحظات ونقد

هذه المحاولة من السيد الصدر في التجديد المنهجي لأصول الفقه، والمتمثلة في كتاب **دروس في علم الأصول**، لم تجر حولها مناقشات نقدية موسعة في ساحة أصول الفقه، أو في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر بصورة عامة، وما وجدته هو مجرد ملاحظات سريعة وعابرة، لا تتناسب ومستوى العمل المنجز.

من هذه الملاحظات، ما أشار إليه الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي اعتبر أن حلقات الأصول للسيد الصدر هي عبارة عن أصول قديمة كتبت بلغة حديثة، وحسب قوله: إن حلقات «الأصول للسيد الصدر، وهي مكتوبة بمنهجية حديثة من حيث اللغة والتبويب والتنسيق، ولكنها عبارة عن أصول قديمة كتبت بلغة حديثة، فالتحديث الذي حصل تحديث مفيد سهل كثيراً، ولكنه يكوّن طالب

(10) محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، ج1، ص9-29.

فقه أو طالب اجتهاد من قبيل الشيخ الطوسي، وفي الأزهر يكوّن فقيهاً من نوع الشافعي، إنه منهج قديم أعيدت صياغته»[11].

ومن هذه الملاحظات أيضاً، ما أشار إليه الدكتور محمد الدسوقي الذي اعتبر أن السيد الصدر في كتابه **الحلقات** جدد في العرض لكنه لم يجدد في المضمون، وحسب قوله: «إن العلامة باقر الصدر هضم الفكر الأصولي، وعبر عن آرائه في أسلوب يجمع بين الدقة الأصولية، والصياغة العربية الصحيحة الميسرة، فهو مجدد في العرض وإن لم يكن له تجديد واضح في المضمون»[12].

وبين هذين الرأيين هناك تقارب واضح، لكن الذي أراه في هذا الجانب أن السيد الصدر لم يكن بصدد إحداث تغيير معرفي في أصول الفقه أو إنجاز تجديد في مضمونه، وإنما كان بصدد إعداد منهج دراسي حديث في أصول الفقه، تنطبق عليه الشروط والمعايير المنهجية الحديثة لمناهج التعليم الحديث.

وهذه الملاحظة، تؤكد ما ذهبت إليه من أن التجديد الذي أحدثه السيد الصدر وسعى إليه، إنما هو تجديد منهجي، وليس تجديداً معرفياً.

أما الملاحظات التي وجدتها في هذا الشأن، فهي في معظمها تتعلق بموقف السيد الصدر من كتاب **أصول الفقه** للشيخ المظفر، وهذه الملاحظات هي:

أولاً: إن أكثر ما لفت انتباهي في هذه المقدمة المنهجية المهمة،

---

(11) محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1999م، ص 84.

(12) محمد الدسوقي، **مدخل لعلم الأصول**، مصدر سابق، ص231.

هو الطريقة التي تعامل بها السيد الصدر مع كتاب **أصول الفقه** للشيخ المظفر الذي لم يذكر اسمه قط في كل المرات التي أشار فيها إلى كتابه، فالملاحظ أن السيد الصدر قلل كثيراً من أهمية هذا الكتاب وقيمته، وركز عليه نقده في القسم الثاني الذي تناول مبررات عدم الاقتناع بالكتب الدراسية البديلة، وكان هو المقصود والمستهدف في هذا النقد.

في حين يعتبر كتاب **أصول الفقه** من أحدث وأجود المؤلفات الأصولية الحديثة، وما زال إلى اليوم يحتفظ بهذه الصفة عند شريحة كبيرة من الأصوليين، وقد اعتبره الشيخ محمد مهدي شمس الدين بأنه «كان ولا يزال نموذجاً رائداً في المضمون والصياغة والتبويب»[13].

ثانياً: كما ارتبط كتاب الحلقات بحركة إصلاحية تحديثية قادها السيد الصدر في مدينة النجف وفي العراق عموماً، وكان رائداً في هذه الحركة الإصلاحية التحديثية، كذلك ارتبط كتاب **أصول الفقه** بحركة إصلاحية تحديثية قادها الشيخ المظفر الذي وصفته الكتابات المعاصرة برائد الحركة الإصلاحية الحديثة في النجف الأشرف، وجاء كتاب **أصول الفقه** ثمرة من ثمرات هذه الحركة الإصلاحية التحديثية.

الأمر الذي كان يفترض من السيد الصدر أن ينظر ويتعامل مع كتاب **أصول الفقه** بطريقة مختلفة، طريقة تعطي هذا الكتاب دعماً ومساندة لا أن يتركز عليه النقد.

كما كان يفترض من السيد الصدر أن يعتبر حركته الإصلاحية

---

(13) محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص37.

التحديثية امتداداً للحركة الإصلاحية التحديثية التي قادها الشيخ المظفر من قبل في مجال تطوير وتحديث المناهج الدراسية في الحوزات العلمية.

وقد أسس الشيخ المظفر في النجف الأشرف كلية الفقه سنة 1376هـ/ 1956م، وألف كتابه **أصول الفقه** ليكون منهجاً دراسياً حديثاً لطلبه هذه الكلية، محققاً بذلك في نظر بعضهم فتحاً ليس في دنيا مناهج التدريس الديني فحسب، وإنما في كثير من أبعاد علمي المنطق والأصول[14].

ومن هذه الجهة، يرى الباحث العراقي جعفر الخليلي أن الشيخ المظفر هو أول من التفت إلى وجوب إيجاد حركة تجديدية في طريقة البحث والاستقراء والاستقصاء عن طريق التأليف، والمبادرة إلى إحياء المؤلفات الخطية، ونشرها والتعليق عليها بقالب يتمشى مع العصر[15].

وقبل كلية الفقه، أسس الشيخ المظفر سنة 1354هـ/ 1935م جمعية منتدى النشر، لتكون حسب قول الشيخ محمد مهدي شمس الدين «الإطار التنظيمي والمؤسسي للتعبير عن فكرة التحديث في الدراسات الدينيةً مضموناً ومنهجاً وكتباً دراسية»[16].

ثالثاً: اعتبر السيد الصدر أن كتاب **أصول الفقه** يحتوي على أفكار أصولية حديثه، مستقاة من مدرسة المحقق النائيني على الأغلب، ومن تحقيقات المحقق الأصفهاني أحياناً.

---

(14) عبدالكريم آل نجف، **من أعلام الفكر والقيادة المرجعية**، بيروت: دار المحجة البيضاء، 1998م، ص 333.

(15) عبدالكريم آل نجف، المصدر نفسه، ص 328.

(16) محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص36.

والملاحظ على هذا الكلام، أن السيد الصدر لم يذكر فضلاً للشيخ المظفر، وهو الذي وصفه الشيخ شمس الدين بالمجتهد المجدد[17].

رابعاً: قسم الشيخ المظفر مباحث علم أصول الفقه إلى أربعة أقسام، واعتبره أنه تقسيم حديث تنبه له حسب وصفه شيخه العظيم الشيخ محمد حسين الأصفهاني، وأفاده في دورة بحثه الأخيرة.

وهذا التقسيم في نظر الشيخ المظفر هو التقسيم الصحيح الذي يجمع مسائل علم الأصول، ويدخل كل مسألة في بابها، وهذه الأقسام الأربعة هي: مباحث الألفاظ، والمباحث العقلية، ومباحث الحجة، ومباحث الأصول العملية[18].

لكن هذا التقسيم اعتبره السيد الصدر، مع أنه غير من المظهر العام لعلم الأصول، إلا أنه لم يتجاوز التصرف في كيفية تقسيم مجموعة المسائل الأصولية المطروحة في الكتب السابقة، ولم يمس هذا التصرف جوهر تلك المسائل، والخلاصة أن هذا التغيير في نظر السيد الصدر اقتصر على المظهر، ولم يتجاوزه إلى الجوهر[19].

وفي مقابل التقسيم الرباعي للشيخ المظفر، فضل السيد الصدر التقسيم الثاني، المتكوّن من مباحث الأدلة، ومباحث الأصول العملية.

هذا الرأي من السيد الصدر لا يلغي على الإطلاق رأي الشيخ المظفر، وفي ساحة أصول الفقه لعل هناك من يستحسن رأي السيد

---

(17) محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص36.

(18) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، من دون تاريخ، ج1، ص7.

(19) محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، مصدر سابق، ج1، ص20.

الصدر في التقسيم الثنائي، إلى جانب من يستحسن رأي الشيخ المظفر في التقسيم الرباعي، ولسنا بحاجة إلى حصر الموقف في رأي واحد بعينه، وإنما التعامل على أساس أن في ساحة أصول الفقه، هناك أكثر من رأي حول تقسيمات مباحث هذا العلم، ولا ضير في ذلك على الإطلاق.

خامساً: في الملاحظة الثالثة حول كتاب **أصول الفقه**، رأى السيد الصدر أن هذا الكتاب لا تعبر بحوثه عن مستوى واحد من العطاء كماً وكيفاً، أو عن مستويات متقاربة، فهو يتوسع في بعض مباحثه ويتعمق، بينما يختصر في مباحث أخرى ويوجز، ومن المباحث التي توسع فيها إلى حد الإطناب حسب قول السيد الصدر مبحث الحسن والقبح العقليين.

في مقابل هذا الرأي، هناك رأي آخر مختلف ومغاير أشار إليه الشيخ شمس الدين الذي يرى أن الشيخ المظفر ركز «أبحاث الكتاب على الموضوعات الأصولية ذات الصلة بعملية الاستنباط، التي تكوّن عند الطالب الأساس اللازم لأبحاث الدراسات الأصولية المعمقة، والمؤهلة للاجتهاد، وأهمل الشيخ المظفر بعض الأبحاث الدخيلة على الأصول، والتي لا تسهم في تكوين الخبرة اللازمة لطالب الاجتهاد، واختصر بعضها الآخر على نحو يزود الطالب بفكرة عنها دون أن يستغرق في تفصيلاتها، كما أنه عني بذكر أسس بعض المسائل الأصولية التي كانت تذكر في الكتب القديمة من دون بيان الخلفية العلمية التي تستند إليها، كما نلاحظ في بحثه عن التحسين والتقبيح»[20].

---

(20) محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص 37.

وهذا يعني إننا أمام رأيين مختلفين في هذا الجانب، ولسنا أمام رأي واحد فحسب، والمفاضلة بينهما ينبغي أن تستند على التحقيق والنظر، وفي ساحة أصول الفقه سوف نجد من يقدم رأي السيد الصدر ويفاضل به على الرأي الثاني، إلى جانب من يقدم رأي الشيخ شمس الدين ويفاضل به، إلى جانب من يرى رأياً ثالثاً. . وهكذا.

سادساً: لم يتمكن كتاب السيد الصدر بحلقاته الثلاث، أن يحل مكان الكتب الدراسية الأربعة القديمة، وتحديداً كتابي **الرسائل والكفاية**، أما كتابي **المعالم والقوانين** فقد جرى من قبل التخلي عنهما كمناهج دراسية، كما لم يتمكن هذا الكتاب أيضاً، من أن يزحزح كتاب أصول الفقه من مكانه، ولا أن يغير الموقف تجاهه.

والذي حصل أن وجهات النظر تجاه كتاب **الحلقات**، قد اختلفت وتباينت في ساحة الأصوليين، بين من تحمس له واعتمده كمنهج دراسي بديل عن جميع الكتب الدراسية الأخرى، ومن تعامل معه بطريقة انتقائية تستند إلى اختيار بعض الحلقات وليس كلها، وفي هذا النطاق هناك من اختار الحلقة الثالثة فقط دون غيرها من الحلقات الأخرى، وهناك من اختار الحلقتين الثانية والثالثة فقط، وهذا بخلاف التصور المنهجي الذي وضعه السيد الصدر لهذه الحلقات، إلى جانب من تحفظ كلياً على هذه الحلقات كمنهج دراسي بديل.

هذه بعض الملاحظات النقدية التي جاءت في سياق الكشف عن ملامح ومكونات رؤية السيد الصدر في التجديد المنهجي لأصول الفقه.

الفصل الثالث

أصول الفقه والفلسفة..
قراءة في نظرية السيد محمد باقر الصدر

ـ 1 ـ
النظرية.. العناصر والمكونات

في كتابه **المعالم الجديدة للأصول** الصادر سنة 1965م، تحدث السيد محمد باقر الصدر عن ما بين أصول الفقه والفلسفة من علاقة وتفاعل، ومن تأثير وعطاء متبادل، بطريقة تلفت النظر إلى هذه العلاقة، وتضعها في إطار معرفي جديد، تجعل من الممكن اعتبار السيد الصدر صاحب نظرية في هذا المجال.

وعند النظر في هذه النظرية، يمكن القول إن السيد الصدر أقام بنيانها على ركنين أساسيين، كان لا بد منهما في بلورة وبناء هذه النظرية، وهذين الركنين هما:

الركن الأول: الكشف عن ما قدمته الفلسفة من عطاء وإبداع في مجال أصول الفقه، دفعت به نحو مسارات التطور والتقدم في الأزمنة الحديثة بشكل خاص.

الركن الثاني: الكشف عن ما قدمه أصول الفقه من عطاء وإبداع في مجال الفلسفة، بشكل أضاف لها حيوية، وفتح لها أفقاً، وعرفها على رافد معرفي جديد هي بحاجة لتوثيق العلاقة معه، والتزود الدائم منه.

ومن الناحية التاريخية، يرى السيد الصدر أن هذه العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة وتبادل التأثير بينهما، قد حصلت في العصر الثالث من عصور تطور الفكر العلمي لأصول الفقه عند المسلمين الشيعة، والذي أطلق عليه السيد الصدر تسمية عصر الكمال العلمي، وافتتحته المدرسة الأصولية الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر الهجري على يد المحقق الوحيد البهبهاني (1118-1205هـ)، ووصلت إلى قمة التطور العلمي على يد الشيخ مرتضى الأنصاري (1214-1281هـ) الذي ما زالت نظرياته في حقل الدراسات الأصولية مؤثرة إلى اليوم.

وبشأن الركن الأول في هذه النظرية، يرى السيد الصدر أن الفلسفة كانت أحد مصادر إلهام الفكر الأصولي، وبالذات في العصر الثالث السالف الذكر، وحصل ذلك نتيجة لرواج البحث الفلسفي على الصعيد الشيعي بدلاً عن علم الكلام، وبسبب انتشار فلسفات كبيرة ومجددة كفلسفة صدر الدين الشيرازي محمد بن إبراهيم (979-1050هـ)، فإن ذلك أدى إلى إقبال الفكر الأصولي في هذا العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفة، والاستلهام منها أكثر من الاستلهام من علم الكلام، وبخاصة التيار الفلسفي الذي أوجده صدر الدين الشيرازي.

ومن الأمثلة على ذلك عند السيد الصدر، ما لعبته مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية في مسائل أصولية متعددة كمسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع والأفراد وغيرها[1].

---

(1) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 1421هـ، ص115.

وأما الركن الثاني والمتعلق بالكشف عن ما قدمه أصول الفقه من عطاء وإبداع في مجال الفلسفة والبحث الفلسفي، في هذا الركن ومقارنة بالركن الأول توسع السيد الصدر في الحديث عنه، التوسع الذي كان ضرورياً، وذلك لما يكتنف هذا الجانب من عسر وإبهام، وكونه يقع بعيداً عن الإدراك، وخارج نطاق التداول المعرفي، إلى درجة يمكن تصنيفه على خانة اللامفكر فيه.

في هذا الركن، وجد السيد الصدر أن علم الأصول لم يقتصر إبداعه الذاتي على مجاله الخاص المتعلق بتحديد العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، بل كان له إبداع كبير في قضايا تعد من أهم قضايا ومشاكل الفكر البشري، وذلك أن علم الأصول بلغ في العصر العلمي الثالث، وبصورة خاصة في المرحلة الأخيرة من هذا العصر، بلغ قمة الدقة والعمق.

وفي هذه القضايا، اعتبر السيد الصدر أن البحث الأصولي تفوق على البحث الفلسفي، فبينما كان البحث الفلسفي لا يجسر على التفكير في الخروج عن القواعد العامة للتفكير الفلسفي، ويستشعر هيبة الفلاسفة الكبار، ويتوقف عند المسلمات الأساسية في الفلسفة، وجاعلاً هدفه الأقصى استيعاب أفكار هؤلاء الفلاسفة والدفاع عنها.

في المقابل كان البحث الأصولي يخوض في درس المشاكل الفلسفية بذكاء وعمق، ومتحرراً من سلطان الفلاسفة التقليديين وهيبتهم.

وفي هذا النطاق، تناول علم الأصول جملة من قضايا الفلسفة والمنطق التي تتصل بأهدافه، وأبدع فيها إبداعاً أصيلاً لم يجده السيد الصدر في البحث الفلسفي التقليدي، ولهذا أمكنه القول بأن الفكر

الذي أعطاه علم الأصول في المجالات التي درسها من الفلسفة والمنطق، كانت أكثر جدة من الفكر الذي قدمته فلسفة الفلاسفة المسلمين في هذا الشأن.

ومن المجالات التي أبدع فيها الفكر الأصولي، في نظر السيد الصدر المجالات الآتية:

أولاً: في مجال نظرية المعرفة، وهي النظرية التي تدرس قيمة المعرفة البشرية ومدى إمكان الاعتماد عليها، وتبحث عن المصادر الرئيسية لها. فقد امتد البحث الأصولي إلى مجال هذه النظرية، وانعكس ذلك الصراع الفكري الشديد بين الأخباريين والمجتهدين الذي كان ولا يزال يتمخض عن أفكار جديدة في هذا الحقل، وكيف أن التيار الحسي تسرب عن طريق هذا الصراع إلى الفكر العلمي عند الفقهاء، بينما لم يكن قد وجد في الفلسفة الأوروبية إلى ذلك الوقت.

ثانياً: في مجال فلسفة اللغة، يرى السيد الصدر أن الفكر الأصولي قد سبق أحدث اتجاه عالمي في المنطق الصوري اليوم، وهو اتجاه المناطقة الرياضيين الذين يردون الرياضيات إلى المنطق، والمنطق إلى اللغة، ويرون أن الواجب الرئيس على الفيلسوف أن يحلل اللغة ويفلسفها بدلاً عن أن يحلل الوجود الخارجي ويفلسفه.

في هذا المجال فإن المفكرين الأصوليين قد سبقوا في عملية التحليل اللغوي، وما بحوث المعنى الحرفي والهيئات في الأصول إلا دليلاً على هذا السبق.

ومن الطريف أن يكتب برتراند رسل رائد ذلك الاتجاه الحديث في العالم المعاصر، محاولاً التفرقة بين جملتين لغويتين في دراسته التحليلية للغة، وهما: **مات قيصر وموت قيصر** أو **صدق موت**

قيصر، فلا ينتهي إلى نتيجة، وإنما يعلق على مشكلة التمييز المنطقي بين الجملتين فيقول: لست أدري كيف أعالج هذه المشكلة علاجاً مقبولاً؟

على هذا الموقف يعلق السيد الصدر بقوله: من الطريف أن يعجز باحث في قمة ذلك الاتجاه الحديث عن تحليل الفرق بين تلك الجملتين، بينما يكون علم الأصول قد سبق إلى دراسة هذا الفرق في دراساته الفلسفية التحليلية للغة ووضع له أكثر من تفسير.

ثالثاً: في مجال فلسفة اللغة أيضاً، يرى السيد الصدر أن من أهم المشاكل التي درستها الفلسفة القديمة، وتناولتها البحوث الجديدة في التحليل الفلسفي للغة، هي مشكلة الكلمات التي لا يبدو أنها تعبر عن شيء موجود، فماذا نقصد بقولنا مثلاً: الملازمة بين النار والحرارة؟ وهل هذه الملازمة موجودة إلى جانب وجود النار والحرارة، أو معدومة؟ وإذا كانت موجودة فأين هي موجودة؟ وإذا كانت معدومة ولا وجود لها فكيف نتحدث عنها؟

وقد درس الفكر الأصولي هذه المشكلة، متحرراً عن القيود الفلسفية التي كانت تحصر المسألة في نطاق الوجود والعدم، فأبدع فيها.

رابعاً: في مجال نظرية الأنماط المنطقية، يرى السيد الصدر أن لدى بعض المفكرين الأصوليين بذور نظرية الأنماط المنطقية، فقد حاول المحقق الشيخ محمد كاظم الخراساني في كتابه **كفاية الأصول**، أن يميز بين الطلب الحقيقي والطلب الإنشائي بما يتفق مع الفكرة الرئيسية في تلك النظرية.

وبهذا يكون الفكر الأصولي قد استطاع أن يسبق برتراند رسل صاحب تلك النظرية، بل استطاع بعد ذلك أكثر من هذا، فقام بمناقشتها ودحضها، وحل التناقضات التي بنى رسل نظريته على أساسها[2].

هذه هي عناصر ومكونات نظرية السيد الصدر في العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة.

ـ 2 ـ
النظرية.. الأهمية والقيمة

نظرية السيد الصدر هذه في العلاقة بين الأصول والفلسفة، تتكشف أهميتها وقيمتها في النقاط الآتية:

أولاً: إن هذه النظرية جاءت من رجل مشهود له بالدراية والمعرفة في مجالي الأصول والفلسفة معا، وليس في أحدهما دون الآخر، فمن جهة الأصول يعد السيد الصدر من طبقة العلماء الكبار المعاصرين في علم الأصول، وقد أمضى عمراً طويلاً مع هذا الحقل تعلماً وتعليماً، ولم ينقطع عنه طيلة حياته، وتتلمذ وتخرج من درسه الأصولي شريحة كبيرة ومميزة من العلماء والمفكرين الذين درسوا وصنفوا وكتبوا في هذا الفن، ومنهم من قرر أبحاثه ودروسه كالسيد محمود الهاشمي في كتابه **بحوث في علم الأصول** صدر في عشرة أجزاء، والسيد كاظم الحائري في كتابه **مباحث الأصول** صدر في خمسة أجزاء.

---

(2) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص119-121.

ومن جهة ثانية، يعد السيد الصدر صاحب مؤلفات شهيرة في علم الأصول، يعرفها كل من يقترب ويتواصل مع هذا الحقل في داخل الحوزات الدينية وخارجها، وله نظريات وابتكارات عرف بها، وأثمرت نقاشات علمية جادة.

ومن جهة ثالثة، يعد السيد الصدر أحد الدعاة البارزين في مجال تجديد علم الأصول وتطويره وتحديثه، ليكون علماً في مستوى العصر من جهة البيان والمنهج والمعرفة، وأحد الذين أسهموا في نهضة هذا العلم وتقدمه، وهذا ما يذكره له كل من تعرف على تجربته وتراثه الفكري والأصولي.

هذا من جهة الأصول، وأما من جهة الفلسفة، فالسيد الصدر صاحب الكتاب الشهير **فلسفتنا**، الكتاب الذي حين اطلع عليه الدكتور أكرم زعيتر من لبنان حمله حسب قوله على أن يضع السيد الصدر «في صف الفلاسفة الإسلاميين، وفي أئمة المتكلمين، وعلى الاعتقاد أنه بوفرة علمه، ووجاهة فكره، وقوة حجته، ينزل المنزلة التي تجيز له أن يجعل عنوان كتابه **فلسفتنا**»[3].

والذين تعرفوا إلى السيد الصدر وتجربته الفكرية وتراثه العلمي، لم يستنكفوا من إطلاق وصف الفيلسوف عليه، الوصف الذي ورد وتكرر بحقه عند كثير من العلماء والمفكرين العرب والمسلمين.

وهذا يعني أن نظرية السيد الصدر هذه هي حصيلة دراية ومعرفة عالية وعميقة بطرفي هذه النظرية وهما علمي الأصول والفلسفة، مما

---

(3) أحمد أبو زيد العاملي، **محمد باقر الصدر السيرة والمسيرة**، بيروت: مؤسسة العارف، ج1 ص 244.

يعزز من أهمية وقيمة هذه النظرية ليس في جهة أصول الفقه فحسب، أو في جهة الفلسفة فحسب، وإنما في الجهتين.

ثانياً: من يتعرف إلى هذه النظرية، سيجد أنها من أهم النظريات في مجال العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة، فهي من جهة تحاول تثبيت هذه العلاقة وتأكيدها، ومن جهة أخرى تحاول أن تضع هذه العلاقة أمام آفاق معرفية جديدة، تجعل من الفلسفة مكسباً معرفياً لأصول الفقه، ومن أصول الفقه مكسباً معرفياً للفلسفة.

تثبيت هذه العلاقة يتأكد نظراً إلى تلك الشكوك والاعتراضات الشديدة والقاسية، والداعية لفك العلاقة بين الأصول والفلسفة، بل وتنقية الأصول من رواسب الفلسفة، وتحصينه من تدخلاتها السافرة، وفي نظر أصحاب هذا الرأي أن أصول الفقه عبثت به الفلسفة، وحاولت السيطرة عليه، وتحويله من علم وثيق الصلة بالشريعة والوظيفة الشرعية، إلى علم يكون وثيق الصلة بالفلسفة والوظيفة الفلسفية.

والسيد الصدر مع علمه ووعيه الكامل بهذه الشكوك والاعتراضات، فإنه لم يخضع لها، ويصطف إلى جانبها، ولم تأخذه الهيبة والرهبة منها، بل وبخلاف هذا المنحى الضاغط دعا السيد الصدر إلى تثبيت العلاقة بين الأصول والفلسفة، وليس إلى قطعها وفصلها.

وبخلاف هذا المنحى أيضاً، لم يسجل الصدر موقفاً سلبياً تجاه الفلسفة من جهة علاقتها بأصول الفقه، وكنت قد تتبعت جميع الموارد التي أشار فيها السيد الصدر إلى الفلسفة في كتابه **المعالم الجديدة للأصول**، ولم أجد في جميع هذه الموارد إشارة سلبية تجاه الفلسفة وعلاقتها بالأصول، وبالعكس تماماً فقد ظل السيد الصدر في جميع

هذه الموارد يمتدح هذه العلاقة بصورة واضحة، وكاشفاً عن التأثيرات الإيجابية للفلسفة في دفع الفكر العلمي لأصول الفقه نحو التطور والتقدم.

وهذا الموقف تجاه الفلسفة يكتسب أهمية وقيمة لكونه يأتي من السيد الصدر بشكل خاص، فهو الخبير بالفلسفة، والموصوف بالفيلسوف «ولا ينبئك مثل خبير»[4].

ومن جهة آخر، يكشف هذا الموقف عن مفارقة لا بد من الإشارة إليها، وهي أن معظم الذين اعترضوا على الفلسفة في علاقتها بالأصول، لم يعرف عنهم أو عن الكثير منهم أنهم خبراء بالفلسفة، وهذا بخلاف الذين امتدحوا الفلسفة وعلاقتها بالأصول، فقد عرف عن الكثير منهم أنهم خبراء بالفلسفة، والسيد الصدر أحد هؤلاء البارزين.

لم يكتف السيد الصدر بتثبيت هذه العلاقة بين الأصول والفلسفة والدفاع عنها، وإنما حاول أيضاً الكشف عن ما تحمله هذه العلاقة من آفاق معرفية متبادلة بين هذين الحقلين، وهذا هو الجانب الأهم في هذه النظرية، ولولا هذا الجانب وما تميز به من إبداع وابتكار لكانت هذه النظرية في غير هذه المنزلة الفكرية، وما استحقت كل هذا الاهتمام.

وإذا كان معروفاً تأثيرات الفلسفة على أصول الفقه، وما قدمته في هذا الشأن من عطاءات معرفية، إلا أن الجانب غير المعروف بالقدر الكافي هو تأثيرات أصول الفقه على الفلسفة، وما قدمه لها من عطاءات معرفية.

---

(4) سورة **فاطر**، آية 14.

هذا الجانب لا أدري إن كان هناك أحد غير السيد الصدر تحدث عنه أم لا! لكني أظن أن ليس هناك أحد أفضل من السيد الصدر تحدث عنه، ولا نبالغ إذا قلنا بأن السيد الصدر هو أفضل من كان يمكن أن يتحدث عن هذا الجانب المعقد من جهة، والمعمق من جهة أخرى.

ثالثاً: بإمكان هذه النظرية أن تفتح آفاق التواصل العلمي بين أصول الفقه والمعرفة الفلسفية الحديثة، فهي تقدم أصول الفقه بوصفه حقلاً علمياً متقدماً في مستوى مواكبة تطور هذه المعارف الفلسفية الحديثة، وبإمكانه أن يمثل رافداً علمياً ثرياً لهذا النمط من المعارف.

ليس هذا فحسب، بل إن السيد الصدر حاول أن يبرز تفوق أصول الفقه على المعرفة الفلسفية الحديثة في المجالات التي تطرق إليها عند حديثه عن عطاء الفكر الأصولي وإبداعه في ميادين الفلسفة والمنطق، وتحديداً في مجالات نظرية المعرفة، وفلسفة اللغة، ونظرية الأنماط المنطقية، واعتبر السيد الصدر أن أصول الفقه في دراسة وتحليل هذه القضايا كان أكثر ذكاء وعمقاً وتحرراً من الفلسفة نفسها.

هذه الثقة التي تحدث بها السيد الصدر عن أصول الفقه في هذه المجالات المعرفية، لا يمكن لأي كان أن يتحدث بها وبهذه الدرجة من الثقة، وفي هذه المجلات تحديداً، وإذا كان بإمكاننا أن نأخذ بهذه الثقة عند السيد الصدر، فليس بإمكاننا التساهل بهذه الثقة مع غيره، وذلك لمعرفتنا الجازمة بكون أن السيد الصدر عالماً وخبيراً من طراز رفيع في هذين الحقلين الأصول والفلسفة.

رابعاً: بهذه النظرية نقل السيد الصدر علاقة أصول الفقه من الفلسفة التقليدية القديمة إلى الفلسفة العلمية الحديثة، وهذه في

المقاييس العلمية تمثل خطوة متقدمة، وفي غاية الأهمية، وبحاجة إلى التوقف عندها، والتنبه إلى قيمتها.

وكان بإمكان هذه الخطوة، أن تحدث نقلة فكرية تاريخية مهمة في مسارات تطور الفكر العلمي لأصول الفقه، بنقله من التواصل العلمي مع الفلسفة القديمة وإشكالياتها ونظرياتها ومنهجياتها الجامدة، إلى التواصل العلمي مع الفلسفة الحديثة وإشكالياتها ونظرياتها ومنهجياتها الفاعلة.

والنقلات الفكرية التي حصلت في تاريخ تطور المعارف والعلوم، بدأت بمثل هذه الخطوات في التحول من العلاقة بشيء قديم إلى العلاقة بشيء حديث، والمضي في هذه العلاقة بأعلى درجاتها، والاستجابة لشروطها ومقتضياتها، وليس بالوقوف عند حدود هذه العلاقة والجمود عليها.

خامساً: تضع هذه النظرية أصول الفقه في صلب العلاقة مع العلوم الإنسانية، وتقدم أصول الفقه بأبها صورة له، وبوصفه حقلاً له إبداعاته وابتكاراته في مجالات العلوم الإنسانية نفسها، وليس هناك أفضل من هذا المدخل في الكشف عن هذه العلاقة وتوطيدها.

وفي الأزمنة الحديثة شغلت هذه القضية شريحة من العلماء والمفكرين وبالذات المهتمين بقضايا أسلمة المعرفة، وقد حاول هؤلاء تقريب العلاقة المنهجية والمعرفية بين أصول الفقه وهذه العلوم الإنسانية والاجتماعية، لكنهم توقفوا عند الحدود النظرية، ولم يتوغلوا في الكشف عما يمكن أن يقدمه أصول الفقه من إبداعات وابتكارات لها علاقة بقضايا ومشكلات العلوم الإنسانية والاجتماعية، على طريقة ما طرحه السيد الصدر.

ولو تنبه هؤلاء لنظرية السيد الصدر لوجدوا فيها سنداً قوياً، ومدخلاً حيوياً في تأسيس وتأكيد العلاقة بين هذين المجالين، والملاحظ أن هؤلاء إلى اليوم لم يتنبهوا إلى هذه النظرية وقيمتها في هذا الشأن، التي ليس لها ذكر في كتاباتهم ومؤلفاتهم.

علماً إن هذه النظرية التي ترجع إلى منتصف ستينيات القرن العشرين، لعلها من أسبق المحاولات وأنجعها في التنبه والالتفات إلى العلاقة بين علم الأصول والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

وهذه الملاحظة تلفت النظر إلى الشرط الغائب، والذي يظل غائباً في معظم الأحيان عن المحاولات الفكرية في المجال العربي، ونعني به شرط التتابع والتراكم، أحد أكثر الشروط حيوية وفاعلية في إنجاز عمليات البناء والتقدم، ومن دونه تصاب هذه المحاولات بالتأخر أو التعثر أو عدم الاكتمال.

وما أود الإشارة إليه، إن المدخل الطبيعي لتجسير العلاقة بين أصول الفقه والعلوم الإنسانية والاجتماعية، لا بد أن يمر أولاً من بوابة الفلسفة بوصفها تمثل المعرفة الناظمة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وهذا ما تحقق في نظرية السيد الصدر.

سادساً: إن هذه النظرية إلى جانب نظرية الشيخ مصطفى عبدالرازق، هما من أهم النظريات التي بحثت عن أوجه العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة في المجال الإسلامي الحديث، وفي هذه الناحية أيضاً لم يتنبه الدارسون والباحثون إلى ضرورة ضم هاتين النظريتين إلى بعضهما، والنظر إليهما بوصفهما نظريتين متعاضدتين في تدعيم وتطوير العلاقة بين هذين المجالين.

وهذه على ما أعلم أول محاولة تجمع بين هاتين النظريتين

وتعاضد بينهما، وهناك حاجة ماسة لهذا التعاضد في هذا الشأن بالذات، الذي ما زال إلى اليوم لم يخطو خطوات متقدمة، وبقي يراوح مكانه، ولم يخرج عن دائرة الجدل والنقاش، ولم يشهد تراكماً وتجدداً ملحوظاً.

ولو حصل هذا التعاضد منذ وقت مبكر، لكانت مسارات النقاش حول هذه القضية اليوم مختلفة، وزوايا النظر لها مختلفة أيضاً. وهذا ما يفسر بعض ما يحدث من تعثر أو تأخر في النقاشات الدائرة اليوم حول هذه القضية.

والتقريب بين هاتين النظريتين يستدعي الكشف عن ما بينهما من فروقات تقرب ولا تفصل، فمن ناحية الزمن تنتسب نظرية الشيخ مصطفى عبدالرازق إلى النصف الأول من أربعينيات القرن العشرين، بينما تنتسب نظرية السيد الصدر إلى منتصف الستينيات، وهذا يعني أن هناك فاصلاً زمنياً طويلاً نسبياً يفصل بين هاتين النظريتين، يزيد على عقدين من الزمن.

ومن ناحية المجال، تنتسب نظرية الشيخ عبدالرازق إلى الفلسفة، ومنها انتقل الحديث إلى أصول الفقه بحثاً عن أوجه العلاقة بينهما، بينما تنتسب نظرية السيد الصدر إلى أصول الفقه، ومنها انتقل الحديث إلى الفلسفة بحثاً كذلك عن أوجه العلاقة بينهما.

ومن ناحية المنهج، أقام الشيخ عبدالرازق نظريته على أساس العودة إلى المجال التاريخي، وتحديداً إلى التاريخ الفكري والاجتهادي القديم عند المسلمين، بينما أقام السيد الصدر نظريته على أساس العودة إلى المجال الفلسفي، وتحديداً إلى المجال الفلسفي الحديث عند الأوروبيين.

ومن الواضح أن هذه الفروقات من طبيعتها أنها تؤكد حاجة كل نظرية إلى الأخرى، حاجة تجعل كل نظرية تكمل نفسها بالنظرية الأخرى في تعاضد وتكامل.

هذه العناصر والأبعاد لعلها تمثل في تقديري، أبرز جوانب الأهمية والقيمة في نظرية السيد الصدر حول العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة.

ـ 3 ـ
النظرية.. ملاحظات ونقد

بعد تحديد نظرية السيد الصدر في العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة، وبعد الكشف عن أهمية هذه النظرية وقيمتها الفكرية والمعرفية، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية، ومنها:

أولاً: عند حديثه عن ما قدمه أصول الفقه من إبداعات وابتكارات في مجال الفلسفة، تقصَّد السيد الصدر الاقتضاب والإجمال، ووعد بالشرح والتوضيح في الحلقات التالية والمتقدمة، وأشار إلى هذه الملاحظة في ثلاثة موارد للتنبيه والتأكيد عليها.

وهذا يعني أن السيد الصدر لم يطرح كامل رؤيته حول هذه النظرية، ولم يعطها حقها من الشرح والتوضيح كما هي تستحق فعلاً، الأمر الذي يعني أن هذه النظرية لا تتسم بالاكتمال، ولا تعبر عن اكتمال الرؤية عند السيد الصدر، ولا يمكن النظر إليها بوصفها نظرية مكتملة من جهتي المبنى والمعنى، أو من الناحيتين الأفقية والعمودية.

ثانياً: إن الشرح والتوسع والتوضيح لهذه النظرية الذي وعد به السيد الصدر وأكده، قد تخلى عنه في ما بعد، ولم يتطرق إلى هذه

النظرية أو يتقرب منها في الحلقات التالية، وذلك حين توقف عن إكمال كتاب المعالم بالحلقات المتصلة به والمتقدمة عليه.

وعندما رجع السيد الصدر إلى مشروع الحلقات بعد عشر سنوات، لعله فضل أن يكون المعالم كتاباً مستقلاً ومنفصلاً عن كتاب الحلقات.

انقطاع هذا الرابط كان سبباً على ما يبدو في توقف السيد الصدر عن المضي في الشرح والتوسع والتوضيح الذي وعد به عند الحديث عن هذه النظرية.

والسيد الصدر هو أكثر من يعلم بحاجة هذه النظرية للشرح والتوسع والتوضيح، وذلك لأهميتها وقيمتها من جهة، ولتفرده بهذه النظرية التي لم يسبقه إليها أحد من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة لتدعيمها وتأكيدها، وتعميق المعرفة بها، وتطوير النقاش حولها.

والأهم من كل ذلك إننا كنا نتوق لمعرفة رأي السيد الصدر حول هذه النظرية بعد مرور عشر سنوات عليها، وكيف سينظر إليها بعد كل هذه الفترة! وماذا سيقول عنها! ولا شك في أن صورة هذه النظرية بعد عشر سنوات ستكون مختلفة عما قبلها، لكننا لا نعلم على وجه التحديد بأي صورة ستكون، وهذا ما كنا نتوق لمعرفته.

وعلى كل تقدير ما كان ينبغي على الإطلاق التفريط بهذه النظرية في هذا المجال، أو التوقف عنها وعدم الاستمرار في رفدها وتطويرها، والوصول بها إلى حد النضج والاكتمال.

ثالثاً: يظهر أن السيد الصدر لم يتعمد إبراز هذه النظرية، والكشف عن أهميتها وقيمتها كما هي تستحق فعلاً، وتحدث عنها بطريقة عادية كما يتحدث عن أي موضوع عادي آخر، وليس بوصفها

نظرية تستحق هذا الوصف، وتستحق هذا المستوى من التعامل المنهجي والمعرفي، لكنه التعامل الذي لم يحدث.

وغاب عن إدراك السيد الصدر أنه أول من تحدث عن هذه النظرية، بما يعطيه حق السبق والريادة، ولم يلتفت إلى أن الحديث عن هذه النظرية بالقدر الذي تحدث عنه في كتابه **المعالم** ليس كافياً على الإطلاق، وأنها كانت بحاجة ماسة إلى نوع من الضبط والتوسع والتماسك.

وما يؤكد هذا الانطباع انقطاع السيد الصدر عن هذه النظرية، وتوقف الحديث عنها، وعدم التنبيه إليها، ولفت النظر إليها في كتاباته ومؤلفاته التالية التي جاءت بعد كتاب **المعالم**، وبالذات كتاب الدروس.

رابعاً: حتى الذين جاؤوا بعد استشهاد السيد الصدر وغيابه، لم يلتفتوا أيضاً إلى أهمية وقيمة هذه النظرية، ولم يعطوها هذا الوصف، ويتعاملوا معها بهذا الوعي، وكونها تمثل نظرية بحاجة إلى تتميم وتكميل.

وهذا ما أشار إليه السيد الصدر نفسه، الإشارة التي كان يفترض منها أن تنبه الكثيرين من تلامذته ومن ينتمون لمدرسته الفكرية، وهم الذين أخذوا على عاتقهم حفظ تراثه الفكري وحمايته والدفاع عنه، وتمجيده وتخليده، ومع الدور الكبير الذي نهض به هؤلاء في هذا المجال، مع ذلك لم يتنبهوا لهذه النظرية، وأنها بحاجة إلى تتميم وتكميل.

وهناك من تلامذة السيد الصدر من تنبه ليس لهذه النظرية خاصة، ولكن إلى عموم العلاقة بين الأصول والفلسفة وعند السيد الصدر

تحديداً، ومع الاقتراب من هذه العلاقة انصرف البحث إلى مجالات أوسع، تجاوزت حدود السيد الصدر وإطار نظرياته الفلسفية والأصولية.

وأعني بهؤلاء تحديداً السيد عمار أبو رغيف الذي لاحت له في ثمانينيات القرن العشرين أن يقوم بصياغة النظريات الفلسفية لأستاذه السيد الصدر لكونها لم تدون جميعها في إطار مستقل، فهرع حسب قوله، إلى بحوثه الأصولية محاولاً اكتشاف ما تبناه من نظريات فلسفية في الوجود، إلى جانب أبحاثه في فلسفة اللغة والأخلاق، وفي أثناء هذه المحاولة بدأ الشعور عنده يتحول إلى مشروع آخر له طابع نقدي يتجاوز حدود السيد الصدر ونظرياته الفلسفية في أصول الفقه، ويتجه إلى العلاقة بصورة عامة بين البحث الأصولي وقواعد المنطق والفلسفة، وما إن اقترب من هذا الموضوع، حتى تبين له إن هذا البحث يمس المعرفة الإسلامية كلها ويعم دراسات العقيدة والشريعة ولا يقتصر على أصول الفقه، إلى أتضح له فيها بعد أن هذا البحث يستدعي موقفاً من القضايا الأساسية في المعرفة الإنسانية[5].

فانصرف البحث كلياً عن نظرية السيد الصدر.

هذه بعض الملاحظات النقدية تجاه نظرية السيد الصدر في شأن العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة.

---

(5) عمار أبو رغيف، **الأسس العقلية. . دراسات في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه**، بيروت: دار الثقلين، 1997م، ج1، ص 15-16.

الفصل الرابع

أصول الفقه والفلسفة..
قراءة في نظرية الشيخ مصطفى عبدالرازق

ـ 1 ـ
النظرية.. العناصر والمكونات

في كتابه الشهير **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** الصادر سنة 1944م، حاول الشيخ مصطفى عبدالرازق لفت الانتباه إلى ما بين أصول الفقه والفلسفة من صلة، ممتدحاً هذه الصلة، ومحبذاً وداعياً لها، وساعياً لتأكيدها وتثبيتها من خلال الكشف عن أثر الفلسفة في أصول الفقه، طلباً لتحقيق رغبته في ضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة، وجعله علماً فلسفياً إلى جانب الكلام والتصوف.

وكنت قد تتبعت جميع الإشارات والنصوص التي أوردها الشيخ عبدالرازق في كتابه **التمهيد**، عن هذه الصلة بين أصول الفقه والفلسفة، بقصد حصر هذه النصوص وفحصها والنظر فيها، وجعلها مادة لدراسة هذه الصلة من وجهة نظر صاحبها، وبوصفها تمثل نظرية جادة في هذا الشأن.

وبعد التأمل والنظر في هذه النصوص التي وردت متفرقة ومتباعدة، يمكن الكشف عن رؤية ونظرية الشيخ عبدالرازق في الصلة بين أصول الفقه والفلسفة، من خلال النقاط الآتية:

أولاً: إن علم أصول الفقه مقارنة بعلمي الكلام والتصوف ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، فعند الشيخ عبدالرازق إذا كان لعلمي الكلام

والتصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل لفظ الفلسفة شاملاً لهما، فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة.

وعن هذه الصلة، يرى عبدالرازق أن مباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام، ويوجد في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها مبادئ كلامية هي من مباحث علم الكلام.

ويظن الشيخ عبدالرازق أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، سينتهي إلى ضم علم أصول الفقه إلى شعبها[1].

ثانياً: إن علم أصول الفقه في نظر الشيخ عبدالرازق مقارنة بعلمي الكلام والتصوف، لم يخل من أثر الفلسفة، وإنه اصطبغ بالصبغة الفلسفية حاله كحال علمي الكلام والتصوف، الأمر الذي جعل من الممكن ضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة الإسلامية، إلى جانب الكلام والتصوف.

ومن هذه الجهة، لا يرى عبدالرازق خشية أو حذراً من أثر وتأثير الفلسفة في أصول الفقه، بل إنه يمتدح هذا الأثر والتأثير، ويؤكده ويدافع عنه، لكونه وثيق الصلة بجوهر نظريته في اعتبار أصول الفقه جزءاً من الفلسفة الإسلامية.

ولكشف أثر وتأثير الفلسفة في أصول الفقه، استعان الشيخ عبدالرازق برأيين أحدهما لابن خلدون، والثاني لطاش كبرى زاده.

---

(1) مصطفى عبدالرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص27.

بالنسبة إلى رأي ابن خلدون، فإنه وعند حديثه عن أصول الفقه في كتابه المقدمة، أشار حسب نقل عبدالرازق إلى أثر الفلسفة في أصول الفقه من جهتين، من جهة أن للمتكلمين في أصول الفقه طريقة عني بها الناس، والمتكلمون ليسوا بعيدين من الفلاسفة.

ومن جهة أن ابن خلدون جعل علم الخلافيات وعلم الجدل تبعاً لعلم أصول الفقه، وهما علمان لا ينكر صلتهما بالمنطق منكر.

وبالنسبة إلى رأي طاش كبرى زاده، فإنه جعل فروع علم أصول الفقه أربعة علوم، وهي: «علم النظر وهو علم المنطق الباحث عن أحوال الأدلة السمعية أو حدود الأحكام الشرعية، وعلم المناظرة وهو علم باحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما، ثم علم الجدل، وعلم الخلاف».

وهذه العلوم في نظر عبدالرازق هي من العلوم العقلية الفلسفية، وجعلها فروعاً لعلم أصول الفقه يدل على مبلغ اصطباغ هذا العلم بالصبغة الفلسفية[2].

ثالثاً: إن الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية، يجب عليه أولاً في تقدير الشيخ عبدالرازق أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة، إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده.

وذلك لأن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية، حسب تصور عبدالرازق، هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، ونما

---

(2) مصطفى عبدالرازق، المصدر نفسه، ص76.

وترعرع في رعاية القرآن، وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه[3].

وحسب هذا الرأي، فإن أصول الفقه يعد علماً فلسفياً منذ نشأته، ونشأ نشأة فلسفية من الأساس، ليس هذا فحسب، بل إن تاريخ الفلسفة الإسلامية تبدأ منه وترجع إليه، وتصب فيه أيضاً.

الأمر الذي يعني أن أصول الفقه ينبغي من جهة أن يدرس دراسة فلسفية، ومن جهة أخرى فإن دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية ينبغي أن تمتد إلى أصول الفقه وتتصل به.

رابعاً: وجد الشيخ عبدالرازق في كتاب **الرسالة** للإمام محمد بن إدريس الشافعي ملامح نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، وذلك من جهة العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، ومن جهة الكشف عن مظاهر التفكير الفلسفي في هذا الكتاب، والتي حددها عبدالرازق في ثلاثة مظاهر أساسية هي:

1ـ الأخذ بالاتجاه المنطقي في اعتماد وضع الحدود والتعاريف أولاً، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم، وسرد التعاريف المختلفة والمقارنة بينها، والانتهاء بالتمحيص وتخير ما يرتضى منها.

2ـ اعتماد أسلوب الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه، وما فيه من دقة البحث، ولطف الفهم، وحسن التصرف في الاستدلال، والنقض ومراعاة النظام المنطقي، ويكاد يعد حواراً فلسفياً على رغم اعتماده على النقل أولاً وبالذات، واتصاله بأمور شرعية خالصة.

---

(3) مصطفى عبدالرازق، المصدر نفسه، ص123.

3ـ الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على علم الكلام، كالبحث في العلم، وأن هناك حقاً في الظاهر والباطن، وحقاً في الظاهر دون الباطن، والمجتهد مصيب أو مخطئ معذور، والفرق بين القرآن والسنة، وعلل الأحكام، وترتيب الأصول بحسب قوتها وضعفها[4].

هذه لعلها أهم العناصر الكاشفة عن نظرية الشيخ عبدالرازق في الصلة بين أصول الفقه والفلسفة، وإمكانية ضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة، وتحويل أصول الفقه إلى علم فلسفي.

ـ 2 ـ
النظرية.. الأهمية والقيمة

هذه النظرية للشيخ عبدالرازق لفتت انتباه الكثيرين الذين رجعوا لكتاب التمهيد، وتوقف عندها الباحثون في حقلي الفلسفة وأصول الفقه، وظلت على طول الخط تستقطب الاهتمام، وتثير الجدل والنقاش، وذلك لوجاهتها من جهة، ومكانة صاحبها من جهة أخرى، ولكونها تتصل بحقلي الفلسفة وأصول الفقه من جهة ثالثة.

وإعطاء وصف النظرية هنا جاء مقصوداً، مع أن صاحبها لم يعطها هذا الوصف، ولم يقدمها بهذه الصفة، ولم يتحدث عنها بطريقة منظمة من الناحيتين المنهجيّة والمعرفية، ولم يصورها بهذه الأهمية، مع ذلك تعمدت إطلاق وصف النظرية، وذلك لأنني حاولت التوصل إليها استنباطاً، وعملت على صياغتها بطريقة منظمة.

---

(4) مصطفى عبدالرازق، المصدر نفسه، ص245.

وما يؤكد أهمية هذه النظرية وقيمتها، وصحة إطلاق هذا الوصف، هو أنها عدت عند بعضٍ من أكثر ما يذكر بكتاب التمهيد، فما إن يذكر هذا الكتاب إلا وتذكر معه هذه النظرية، كما لو أنها الفكرة الأكثر شهرة، أو الأكثر لمعاناً أو جدة أو غير ذلك.

وهذا ما وجدته عند الدكتور إبراهيم مدكور، ففي المرات التي أشار فيها لكتاب التمهيد في كتابه **في الفلسفة الإسلامية. . منهج وتطبيقه**، التفت الدكتور مدكور إلى تلك النظرية للتنبيه بها من جهة، ولإظهار التوافق معها من جهة أخرى، وأنه قال بهذا الرأي أيضاً.

وفي الجزء الأول من الكتاب، وعند حديثه عن المراجع العربية التي رجع إليها، أشار الدكتور مدكور لكتاب **التمهيد**، ونبه أن مؤلفه اعتبر أصول الفقه قطعة من الفلسفة ودرسها معها، وفي هذا السياق ذكّر مدكور برأيه الذي يتفق فيه مع رأي الشيخ عبدالرازق، ويقرره بقوله «إن في مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية، وقواعد منهجية، تحمل شارة فلسفية واضحة»[5].

وفي الجزء الثاني من الكتاب، نبه الدكتور مدكور بهذه النظرية أيضاً، ولكن بشكل مقتضب وبحماس أقل مما ورد في الجزء الأول، واختار عبارة أراد منها على ما يبدو أن تكون خالية من أي موقف ظاهر، ونص عبارته: لأمر ما عد مصطفى عبدالرازق علم الأصول شعبة من شعب الفلسفة الإسلامية[6].

ومن الذي نبهوا بهذه النظرية أيضاً، أستاذ الفلسفة الإسلامية

---

(5) إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، القاهرة: سميركو للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص206.

(6) إبراهيم مدكور، المصدر نفسه، ص9.

بكلية دار العلوم الدكتور حامد طاهر، التي أعطاها وصف الدعوة، وقال عنها إنها كانت وما زالت مثار دهشة بعضهم، ونالت إعجاب الآخرين من دارسي الفلسفة الإسلامية[7].

كما نبه بهذه النظرية وتوقف عندها كذلك، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم الدكتور عبدالحميد مدكور، وافتتح بها دراسة له بعنوان **المنهجية في علم أصول الفقه**، واعتبر أن ما يلفت النظر في هذه الدعوة حسب وصفه، أمران هما:

الأمر الأول: أن علم أصول الفقه هو العلم الوحيد الذي اقترح الشيخ عبدالرازق إضافته إلى علوم الفلسفة الإسلامية، أما ما سواه فقد كان حديثه عنه تقريراً لأمر واقع في دراسات المستشرقين الذين كانوا أسبق من غيرهم في درس الفلسفة الإسلامية.

الأمر الثاني: أن الشيخ عبدالرازق لم يكتف بالدعوة النظرية إلى جعل أصول الفقه من علوم الفلسفة، بل إنه اهتم بالجانب التطبيقي لها، وتجلى ذلك في ما كتبه عن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية عند المسلمين، بوصفه البيئة الطبيعية التي نشأ في أحضانها علم أصول الفقه، ثم ما كتبه عن الإمام الشافعي الذي وصفه عبدالرازق بأنه ذو فكر فلسفي، لأنه لم يكن يعنى بالمسائل الجزئية والتفريعات، بل كان يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها، وذلك هو النظر الفلسفي.

ويرى عبدالحميد مدكور أن الشيخ عبدالرازق لعله قد توقع أن

---

(7) حامد طاهر، **الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث**، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، 2005م، ص49.

تقابل هذه الدعوة بشيء من الغرابة، وذلك لكون أن علم الأصول ظلَّ يدرس منذ نشأته الأولى ضمن علوم الشريعة الإسلامية، ولذا حاول عبدالرازق أن يؤكد دعوته ببعض الأدلة المرتبطة بمنهج العلم وعلاقته بغيره من العلوم، وببعض آراء السابقين من علماء المسلمين مثل ابن خلدون وطاش كبرى زاده.

وما ينتهي إليه الدكتور مدكور أن دعوة الشيخ عبدالرازق، قد حظيت بقبول عام من الجمهور الأعظم من المشتغلين بالفلسفة الإسلامية، وقليل من بينهم هم الذين يعارضونها[8].

ـ 3 ـ
النظرية.. الاختلاف والاعتراض

هذه النظرية للشيخ عبدالرازق حالها كحال غيرها من النظريات الأخرى القديمة والحديثة، في هذا الحقل أو في غيره من الحقول المعرفية الأخرى، لها من يؤيدها ويتفق معها ويساندها ويدافع عنها من القريب أو البعيد، ولها أيضاً في الجانب الآخر من ينتقدها ويختلف معها من القريب أو البعيد.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى ثلاثة مواقف نقدية ظهرت في المجال العربي، هي المواقف التي وقفت عليها، وهي:

---

(8) نصر محمد عارف وآخرون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، ص393-396.

أولاً: الموقف النقدي للدكتور عبدالرحمن بدوي

أشار الدكتور عبدالرحمن بدوي إلى هذا الموقف النقدي، في كتابه الذي خصصه لسيرته الذاتية والموسوم **سيرة حياتي**، فقد كان الشيخ عبدالرازق أستاذاً له بكلية الآداب في الجامعة المصرية، درس عنده في السنة الأولى مادة المنطق، وفي السنة الثانية درس عنده بقسم الفلسفة مادة علم الكلام، وفي السنة الرابعة درس عنده أصول الفقه والتصوف، ومن هنا جاء تعليق الدكتور بدوي حول علاقة أصول الفقه بالفلسفة.

وعند النظر في هذا التعليق أو الموقف النقدي، يمكن تحديده في النقاط الثلاث الآتية:

1ـ يعتقد بدوي أن الذي دفع الشيخ عبدالرازق لتدريس أصول الفقه في قسم الفلسفة، مع أنهم طلاب فلسفة لا طلاب شريعة، أنه يرى رأي الباحثين الأوروبيين مثل رينان وجوتييه وغيرهما، من أن ما يسمى فلسفة إسلامية هو في الحقيقة فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية على حد تعبير رينان، أي إنه لم يكن عند الفلاسفة المسلمين إبداع حقيقي في الفلسفة، أما الإبداع الحقيقي عند المفكرين المسلمين، فقد ظن الشيخ عبدالرازق أنه وجده في علم أصول الفقه.

2ـ حين حاول الشيخ عبدالرازق بيان هذا الإبداع المزعوم عند الأصوليين على حد وصف الدكتور البدوي، لم يستطع أن يبرهن على صحة دعواه هذه، وهذا ما هو واضح للقارئ حسب قول بدوي من قراءة القسم الثاني من كتاب **التمهيد**.

وليس فقط الشيخ عبدالرازق الذي لم يستطع في نظر بدوي أن يبرهن على صحة هذه الدعوة، وإنما لم يستطع أحد أن يبين صحة هذه الدعوة، والعلة في ذلك واضحة عند بدوي، وهي حسب قوله

«أن علم أصول الفقه يرتبط الفكر فيه بالنصوص الشرعية القرآن والسنة، ومهما أعمل الفقيه ذهنه فلن يستطيع الخروج عن هذا الإطار المحدد الذي اتخذه لنفسه، وقصارى أمره أن يجتهد في تأويل النص تأويلاً متفاوت التعسف حتى يقرب مما يقول به العقل الحر. وهيهات هيهات أن يصل إلى ما وصل إليه العقل الفلسفي الحر من كل قيد، إلا ما يقتضيه المنطق الفعلي، المطلق من كل إسار قد يفرضه عليه أي نص»[9].

3ـ يرى بدوي أن الشيخ عبدالرازق في هذا الرأي حول أصول الفقه، كان متأثراً بتنشئته الشرعية في الأزهر، وتدريسه للشريعة الإسلامية في جامعة ليون الفرنسية، ومع أنه حضر دروس إدمون جبلو في المنطق، وكتاب جبلو في المنطق هو من خير الكتب الفرنسية في جامعة ليون، إلا أن النشأة الأزهرية للشيخ عبد الرازق طغت عليه، فلم يتمكن من التحول عنها إلى المنطق كما تطور في أوروبا[10].

ثانياً: الموقف النقدي للدكتور محمد عابد الجابري

أشار الدكتور محمد عابد الجابري إلى هذا الموقف النقدي في كتابين له، هما كتاب **الخطاب العربي المعاصر. . دراسة تحليلية نقدية**، وكتاب **التراث والحداثة. . دراسات ومناقشات**، ويمكن إجمال هذا الموقف النقدي في الملاحظات الآتية:

1ـ يرى الدكتور الجابري أن أطروحة الشيخ عبدالرازق في إثبات

---

(9) عبدالرحمن بدوي، **سيرة حياتي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000م، ج1، ص60.

(10) عبدالرحمن بدوي، المصدر نفسه، ص60.

أصالة الفلسفة الإسلامية، تضع منهجه في مأزق، لأن الانطلاق من الجراثيم الأولى للتفكير العقلي في الإسلام، ويعني به الاجتهاد بالرأي في إطار أصول الفقه، لا يؤدي بناء حتماً حسب قول الجابري إلى الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، إلى فلسفة الكندي والفارابي، بل يسير بنا في خط موازٍ لها تماماً، هو خط الفقهاء والمتكلمين المعادين للفلسفة.

2ـ إن القضية الأساس التي تطرح نفسها هنا في نظر الجابري، قد سكت عنها الشيخ عبدالرازق، ويمكن التعبير عنها بالقول «هل كان هناك اتصال بين الاجتهاد بالرأي في مجال الشريعة والعقيدة من جهة، وبين الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي من جهة ثانية، بالشكل الذي يسمح بالقول إن الفلسفة بهذا المعنى كانت نتيجة لتطور النظر العقلي في الإسلام بالمعنى الذي حدده صاحبنا؟

إن تاريخ الثقافة العربية الإسلامية يؤكد أن الطرفين قد تطورا كل منهما بمعزل عن الآخر، وحتى علم الكلام الذي هو أقرب العلوم العربية الإسلامية إلى الفلسفة، فلا شيء يسمح بالقول عنه إنه كان الأساس الذي قامت عليه الفلسفة، أو أن هذه كانت تتويجاً لتطوره، بل بالعكس لقد ظل علم الكلام مستقلاً بنفسه، وخصماً للفلسفة، والفلسفة خصماً له. أما المنطق فلم يبدأ في التأثير في مباحث الفقه والكلام بشكل جدي، إلا حينما أخذ نجم الفلسفة في الأفول»[11].

---

(11) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية**، بيروت: دار الطليعة، 1988م، ص143.

3ـ بالرغم من إضفاء عبدالرازق الطابع الفلسفي على أصول الفقه، إلا أنه في تصور الجابري لم يستطع، أو على الأقل لم يحاول الربط بين علم أصول الفقه وعلم الكلام، على الرغم من أن هذا الأخير قد نشأ هو الآخر ضمن مسار إسلامي مستقل عن مسار الفلسفة، هو المسار ذاته الذي نشأ فيه علم أصول الفقه، بل اكتفى بإضافة ضميمة في علم الكلام وتاريخه كملحق للكتاب.

وهكذا نجد أنفسنا في نهاية الأمر، والكلام للجابري أمام ميادين ثلاثة من النظر العقلي في الإسلام هي: أصول الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة والتصوف، ميادين بل قطاعات أو جزر فكرية، لا تربط بينها رابطة لا على المستوى الأفقي البنيوي، ولا على المستوى العمودي التاريخي[12].

ثالثاً: الموقف النقدي للدكتور عاطف العراقي

وجه أستاذ الفلسفة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة الدكتور عاطف العراقي، نقداً حاداً ولاذعاً لنظرية الشيخ عبدالرازق، نقداً لا يخلو من غرابة واستغراب، ويمكن إجمال هذا الموقف النقدي للدكتور العراقي، في النقاط الآتية:

1ـ يرى الدكتور العراقي أن محاولة الشيخ عبدالرازق إدخال علم أصول الفقه داخل إطار الفلسفة العربية، هي محاولة خاطئة قلباً وقالباً، وقد أدت في نظره إلى كثير من الكوارث الفادحة، وإلى إدخال

---

(12) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م، ص68-69.

اتجاهات أصولية إرهابية داخل إطار الفلسفة، والفلسفة منها براء.

2ـ إن الشيخ عبدالرازق في نظر الدكتور العراقي، لم يضع في اعتباره أن خصائص الفكر الفلسفي تختلف اختلافاً رئيسياً عن خصائص الفكر الديني، ولم يضع في اعتباره كذلك، أن علم أصول الفقه لا صلة له بالفلسفة من قريب أو بعيد.

3ـ قد تكون النشأة الدينية للشيخ عبدالرازق في تصور الدكتور العراقي، بالإضافة إلى طبيعة منصبه الديني قد أدتا إلى هذا الرأي الخاطئ، والذي يقلل من أهمية الرؤية التنويرية عنده شخصاً وخطاباً.

وآخر ما يختم به الدكتور العراقي موقفه النقدي، قوله «نقول هذا ونحن نضع في اعتبارنا أنه لا تنوير بدون عقل، وإذا قلنا بأن علم أصول الفقه يدخل في إطار فلسفتنا العربية، فمعنى هذا أننا نقول للفلسفة وداعاً، ونقول للتنوير وداعاً»[13].

هذه هي المواقف النقدية التي وقفت عليها في نقد نظرية الشيخ عبدالرازق حول صلة أصول الفقه بالفلسفة، وضم أصول الفقه إلى الفلسفة، والملاحظ على هذه المواقف بصورة عامة، أنها نابعة من الاختلاف في منهج النظر، بين منهج الشيخ عبدالرازق في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية ومنهج هؤلاء الذين يقتربون ويتناغمون مع المنهج الغربي.

ونقل الدكتور عبدالحميد مدكور أن من الذين عارضوا هذه النظرية أيضاً، شيخ الأزهر الأسبق الشيخ عبدالحليم محمود في كتابه

---

(13) عاطف العراقي، **العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، القاهرة: دار قباء، 1998م، ص247.

التفكير الفلسفي في الإسلام، وأستاذ الفلسفة الإسلامية وعميد كلية الدراسات الإسلامية الأسبق بجامعة الأزهر الدكتور محمد إبراهيم الفيومي في دراسة له بعنوان: **المدرسة الفلسفية في الإسلام بين المشائية والإشراقية**، قدمها لندوة: «نحو فلسفة إسلامية معاصرة»، نظمها سنة 1989م في القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي[14].

وحين رجعت إلى الفصل الذي خصصه الدكتور الفيومي عن الشيخ عبدالرازق في كتابه **في مناهج تجديد الفكر الإسلامي** الصادر سنة 2001م، لم أجد إشارة نقدية منه في هذا الصدد، مع أنه تطرق إلى رؤية الشيخ عبدالرازق في العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة.

- 4 -
النظرية.. ملاحظات ونقد

بعد هذه الجولة الكشفية والتحليلية والنقدية لنظرية الشيخ عبدالرازق، بقيت الإشارة لرؤيتي النقدية، والتي تتحدد في الملاحظات الآتية:

أولاً: من ناحية النقد المنهجي، لم يطرح الشيخ عبدالرازق نظريته في العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة، وضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة، بطريقة ممنهجة ومنظمة تساعد في تكوين المعرفة بها، وفي طرق التعامل معها، والإحاطة بأبعادها وعناصرها ومكوناتها، والكشف عن طبيعتها وماهيتها.

---

(14) نصر محمد عارف وآخرون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، مصدر سابق، ص396.

ولعل السبب في ذلك أن الشيخ عبدالرازق لم يكن معنياً بتقديم نظرية في هذا الشأن، ولم يستعمل هذا الوصف، وطرح فكرته بطريقة عامة ومعومة، لا تلفت النظر إلى وجود نظرية، أو محاولة بناء نظرية تتسم بالتماسك والإحكام.

ثانياً: من ناحية النقد المنهجي أيضاً، لم يوضح الشيخ عبدالرازق ما هي طبيعة الحاجة لضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة، وما قيمة هذه الخطوة من النواحي المختلفة المنهجية والمعرفية، وما أثر ذلك على أصول الفقه من جهة، وعلى الفلسفة من جهة أخرى.

هذه العناصر الأساسية وغيرها، لم يتوقف عندها الشيخ عبدالرازق، ومن دونها لا يكتمل بناء النظرية وتماسكها وإحكامها، وهذا ما يؤكد كذلك أن الشيخ عبدالرازق لم يكن معنياً ببناء نظرية.

وحتى لو سلمنا بأن الشيخ عبدالرازق لم يكن معنياً ببناء نظرية، إلا أن مثل هذه الدعوة في ضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة، ليس من السهولة التوصل إليها من جهة، كما ليس من السهولة الحديث عنها بهذه البساطة من جهة أخرى.

وهذا ما يدركه الشيخ عبدالرازق قبل غيره، ويدرك حساسيته وحساسية الوسط الديني من هذه الدعوة، وهو الوسط الذي يعرفه تمام المعرفة، وينتسب إليه نشأة وتكويناً وتخصصاً.

والتحسس من هذه الدعوة ناشئ من جهتي أصول الفقه والفلسفة، من جهة أصول الفقه، بوصفه العلم الذي يفاخر به أهل العلم الديني لأنفسهم، ويفاخرون به أيضاً على غيرهم من خارج الوسط الديني، ويعتبرونه حسب قول الدكتور علي سامي النشار أنه

أهم العلوم الإسلامية أصالة وتعبيراً عن الروح الإسلامية الخالصة[15].

وهذا يعني أن أصول الفقه هو العلم الذي لا ينبغي التفريط به، أو التساهل معه، أو فتح الذرائع أمام اختراقه، أو التأثير عليه بأي شكل من الأشكال، ومن الفلسفة بوجه خاص.

وأما من جهة الفلسفة، فهناك الإرث القديم في التحسس منها عند المسلمين، بوصفها علماً وافداً عليهم من الفكر اليوناني القديم الموصوف بالوثني في الأدبيات الإسلامية، والذي افتتن به منذ وقت مبكر شريحة من المسلمين، وأحدث فتنة فكرية خطيرة في ساحة الثقافة الإسلامية على حد وصف بعضهم، أو اختراقاً فكرياً خطيراً على حد وصف بعض آخر، بقي مؤثراً وممتداً إلى اليوم.

وإذا كانت الفلسفة بهذا التحسس عند المسلمين، أو عند شريحة كبيرة منهم، أو بهذا الشك والاختلاف والنزاع، فكيف نغامر بضم أصول الفقه إلى علوم الفلسفة، وهو العلم الذي اعتبره ابن خلدون من أعظم العلوم الشرعية، وأجلها قدراً، وأكثرها فائدة[16].

لهذا وغيره، ما كان ينبغي على الشيخ عبدالرازق أن يطرح فكرته من دون إعطائها المزيد من البيان المنهجي، والكشف عن خلفياتها وأبعادها وقيمتها، ومدى الحاجة إليها، وبما يسهل في تقبلها والتفاعل معها، ويخفف من التحسس والتوجس منها.

ثالثاً: من ناحية النقد المعرفي، فالملاحظ أن الشيخ عبدالرازق

---

(15) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط9، ج1، ص395.

(16) عبدالرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ضبط وتقديم: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي، 1998م، ص418.

حين حاول الكشف عن أن أصول الفقه ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، وأنه لم يخل من أثر الفلسفة، تمهيداً لإثبات إمكانية ضمه إلى شعب الفلسفة، فإنه استعان بآثار وأقوال وحجج جميعها تنتمي وتنتسب إلى حقلي المنطق والكلام، وهو الذي نسبها إلى هذين الحقلين، ولم يذكر أثراً أو شيئاً ينتسب مباشرة وبلا واسطة إلى حقل الفلسفة، وهذه مفارقة تستوقف النظر.

عند حديثه عن أن أصول الفقه ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، برهن الشيخ عبدالرازق على ذلك بالقول: «ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام، بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها مبادئ كلامية هي من مباحث علم الكلام»[17].

وعند حديثه عن أن أصول الفقه لم يخل من أثر الفلسفة، استعان الشيخ عبدالرازق بما ذكره ابن خلدون من أن للمتكلمين في أصول الفقه طريقة عني بها الناس، والمتكلمون حسب تعقيب عبدالرازق ليسوا بعيدين من الفلاسفة.

وحين جعل ابن خلدون علم الخلافيات وعلم الجدل تبعاً لعلم أصول الفقه، عقب عبدالرازق على ذلك بالقول «وهما علمان لا ينكر صلتهما بالمنطق منكر».

وبعد حديثه عن الرأي وأطواره، بوصفه بداية النظر العقلي، وكيف أينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه، ختم الشيخ عبدالرازق كلامه، وفي الأسطر الأخيرة من هذا الفصل الموسع، بقوله

---

(17) مصطفى عبدالرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، ص27.

«وجملة القول إن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري، وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء، فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهما اتصالاً وثيقاً»[18].

وهذا يعني أن الشيخ عبدالرازق حاول التأسيس لنظريته في العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة، من خلال المنطق والكلام، ولم يذكر أثراً أو شيئاً يتصل مباشرة بالفلسفة.

ومن جانب آخر، حتى لو اعتبرنا أن المنطق والكلام هما من أقرب العلوم إلى الفلسفة، ومن أوثقهما علاقة بها، مع ذلك يبقى أنهما علمان مستقلان تماماً عن الفلسفة، من ناحية الموضوع والمنهج، ومن ناحية الحدود والمحددات، فلا يكفي الاستناد إليهما لضم أصول الفقه إلى الفلسفة، وتحويل أصول الفقه إلى علم فلسفي.

رابعاً: لم يلتفت الشيخ عبدالرازق إلى الدراسات الأصولية في المجال الإسلامي الشيعي، وهي الدراسات التي عرف عنها اتصالها وتفاعلها مع الفلسفة، والذي لم ينقطع أو يتوقف على طول الخط، ووصل به الحال إلى درجة أثار جدلاً ونقاشاً نقدياً واعتراضياً في ساحة الفكر العلمي الأصولي عند الإمامية.

ومن هذه الجهة، يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين «أن الفكر الأصولي عند الشيعة الإمامية هو الذي طور العلاقة بين مناهج الاستنباط في علم الأصول كما بدأت، باعتبارها مناهج تعتمد على الفكر البلاغي المتصل بتركيب الجملة والأسلوب والحقيقة والمجاز والعام والخاص وما إلى ذلك، طورها إلى أبحاث فلسفية وكلامية

(18) مصطفى عبدالرازق، المصدر نفسه، ص249.

ومنطقية، وأدخل المصطلحات الفلسفية والمنطقية في لغة الأبحاث الأصولية»[19].

ومن جوانب هذه العلاقة، ما أشار إليه السيد محمد باقر الصدر عند حديثه عن مصادر الإلهام للفكر العلمي الأصولي الذي زودته بالأفكار والنظريات، إذ اعتبر الفلسفة أحد هذه المصادر، وأشاد بها، وآخذاً بعين الاعتبار ما بينها وبين علم الكلام من فواصل وحدود بوصفهما علمين يستقل كل واحد منها عن الآخر.

ومن شدة العلاقة بين أصول الفقه والفلسفة في الفكر الأصولي الإمامي، رأى الدكتور رضا الداوري الأردكاني الذي كان رئيساً لأكاديمية العلوم في إيران، أنه لولا الفلسفة الإسلامية لما كتب علم أصول الفقه، أو أصول الفقه الشيعي على الأقل بالصورة التي هو عليها اليوم[20].

وهذا يعني أن الشيخ عبدالرازق لو التفت إلى هذه الدراسات الأصولية عند الإمامية، لوجد فيها شاهداً وسنداً قوياً في تثبيت دعائم نظريته، وإمكانية البرهنة عليها مباشرة من طريق الفلسفة، وليس من طريق المنطق والكلام.

خامساً: من الملاحظ أن هذه النظرية بقيت وظلت كما هي بعد الشيخ عبدالرازق، لم تتمم أو تجدد أو تطور، مع أنها عدت في نظر بعض من أهم إبداعات التجديد عند عبدالرازق.

---

(19) عبدالجبار الرفاعي، **مناهج التجديد**، دمشق: دار الفكر، 2000م، ص22.

(20) رضا الداوري الأردكاني، **الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: عبدالرحمن العلوي، بيروت: دار الهادي، 2004م، ص72.

بقيت وظلت كما هي مع ما أثارته هذه النظرية، من جدل ونقاش في أوساط النخب الدينية والفكرية، القريبين من أصول الفقه والقريبين من الفلسفة، وعند الموافقين لها والمخالفين، الجدل والنقاش الذي كان يفترض أن يحرك هذه النظرية من مكانها، ويدفع بها نحو خطوات جديدة، وهذا ما لم يحدث.

وتتأكد هذه الملاحظة، إذا عرفنا أن الشيخ عبدالرازق يعد في نظر الكثيرين صاحب أكبر وأهم مدرسة فلسفية ظهرت في مصر والعالم العربي خلال القرن العشرين، وينتسب إلى هذه المدرسة الجيل الأول من أساتذة الفلسفة الكبار في مصر الذين نهضوا بالدراسات الفلسفية بحثاً وترجمة وتحقيقاً، وامتد أثرهم إلى المجال العربي إذ شاركوا في تأسيس ورئاسة أقسام الفلسفة في عدد من جامعات الدول العربية.

وهذا ما يعرفه كل من عاصر رجالات هذه المدرسة أو من تعرف إليهم لاحقاً، واقترب من كتاباتهم ودراساتهم، وتكفي في هذا الصدد شهادة الدكتور إبراهيم مدكور الذي أشاد بهذه المدرسة ورجالها، بقوله «مدرسة مصطفى عبدالرازق معروفة برجالها وإنتاجها، وهم جميعاً أوفياء لشيخهم ورئيسهم، ولم تقف رسالتهم عند مصر وحدها، بل امتدت إلى العالم العربي بأسره، فقادوا فيه حركة علمية نشيطة، وأسهموا في تأسيس الجامعات العربية الشابة»[21].

مع ذلك بقيت نظرية الشيخ عبدالرازق في العلاقة بين أصول

---

(21) مجموعة كتاب، **الشيخ الأكبر مصطفى عبدالرازق مفكراً وأديباً ومصلحاً**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص30.

الفقه والفلسفة على حالها، كما دونها وشرحها في كتابه **التمهيد**، وحصل توسعاً في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، ولم ينته كما ظن الشيخ عبدالرازق إلى ضم أصول الفقه إلى شعب الفلسفة الإسلامية.

الفصل الخامس

الشيخ محمد مهدي شمس الدين..
والنقد المنهجي لأصول الفقه

ـ 1 ـ
أصول الفقه.. نظرات نقدية

تحددت المؤلفات المنشورة للشيخ محمد مهدي شمس الدين في ثلاثة ميادين أساسية، هي الثقافة والفقه والتاريخ، ولم يعرف عنه التأليف في ميدان أصول الفقه، لكنه كانت له في هذا الميدان كتابات وحوارات متفرقة، جمع بعضها في كتابه **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، وأشار إلى بعضها الآخر في مؤلفاته الفقهية، مثل كتابي **الاجتهاد والتقليد**، و**مسائل حرجة في فقه المرأة**.

في هذه الكتابات والحوارات المتفرقة، كانت للشيخ شمس الدين نظرات في غاية الأهمية حول أصول الفقه، نظرات تلفت الانتباه بشدة، وتستدعي التوقف عندها، والتبصر فيها، والكشف عن قيمتها وتأثيرها، ومدى الحاجة إليها.

والملاحظ أن هذه النظرات قد غلب عليها الطابع النقدي، وظهر فيها الشيخ شمس الدين بوصفه أحد النقاد المعاصرين لأصول الفقه، فقد ظل على طول الخط يلفت النظر إلى ما أصاب هذا الحقل من خلل وثغرات وعيوب، وما حدث فيه من تراجع وجمود وانكماش، قلص من قدرته الاجتهادية، وحد من طاقته الاستنباطية، وضيق من آفاقه الممكنة.

ومن وجه آخر، فإن هذه النظرات يمكن تصنيفها على منحى التجديد في ساحة أصول الفقه، ومن هذه الجهة يعد الشيخ شمس الدين أحد الدعاة المعاصرين لتجديد أصول الفقه، مع أنه لا يحبذ استعمال كلمة التجديد في هذا النطاق، ويفضل بدلاً عنها استعمال كلمة التطوير، وأشار إلى هذه الملاحظة مرتين في كتابه **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، لكن من دون أن يقدم تعليلاً لهذا التفضيل، وتفسيراً للفارق بين الكلمتين.

ومن يتنبه إلى هذه النظرات النقدية، سوف يجد فيها أنها تمثل مادة حيوية، لا غنى عنها في دراسة منحى التجديد في أصول الفقه، وفي تدعيم هذا المنحى الذي بات يمثل حاجة وضرورة ليكون أصول الفقه في مستوى مواكبة تقدم المعرفة، وفي مستوى الاستجابة لتحديات العصر وتطور الحياة.

ولولا هذه النظرات النقدية وطبيعتها وقيمتها، لما كان هناك ذكر للشيخ شمس الدين في ميدان أصول الفقه، ولما حصل هذا الاهتمام بالكتابة عنه، خاصة وأنه كما ذكرت لم يؤلف في هذا الحقل، فهذه النظرات النقدية هي رصيده الأقوى الذي عرفت ودفعت به نحو الواجهة، وبفضلها تسلطت عليه هذه الأضواء، وذلك لأهمية هذه النظرات التي لا يمكن المرور عليها، وعدم الاكتراث بها، لمن يؤرخ أو يوثق أو يتتبع المنحى النقدي والتجديدي في ساحة أصول الفقه.

ومن الناحية الزمنية، يمكن القول إن الشيخ شمس الدين طرح هذه النظرات النقدية، وأخذ يتحدث عنها منذ تسعينيات القرن العشرين، وتحديداً في منتصف التسعينيات فصاعداً، وهي الفترة التي

شهدت ذروة الحديث عن تجديد أصول الفقه، وتعالي الأصوات الداعية لهذا المنحى في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

ولعل أول ما لفت الانتباه لهذه النظرات النقدية، هو الحوار الفكري المتخصص الذي نشرته مجلة المنطق اللبنانية مع الشيخ شمس الدين في ربيع 1995م، وجرى فيه التطرق لتجديد مناهج الاجتهاد، ونقد وضعيات أصول الفقه، والحاجة لفحصه وتطويره.

ولأهمية هذا الحوار، قام الباحث العراقي السيد محمد الحسيني بضمه إلى كتابه **الاجتهاد والحياة** الصادر في بيروت سنة 1996م، ومنوها بهذه الإشارة في مقدمة الكتاب، والذي جاء على صورة مجموعة حوارات متخصصة حول أصول الفقه ومناهج الاجتهاد، أعدها المؤلف لصالح مركز الغدير للدراسات الإسلامية في بيروت.

وفي وقت لاحق، أعاد الشيخ شمس الدين نشر هذا الحوار في كتابه **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ولكن ليس على صورة حوار، وإنما على صورة مقالة مفرغة من الأسئلة، حملت عنوان **مقاربات في الاجتهاد والتجديد**، وهي في ظني من أهم المواد المنشورة في الكتاب.

بقيت الإشارة إلى أن هذه النظرات النقدية، تكاد تتحدد بصورة أساسية بوضعيات أصول الفقه في المجال الإسلامي الشيعي، وهو المجال الذي كانت له مساراته وتطوراته وبيئاته وأزمنته الخاصة به، وهذا ما أوضحه وأشار إليه الشيخ شمس الدين نفسه، لا لشيء سوى أن هذه الوضعيات هي التي عاصرها وواكبها وبقي على احتكاك دائم بها.

هذه تقريباً هي ملامح الإطار العام، لطبيعة النظرات النقدية للشيخ شمس الدين، حول أصول الفقه.

ـ 2 ـ
النص التشريعي.. وخلل منهجيات التعامل

في نطاق التعامل مع النص التشريعي كتاباً وسنة، لاحظ الشيخ شمس الدين أن هناك خللاً في منهجيات التعامل مع هذا النص عند الفقهاء والأصوليين في ساحة أصول الفقه، وأشار إلى هذا الخلل المنهجي بصورة متفرقة في كتاباته وحواراته، وعند النظر في مجموع ملاحظاته، يمكن تحديدها وتنسيقها في النقاط الآتية:

أولاً: يبدو للشيخ شمس الدين حسب قوله إن هناك نقصاً منهجياً في هذا الشأن، يتحدد في ما تعارف عليه الفقهاء من اعتبار أن آيات الأحكام في القرآن الكريم هي خمسمائة وبضع آيات، وهذه النسبة إلى جميع كتاب اللّه العزيز هي أقل من العشر، وهذا أمر مثير للتساؤل في نظر الشيخ شمس الدين، أن يكون أكثر من تسعة أعشار الكتاب الكريم مواعظ وقصصاً وعقائد، بينما آيات الأحكام هي أقل من عشر.

وعند التدقيق يدعي الشيخ شمس الدين أن آيات الأحكام هي أكثر بكثير مما تعارف عليه الفقهاء والأصوليون، وفي تقديره أنها قد تتجاوز ألف آية، وأشار إلى أنه في سبيله إلى تقصي هذا الأمر.

ومنشأ هذا النقص أو الخلل المنهجي في تصور الشيخ شمس الدين أن الفقهاء والأصوليين القدماء نظروا إلى آيات الأحكام المباشرة التي يتعاطونها من زاوية فقه الأفراد، عبادة وتجارة وسلوكاً، وأغفلوا

عن البعد التشريعي للمجتمع والأمة في المجالين السياسي والتنظيمي، وما يتصل بالعلاقات الداخلية والدولية وغيرها[1].

ثانياً: لاحظ الشيخ شمس الدين أن في المنهج السائد في أصول الفقه، يعتمد الفقهاء غالباً على ما يسمى التعبد الشرعي، إذ يعتبرون أن النصوص الواردة هي غير قابلة للفحص والمقارنة والتظهير لأنها تعبدية، وبذريعة إن هذا دين والدين يقتضي الطاعة.

في حين يرى الشيخ شمس الدين أن التعبد في أمور العبادات المحضة أمر لا ريب فيه ومسلم به، وأما في مجالات المجتمع والأمة، وما يتعلق بالفقه العام، وبعض الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكاسب الفردية، فلا يعتقد في كثير من التفاصيل أن للتعبد معنى على الإطلاق، ولا بد في نظره أن تنزل الأمور في هذه المجالات وفقاً للأدلة العليا، وحسب القواعد العامة في الشريعة.

كما لا بد أن تنزل هذه المجالات أيضاً، على أساس مقاصد الشريعة، وحكمة التشريع المتصيدة من استنطاق النصوص، وعلى ما يفهم من المناطات المستفادة من النص، أو المستكشفة من مقارنة النصوص حسب ظروفها وملابساتها[2].

ثالثاً: في طريقة التعامل مع النص الشرعي، ميز الشيخ شمس الدين بين ما سماه الإطلاق الأزماني والإطلاق الأحوالي، وجاء هذا التمييز في سياق نقده للارتكاز الفقهي الموجودة عند الفقهاء

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1999م، ص82.

(2) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص90.

والأصوليين في نظرتهم إلى النص التشريعي، باعتباره نصاً مطلقاً من جميع الجهات، ومن غير فرق بين الكتاب والسنة.

بينما يرى الشيخ شمس الدين ضرورة التمييز بين الإطلاق الأزماني، ويعني به أن النص يكون ثابتاً على مدى الأزمان كما هو موجود في الكتاب الكريم، ولكن في السنة لا يمكن الالتزام به دائماً، لأن إذا كان المدى الزمني للنص هو نفسه محدود، فلا معنى للبحث عن أحوال النص[3].

وهذا الرأي في نظر الشيخ شمس الدين لا يعطل دور السنة في عملية الاستنباط باعتبارها مصدراً للأحكام الشرعية، فلا ريب أن السنة قد شملت أحكاماً مطلقة، هي تفاصيل لما ورد بنحو القواعد والمبادئ العامة في الكتاب العزيز[4].

رابعاً: إن ما يميز بين هذين الإطلاقين الأزماني والأحوالي في السنة، في تقدير الشيخ شمس الدين، هو وعي الفقيه وإدراكه لزمانه، ولحركة المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية في التاريخ، كما يتوقف على تعقب الحالات التي يعالجها الدليل الشرعي الذي يتضمن حكماً تكليفياً أو وضعياً أو سياسياً أو تنظيمياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً أو غير ذلك من أصناف الأحكام الشرعية.

ومن هذه الجهة، قد يختلف الفقهاء في تقدير الموقف تجاه دليل من الأدلة، بين من يراه دليلاً مطلقاً في الأزمان أو الأحوال، ومن لا

---

(3) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص86.

(4) عبدالجبار الرفاعي، **تحرير وحوار: مناهج التجديد**، دمشق: دار الفكر، 2000م، ص25.

يرى ذلك، وهذا يرجع لتنوع آراء المجتهدين[5].

خامساً: ما يعلق عليه الشيخ شمس الدين أهمية كبيرة في هذا التمييز بين الإطلاقين الأزماني والأحوالي أن دليلاً من الأدلة ربما يكون غير مطلق في الأزمان أو الأحوال، ولكن يكون مداه الزمني أو الأحوالي في مجتمع من المجتمعات، أقصر أو أطول منه في مجتمع آخر.

مثال ذلك، الأدلة التي تعالج قضايا التكاثر والإنجاب، ويلاحظ ارتباطها بالتكاثر السكاني، وإمكانيات الدولة والمجتمع في استيعاب الزيادات، وتوفير المستويات اللائقة بها في مجالات التربية والتعليم والصحة والإسكان وغيرها.

ومن جهة أخرى، ربما يكون الدليل محدود المدى الزمني في مجتمع من المجتمعات، لا يستطيع أن يوفر لنسبة عالية من الزيادة السكانية المستلزمات المناسبة لتنشئة أجيال قوية متعلمة واعية، فحينئذٍ نقول إن هذا الدليل بالنسبة إلى هذا المجتمع، ينقطع عند هذه الحالة.

وأما بالنسبة إلى مجتمع آخر، يتمتع بالقدرة ويحتاج إلى زيادة عدد سكانه لاستثمار موارده الطبيعية، فإن المدى الزماني والأحوالي لهذا الدليل بالنسبة إلى هذا المجتمع، لا يزال ممتداً ولم ينقطع[6].

سادساً: عند النظر في نصوص السنة الشريفة، يرى الشيخ شمس الدين ضرورة التفريق بين الأحكام الشرعية الإلهية وما يسميه التدبيرات، ويعني بها الأحكام التنظيمية والإدارية الوقتية، وقد درج

---

(5) عبدالجبار الرفاعي، المصدر نفسه، ص26.

(6) عبدالجبار الرفاعي، المصدر نفسه، ص26.

الفقهاء حسب قوله إلى اعتبار هذه أحكاماً شرعية، وهي ليس كذلك في نظره.

ولعل منشأ هذا الخلل المنهجي في تصور الشيخ شمس الدين، هو تلك القضية المسلمة عند الفقهاء والأصوليين في اعتبار أن وظيفة النبي (صلى اللّه عليه وآله)، هي بيان الأحكام الشرعية، وغفلوا عن أن من جملة مناصب النبي (صلى اللّه عليه وآله)، أنه كان حاكم دولة، وقائد مجتمع، ورب أسرة، وأنه إنسان يتفاعل مع مجتمعه ومحيطه وحياته، وفي هذه الأطر كلها كان الرسول (صلى اللّه عليه وآله)، يقول ويفعل ويقرر، فاعتبار أن قول النبي وفعله وتقريره سنة هذا صحيح، ولكن تصنيف هذه الأبعاد الثلاثة بحسب جوانب الحياة التي كان النبي (صلى اللّه عليه وآله)، يتفاعل معها، فهذا ما يبدو أن الفقهاء والأصوليين قد غفلوا عنه.

ويؤكد صحة هذا القول - والكلام للشيخ شمس الدين- ما لاحظه فقهاء الشيعة وسائر المذاهب، أن في بعض الحالات يكون الحكم الوارد في بعض الوقائع لا يمكن تعميمه، فيقال إنه قضية في واقعة، فلا يصلح أن يكون قاعدة، ولا يمكن تعميمه على جميع الحالات، وهذا الفهم صحيح عند الشيخ شمس الدين، لكنه أوسع بكثير في نظره من الموارد النادرة التي لاحظ فيها الفقهاء هذا الأمر[7].

سابعاً: انتقد الشيخ شمس الدين انقسام المسلمين سنة وشيعة في

---

(7) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص87.

الموقف تجاه السنة، فالشيعة في فقههم لا يتعاملون إلا مع حديثهم، والسنة في فقههم يعتمدون فقط على سنتهم، والسنة الشيعية تختلف في وسيلة وصولها إلى المسلمين عن السنة السنية، والباحث أو الفقيه السني يرتكز في بحثه الفكري أو الفقهي إلى سنته، ولا يعتني بالسنة المروية عن أهل البيت إطلاقاً، والفقيه الشيعي كذلك.

وهذا الوضع في رأي الشيخ شمس الدين، يعكس موقفاً موروثاً من الشقاق السياسي، وليس مرتكزاً على الموضوعية العلمية، كما أنه يتأثر بدرجة سعة وضيق أفق الفقيه سنياً أو شيعياً، ومدى انفتاحه أو انغلاقه، ويعبر كذلك عن خلل في رؤية الفقيه لوظيفة الشريعة في الأمة، وخلل في رؤية الفقيه لطريقة التعامل مع مقولة الأمة.

وهنا يتساءل الشيخ شمس الدين، لماذا لا يعمل الشيعة بالأخبار التي تجمع شرائط الحجية عند أهل السنة؟ السنة في كتابي البخاري ومسلم وما يسمى **بالصحاح**، هل هذه الأحاديث كلها لا يتمتع حديث واحد منها بأي اعتبار على الإطلاق؟ هل بذلت محاولة في دراسة هذه السنة واكتشف أنها كلها من الناحية الرسمية مجموعة أكاذيب!

في المقابل هل بذلت محاولة سنية من علماء حديث وفقهاء لفحص هذه السنة المروية عن طريق الشيعة للتأكد من أن كل ما في الكتب الأربعة عند الإمامية مجموعة أكاذيب؟ أم لأنه يوجد عندَ السنة موقف صارم بأن كل ما رواه الشيعة إما موضوع أو مشكوك على الأقل في صدقه[8].

هذه تقريباً هي أبرز ملاحظات الشيخ شمس الدين بشأن طريقة

---

(8) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص138.

التعامل مع النص التشريعي كتاباً وسنة، وما أصاب هذه الطريقة من خلل منهجي عند المسلمين سنة وشيعة.

ـ 3 ـ
فكرة الإجماع.. والنقد الجذري

تعامل الشيخ شمس الدين مع فكرة الإجماع بطريقة نقدية اتسمت بالشدة والصرامة، وغلبت عليها السلبية التامة، ودعا باستمرار إلى إعادة النظر في هذه الفكرة، وأظهر كما لو أنها من الأفكار التي أضرت بالاجتماع السياسي الإسلامي، وبالفقه الإسلامي وتطوره، ويمكن إجمال ملاحظاته في النقاط الآتية:

أولاً: ينبغي في نظر الشيخ شمس الدين أن يبحث عن الإجماع في الأصول باعتباره أحد الطرق التي تثبت بها السنة، كالبحث عن حجية خبر الواحد مثلاً، ولا يوجد مبرر منهجي للبحث عنه عند الإمامية بصورة مستقلة عن السنة، فهذا خطئ منهجي في مدونات علم الأصول[9].

ثانياً: يرى الشيخ شمس الدين أن اعتبار الإجماع من الأدلة الشرعية الموازية للكتاب والسنة، من القضايا الأصولية التي يجب إعادة النظر فيها، وما نقله السيد البَروجردي من أن غاية ما يمكن إثبات حكمه بالإجماع في جميع فروع الفقه هو عدد قليل من المسائل، هذا الرأي هو موضع شك عنده، وبعبارته «نحن نشك في إمكان ذلك».

---

(9) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتقليد بحث فقهي استدلالي مقارن**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1998م، ص28.

هذا من جهة النظر، وأما من جهة العمل فإن الشيخ شمس الدين لا يخفي مخالفته للإجماعات، وحسب قوله «وقد خالفنا في بعض أبحاثنا الفقهية إجماعات وشهرات لم تثبت عندنا حجيتها».

ومن هذه الإجماعات التي يقصدها الشيخ شمس الدين، أهلية المرأة السياسية، فلم يثبت عنده إجماع تعبدي على عدم أهليتها، ومن هذه الإجماعات أيضاً ما يتصل بحرمة الاحتكار في التعدي عن الموارد المنصوصة إلى كل سلعة غير سلع الترف التي تتوقف عليها حياة الناس المتعارفة، فلا تختص الحرمة بالأطعمة، ولا تنحصر في الأصناف الستة (القمح والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت)، أو السبعة بإضافة الملح.

ثالثاً: إن الإجماع تحول في تصور الشيخ شمس الدين إلى أداة سياسية وضعت لمواجهة الرأي المخالف في السجال السياسي، والصراع على السلطة، واستخدمته القوة الحاكمة دائماً في هذا المجال، ثم استخدم في التنظير الديني للوضع السياسي القائم، وهو ما أنتج الفقه السياسي، فقه الأحكام السلطانية، وتسرب بعد ذلك إلى فضاء البحث الفقهي العام، ليكون ضابطاً لسلوك الأمة في المجال السياسي والحضاري والحياتي العام، وشل إرادة الأمة، وعطلها عن التصدي للنقد، لاعتقادها بأن ذلك عمل محرم.

رابعاً: يعتقد الشيخ شمس الدين أن الشيعة اقتبسوا مصطلح الإجماع، نتيجة لتأثر الفكر الأصولي الشيعي بالفكر الأصولي السني، ليكون أداة في الرد على الاحتجاج السني بالإجماع في المجال السياسي، ولاستعماله في دعم المواقف الفقهية المخالفة، ومن هذا القبيل كثير من إجماعات الشيخ الطوسي في كتاب **الخلاف**.

خامساً: يضيف الشيخ شمس الدين أن الإجماع تسبب في إعاقة نمو الفقه، لأنه يحول بين الفقيه والبحث عن أجوبة غير جاهزة عن المسائل الطارئة، ولأنه يقدم للفقيه جواباً جاهزاً يعفيه من عبء البحث، ومسؤولية القرار الفقهي، فيعطل نمو البحث عن أجوبة جديدة عن الأمور الطارئة، وبذلك يحول أيضاً دون استجابة الشريعة لمستجدات الواقع، لأنه يحصر الشريعة في صيغ جامدة ومحددة، هي صيغ الإجماع على قول ما أو الشهرة على قول ما.

لهذا دعا الشيخ شمس الدين إلى إعادة النظر في فكرة الإجماع، وهذا هو السبيل في نظره لتحرير البحث الفقهي من أقوال الفقهاء الذين تأثروا بلا ريب بظروف زمانهم ومكانهم وأحوالهم بالنسبة لبعض آرائهم الفقهية على الأقل[10].

ـ 4 ـ
مناهج الاجتهاد.. وخلل منهجيات التعامل

وجد الشيخ شمس الدين بأن هناك اختلالات حصلت في مناهج الاجتهاد الفقهي والأصولي، وأبدى أهمية لهذا الموضوع، وتوسع في الحديث عنه، وتطرق إليه في معظم كتاباته وحواراته التي تناولت هذا الشأن أو اقتربت منه، ويمكن إجمال ملاحظاته في النقاط الآتية:

أولاً: النظرة الفردية التجزيئية وغياب الرؤية الشاملة، هذا الاختلال حصل في نظر الشيخ شمس الدين حين انعزل الفقه عن

---

(10) عبدالجبار الرفاعي، **تحرير وحوار: مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص28-30.

حركة المجتمع، واستغرق الفقهاء في معالجة المسائل التي يواجهها الفرد المسلم في حياته الخاصة، في عباداته ومعاملاته، وحين اقتربوا من المسائل العامة وقضايا المجتمع، فإنهم عالجوها من زاوية معاناة الأفراد، ومن جهة تأثيرها في حياة المسلم الفرد، ولم يلحظوا في الغالب تأثيرها في المجتمع والأمة.

وتأثر بهذا الاختلال الفقيه الشيعي أكثر من الفقيه السني، وذلك بسبب عزلة الفقيه الشيعي والاجتماع الشيعي، عن الحياة العامة أكثر من الفقيه السني.

ثانياً: اعتبار الخطابات للأفراد والغفلة عن خطابات الأمة والجماعة، تنبه الشيخ شمس الدين كما يقول، إلى قضية أصولية مهمة، لا يعرف إن كان قد تنبه لها أحد قبله أم لا، وهي أن الفقهاء لم يلاحظوا أن الكتاب والسنة حافلان بالخطابات الموجهة إلى الأمة باعتبارها مكلفةً، بينما اعتبروا أن الخطابات الشرعية كلها موجهة للأفراد، وحتى ما سموه بالتكاليف الكفائية اعتبروه خطابات أفراد.

بينما الملاحظ أن الشريعة اشتملت على نوعين من الخطابات التكليفية، خطابات للأفراد وخطابات للأمة، والخطابات الموجهة للأمة والجماعة كثيرة جداً، وهي خطابات عينية تعيينية للأمة والجماعة في الاجتماع السياسي ضمن صيغة الدولة، وضمن صيغة المجتمع.

ثالثاً: اعتبار الشريعة مشروعاً أخروياً فقط، لاحظ الشيخ شمس الدين أن الشريعة تحولت بسبب انحراف الحكم السياسي، وفساد الاجتماع السياسي إلى مشروع أخروي، يسعى المسلم عن طريقه إلى الخلاص والنجاة في الآخرة، من دون أن يكون له أثر يذكر في حياته الدنيا.

في حين يرى الشيخ شمس الدين أن الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقاً، بحسب وضعه الأصلي مشروع إنساني كوني للدنيا والآخرة، ولكن حدث الفصام النكد في مرحلة من المراحل بين الواقع والمنهج، وبين التشريع والمجتمع، وغدت الشريعة مشروعاً أخروياً حتى في أحكامها التي تعالج شؤون الحياة الدنيوية.

رابعاً: الانقطاع عن الواقع الموضوعي المتغير وعدم التفاعل مع الطبيعة، فمنهج الاستنباط الفقهي كما يرى الشيخ شمس الدين، لا يرتكز على دراسة النص فقط، بل يرتكز أيضاً على رؤية الواقع وتدبره، وهذا التدبر ليس مجرد المعرفة العلمية والرؤية البصرية، وإنما هو وعي العلاقة بين الواقع والنص، ووعي العلاقة بين الواقع وصيرورة حياة الناس.

ولهذا اعتبر الشيخ شمس الدين أن آيات التفكر والتدبر في خلق اللّه، هي من المكونات الأساسية لمنهج الاجتهاد، لأنها توجه فكر الفقيه نحو الواقع والطبيعة، ونحو الاجتماع الإنساني، حتى يبني فهمه للشريعة في ضوء ذلك، ومن ثم يتجلى في استنباطه لأحكامها.

خامساً: عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه، إذ يرى الشيخ شمس الدين أن استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات، وإسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استنطاق النص، أفضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها أحياناً عن روح الدليل، فتمت صياغة فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الأقوام وغير ذلك.

كما أن التعامل مع النص بمعزل عن حقله الخاص، وبمعزل عن

علاقة حقله الخاص بالحقول الأخرى، يؤدي إلى عدم وعي مقاصد الشريعة[11].

هذه هي في نظر الشيخ شمس الدين أبرز الاختلالات الحاصلة في منهج الاستنباط الفقهي والأصولي.

- 5 -
أصول الفقه والفلسفة.. نقد العلاقة

من الملاحظات التي ظل الشيخ شمس الدين يلفت النظر إليها على طول الخط، في كتاباته وحواراته، ناقداً لها، ومعترضاً عليها، هي تأثر أصول الفقه بالفلسفة والمنهج الفلسفي، التأثر الذي كانت له في نظره تداعيات سلبية أثرت، وظلت تؤثر في طريقة عمل أصول الفقه، وفي طريقة التعامل معه، والاستفادة منه في ميادين الاستنباط الفقهي، وفي مجالات الحياة بصورة عامة.

وعند النظر في هذا الموقف النقدي، والذي يصفه الشيخ شمس الدين بالموقف المبدئي، يمكن كشفه وتحديده في النقاط الآتية:

أولاً: يرى الشيخ شمس الدين أن زج الفلسفة والأفكار الفلسفية في أصول الفقه، هو إدخال مادة غريبة لا تتناسب مع طبيعة الحقل المعرفي الذي يراد استخدام علم الأصول فيه. وذلك على خلفية أن كل منهج من مناهج العلوم يجب أن يستمد جوهره ومناخه وطبيعته من طبيعة ذلك العلم، ومن قواعده وأصوله، ولا يجوز أن يكون هناك منهج يختلف في طبيعته، وفي تكوينه الداخلي عن حقل المعرفة الذي

(11) عبدالجبار الرفاعي، المصدر نفسه، ص17-26.

يراد استخدامه فيه، فحقل المعرفة في الشريعة هو الذي ينتج أصوله الخاصة بها[12].

ثانياً: في اعتقاد الشيخ شمس الدين أن الفكر الأصولي عند الشيعة الإمامية، هو الذي طور العلاقة بين مناهج الاستنباط في علم الأصول كما بدأت، باعتبارها تعتمد على الفكر البلاغي المتصل بتركيب الجملة والأسلوب والحقيقة والمجاز والعام والخاص وما إلى ذلك، طورها إلى أبحاث فلسفية وكلامية ومنطقية، وأدخل المصطلحات الفلسفية والمنطقية في لغة الأبحاث الأصولية[13].

وعند حديثه عن بدايات حصول هذا التطور في العلاقة بين أصول الفقه والأبحاث الفلسفية، يرى الشيخ شمس الدين أن هذه البدايات حصلت في عهد الوحيد البهبهاني (1118-1206هـ)، وتطورت في عهد المجدد الشيخ مرتضى الأنصاري (1214-1281هـ)، وتعاظمت في عهد الشيخ محمد كاظم الخراساني (1255-1329هـ)، وتعمقت واتسعت في ما بعد بتأثير هذه المدرسة الأصولية[14].

ثالثاً: عندما توقف الشيخ شمس الدين أمام ظاهرة تأثر أصول الفقه بالفلسفة، وجد أن هناك ثلاثة تفسيرات ممكنة لهذا التأثر، تحدث عنها بعبارة ربما، في إشارة منه لعدم الجزم والقطع بهذه التفسيرات، وهي:

---

(12) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص16.

(13) عبدالجبار الرفاعي، **مناهج التجديد**، مصدر سابق، ص22.

(14) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص33.

1ـ ربما يكون لاشتراط الأعلمية في مرجع التقليد، أثر في دفع الفقهاء إلى زج المقولات المنطقية والفلسفية في علم الأصول، لأن يفتح باباً واسعاً لإبراز المواهب من التدقيق وإثارة الإشكالات على آراء الآخرين ومبانيهم.

2ـ وربما يكون لأهمية المرجعية الدينية، ودورها القيادي عند الشيعة الإمامية في العصور الحديثة مع اشتراط الأعلمية، دور كبير في تعزيز هذا الاتجاه في العقود الأخيرة.

3ـ وربما يكون وراء ذلك، الرغبة في التفوق على الأصوليين المنتمين إلى المدرسة الأشعرية في علم الكلام، وإعطاء شخصية مستقلة لعلم الأصول عند الإمامية عن علم الأصول الأشعري[15].

رابعاً: من مضاعفات تأثر أصول الفقه بالفلسفة في نظر الشيخ شمس الدين، تحوله شيئاً فشيئاً إلى مقصد بذاته، بينما هو آلة ووسيلة ومجرد منهج، وازداد الوضع تعقيداً بدخول المصطلح الفلسفي ومناهج البحث الفلسفي، كالبحث عن أصالة الوجود، وأصالة الماهية.

وهذه الناحية، يصفها الشيخ شمس الدين بأنها شديدة الخطورة، ويعتقد أنها أصابت الفقه الإسلامي بشلل في جوانب كثيرة، وكانت لها انعكاسات سلبية على وضع الأمة من جهة، وعلى العقل الإسلامي من جهة أخرى[16].

خامساً: من المضاعفات الأخرى، لتأثر أصول الفقه بالفلسفة في

---

(15) عبدالجبار الرفاعي، **مناهج التجديد**، ص23.

(16) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص86.

نظر الشيخ شمس الدين، تحول الكثير من أبحاث أصول الفقه عند بعض الأصوليين المعاصرين إلى أبحاث فلسفية تجريدية يغلب عليها الطابع الفلسفي التجريدي التي لا علاقة لها بالنص القرآني أو النص السني، إلا من جهة التسمية والعنوان.

ومن جانب آخر، فإن هذه الأبحاث الفلسفية لا يحتاج إليها الفقيه في بحثه واستنباطه، وتستهلك الوقت والجهد من غير طائل، بل قد تؤثر على سليقة الفقيه العرفية، وذوقه اللغوي، وقدرته على الفهم السليم[17].

سادساً: لهذا الموقف النقدي الذي يصفه الشيخ شمس الدين بالمبدئي، فإنه يقدم نفسه بوصفه أحد دعاه التنقية الكاملة للمنهج الأصولي من التأثيرات الفلسفية والكلامية، ويعد هذا الأمر ضرورياً[18].

كما يدعو الشيخ شمس الدين، عودة أصول الفقه إلى صفائه، باعتباره يشمل قواعد التعامل مع نص اللغة العربية في الكتاب والسنة، ويربط تطوير أصول الفقه بهذه التنقية من ما يسميه شائبة الأفكار الفلسفية التي لا علاقة لها بعملية الاستنباط[19].

---

(17) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتقليد**، مصدر سابق، ص83.

(18) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص87.

(19) عبدالجبار الرفاعي، **مناهج التجديد**، ص23.

ـ 6 ـ
أصول الفقه.. والحاجة إلى التطوير

هذه الملاحظات والاختلالات في مناهج الاجتهاد والاستنباط الفقهي، دعت الشيخ شمس الدين لأن يؤكد إعادة النظر في هذه المناهج الدعوة التي ظل يعيد الحديث عنها، ويلفت النظر إليها باستمرار، وذلك لقناعته الراسخة بها، إلى جانب تأكيده بأننا بحاجة إلى تأصيل أصول جديدة، وإلى وضع قواعد أصولية جديدة، واعتبار أن الأصول الموجودة بحاجة إلى تحديث، ووصل به الحال إلى الدعوة لثورة منهجية في عملية الاجتهاد، بدءاً من مناهج الأصول إلى عملية الاستنباط[20].

وفي هذا النطاق، طالب الشيخ شمس الدين بتطوير أصول الفقه، وإنه لا يحبذ حسب قوله وضع علم أصول جديد، والحاجة لتطوير أصول الفقه نابعة في نظره من الاعتبارات الآتية:

أولاً: إن أصول الفقه بصيغته السائدة، قاصرة عن الاستجابة لحاجة الاستنباط الفقهي المتجدد، وذلك بحسب ما يطرأ من تغيرات على المجتمع في حركته وتفاعله مع المجتمعات الأخرى.

وهذا القصور في تقدير الشيخ شمس الدين هو قصور تاريخي وليس طارئاً، لأن أبحاث هذا العلم لم توضع أساساً لتنبني عليها عملية اجتهاد شاملة، وإنما تولد كثير منها من الأبحاث التي وضعت لتقعيد اللغة العربية، وقسم منها وضع متأثراً بالفكر المنطقي الأرسطي

---

(20) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص206.

ومصطلحاته، وكذلك لبعض الاعتبارات الكلامية أو القواعد الكلامية[21].

ثانياً: يجب أن يستجيب أصول الفقه لرؤية فقهية أوسع من الرؤية السائدة اليوم، وهذا يقتضي في تصور الشيخ شمس الدين أن يفحص الفقهاء والأصوليون عن أوجه النقص في علم الأصول في وضعه الحاضر، بعد ما حدث فيه تطويراً مهماً في اتجاه العمق، خرج به في كثير من الأبحاث عن مجاله الأصلي، ليجعل منه بحثاً فلسفياً كلامياً تجريدياً، من دون أن يسهم هذا التطور على الإطلاق، في توسيع مجال الاستنباط الفقهي.

وهذا يعني في نظر الشيخ شمس الدين أن التوسع الذي حصل في أصول الفقه كان توسعاً في العمق، من دون أن يمتد أثره إلى منهج الاستنباط العقلي على امتداد الفقه في حياة الناس، تبعاً لامتداد هذه الحياة في أبعاد جديدة، فرضها توسع العلوم الوضعية وإنجازاتها، الأمر الذي يقتضي تطوير علم الأصول ليتسع لتأصيل واستنباط قواعد جديدة، تستجيب لحاجات جديدة حتى يقول الفقه الإسلامي كلمة فيها[22].

ثالثاً: يرى الشيخ شمس الدين أن علم الأصول تطور عند الشيعة الإمامية تطوراً كبيراً كماً ونوعاً، لكن هذا التطور بقي شكلياً وسطحياً من جهة النتائج، في حين أن تاريخ العلم أو تاريخ المعرفة بوجه عام،

---

(21) عبدالجبار الرفاعي، **مناهج التجديد**، ص15.

(22) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص83-33.

أو تاريخ أي علم من العلوم، يؤكد أن أي تبديل في المنهج، يؤدي إلى تبديل في النتائج ولو نسبياً، إما في نوعية النتائج أو في كمها[23].

هذه لعلها أبرز ملامح النقد المنهجي لأصول الفقه عند الشيخ شمس الدين، كما شرحها في كتاباته وحواراته المتفرقة.

ـ 7 ـ
ملاحظات ونقد

بعد هذا الاستكشاف، وتكوين المعرفة بنظرات الشيخ شمس الدين في النقد المنهجي لأصول الفقه، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية، ومنها:

أولاً: كشفت هذه المحاولة، عن مدى سعة وكثافة وتنوع النظرات النقدية عند الشيخ شمس الدين حول أصول الفقه، هذا الانكشاف النقدي الواسع كان يفترض أن يشكل حافزاً وحافزاً قوياً يدفع الشيخ شمس الدين، نحو النهوض بإنجاز عمل يتخطى ويتجاوز تلك الملاحظات النقدية، سعياً نحو إعادة بناء أصول الفقه وفق أسس جديدة تعبر عن رؤيته، وتتناغم مع أفقه النقدي، وتلبي رغبته في التحديث والتطوير، وهذا ما لم يحدث.

فهذا المستوى الكمي والنوعي من النقد في هذا الحقل، أو في غيره من الحقول المعرفية الأخرى، وبأقسامها كافة، يصلح أن يمثل سبباً كافياً من الناحية المنطقية والموضوعية، يدفع ويحرض بشدة نحو الانتقال من النقد إلى التطوير والتحديث، وهذا ما حدث ويحدث في الحقول المعرفية الأخرى.

---

(23) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص89.

وما نريد قوله إن الشيخ شمس الدين أنجز مهمة النقد، وكان يفترض منه أن يتمم هذه الخطوة بإنجاز مهمة التحديث والتطوير التي طالما دعا إليها، ونادى بها، ولح عليها.

ثانياً: إن هذه النظرات النقدية بكثافتها وتنوعها، لا ينفرد بها الشيخ شمس الدين كلياً، ولعل هناك من يتفق معه كلياً أو جزئياً، إلى جانب من يختلف معه كلياً أو جزئياً، وهذا ما يحدث عادة في ميادين الفكر والمعرفة.

وهناك من سبقه إلى مثل هذه النظرات، كالسيد محمد باقر الصدر في بحثه الشهير **الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد** الذي وصفه الشيخ شمس الدين بالبحث القيم، واعتبر أن السيد الصدر في هذا البحث، أفضل من تحدث عن طبيعة المشكلات التي اعترضت مسارات حركة الاجتهاد في المجال الشيعي[24].

في هذا البحث شرح السيد الصدر، كيف حصل التحول والانكماش في مسارات حركة الاجتهاد الشيعي من المجال الاجتماعي العام، إلى مجال الفردي الخاص، وكيف تسربت الفردية إلى ذهنية الفقيه، وجعلته ينظر إلى الشريعة من زاوية الفرد، وفي نطاق الفرد.

ثالثاً: الموقف من الفلسفة، فالملاحظ بصورة عامة في كتابات وحوارات الشيخ شمس الدين، النقد الشديد والصارم للفلسفة، بالشكل الذي ينبىء عن موقف سلبي ونهائي تجاهها، فهو لا يتطرق إلى الفلسفة إلا في معرض النقد والرفض، وخصوصاً في مجال علم أصول الفقه.

---

(24) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص73.

في مقابل هذا الموقف السلبي، هناك الموقف الإيجابي للسيد محمد باقر الصدر الذي يدافع عن الفلسفة، ويرى أن أصول الفقه قد استفاد من الفلسفة، كما أن الفلسفة أيضاً استفادت من أصول الفقه، وشرح هذا الموقف، وبرهن عليه في كتابه **المعالم الجديدة للأصول**.

لهذا، فإن الفلسفة لا تمثل بعداً حاضراً في كتابات الشيخ شمس الدين، كالذي نراه في كتابات السيد الصدر.

رابعاً: الموقف من الألسنيات، أعطى الشيخ شمس الدين رأياً سلبياً تجاه الألسنيات، وكان قاطعاً ونهائياً في هذا الرأي، وأغلق إمكانية الاستفادة من هذا الحقل كلياً في مجالات الاستنباط والمعرفة الدينية، وهذا الرفض كان مبنياً في رأيه على أمرين:

الأمر الأول: عدم إمكانية الوثوق بهذه الأبحاث، وحسب رأيه «إن الاعتماد على نتائج الأبحاث اللغوية الحديثة المسماة بالألسنية لا وجه له، لأنه لا يمكن الوثوق بها في تطبيقاتها على عملية الاستنباط. لأن الألسنية نمت في أوساط لغوية بعيدة ومنفصلة عن اللغة العربية، وقوانين البيان في اللغة العربية، هي قوانين محكومة بطبيعة هذه اللغة وبآلياتها، ولا يمكن نقل أحكام في الدلالة اللغوية ناتجة من لغات أخرى، وخاضعة لآليات حضارية، وآليات تفكير لغوية أخرى، وتطبيقها على اللغة العربية»[25].

الأمر الثاني: اعتبار الألسنيات منهجاً غربياً لا يمكن الاعتماد عليه في دراسة النص الديني، وحسب رأيه «نحن لا نوافق إطلاقاً على اعتماد المناهج الغربية في استنطاق النص بإتباع المناهج الألسنية في

(25) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المصدر نفسه، ص260.

اللغة، لأننا نعتبر أن هذه المناهج تنتمي إلى مناخ ثقافي وحضاري مختلف عن ثقافة وحضارة الإسلام من جهة، وتنتمي إلى مناخ لغوي، وطبيعة لغوية مختلفة عن اللغة العربية من جهة أخرى، ولا يمكن التعامل مع نصوص الوحي القرآني بهذه المناهج»[26].

والملاحظ على هذا الرأي، أن من المبكر الحكم على الألسنيات بهذا الشكل القاطع والصارم، في حين يعتبر هذا الحقل وليداً وجديداً في الدراسات العربية، والغاية منه البحث عن المشتركات العامة في اللغات التي يتحدث بها البشر، من أجل التوصل إلى قواعد جديدة ومشتركة في فهم آليات هذه اللغات وقوانينها.

يضاف إلى ذلك أن هذا الحقل أضاف قانوناً جديداً ومهماً في دراسة اللغات، وهو قانون التحليل الصوتي، واعتمده إلى جانب قانون البحث عن الدلالة والمعنى.

مع الإشارة إلى أن مصطلح اللسانيات، أو هذه التسمية، هي من التسميات التي استعملها القرآن الكريم في حديثه عن تعدد اللغات واختلافها بين البشر، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾[27].

واللسان هو تعبير عن الجانب الصوتي والجانب الدلالي معاً، والدارسون لعلم أصول الفقه يدركون جيداً أن مباحث الوضع في هذا العلم باتت تعتبر من المباحث القديمة، والتي بحاجة إلى تجديد وتحديث، وهكذا مباحث الألفاظ بصورة عامة.

---

(26) عبدالجبار الرفاعي، **مقاصد الشريعة**، ص43.

(27) سورة **الروم**، آية: 22.

خامساً: يميل الشيخ شمس الدين إلى مشروعية تقليد الميت ابتداء، وهو قول قوي كما يقول عن المسلمين الشيعة، لكنه غير مشكور عند غيره من الفقهاء[28].

واستدل على هذا الرأي في مشروعية تقليد الميت ابتداء بقوله: إذا كان إطلاق الأدلة «يشمل حالة البقاء، فينبغي أن يشمل حالة الابتداء أيضاً، لما عرفت من أن التقليد أمر متجدد عند العمل بكل مسألة، فإذا عمل في قضية بفتوى للمجتهد الميت الذي قلده في حياته، فإنه في هذه المسألة مقلد للميت ابتداء أيضاً، وليس عمله برأي الميت فيها استمراراً على تقليد الحي الذي مات. فالظاهر أن الاستدلال على مشروعية البقاء بالكتاب والسنة مع القول بعدم مشروعية الابتداء مشكل جداً، لورود الإشكالات على الاستدلال من غير فارق بين المقامين»[29].

هذا الرأي لا يتناسب على الإطلاق، وما يدعو إليه الشيخ شمس الدين من تطويرات وتجديدات شاملة وواسعة في مجالات الاجتهاد والفقه وأصول الفقه، كدعوته إلى بناء مرجعية جامعة، أو مرجعية ذات تخصصات، وهكذا دعوته إلى ثورة في الاجتهاد، إلى غير ذلك من دعوات جذرية وصارمة، خاصة وأننا في عصر تتغير فيه أحوال المعرفة الإنسانية بسرعة، وتتضاعف وتتراكم في فترات قياسية، وبطريقة تؤثر في مختلف مجالات الحياة العامة.

---

(28) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ص148.

(29) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتقليد**، ص346.

الفصل السادس

أصول الفقه.. ومسألة المنهج

ـ 1 ـ

أصول الفقه والمنهج.. التصور والتطبيق

يعد علم أصول الفقه من أكثر العلوم الإسلامية علاقة بمسألة المنهج، بل ومن أكثر العلوم صورة وتعبيراً عن مسألة المنهج في العلوم الإسلامية، وهو العلم الذي كشف عن وجود المنهج، وعن ابتكار هذا المنهج عند المسلمين، وذلك باعتبار أن أصول الفقه في نظر الدارسين المسلمين قديماً وحديثاً هو من ثمرة العقل الإسلامي الخالص، وأن المسلمين هم أول من ابتكروا هذا العلم «الذي لا نجد له نظيراً لا عند اليونان والرومان في الغرب، ولا عند البابليين والصين والهند وإيران ومصر في الشرق، ولا في أي مكان آخر»[1].

الأمر الذي يعني أن الحديث عن أصول الفقه، هو من وجه آخر حديث عن المنهج في المجال الإسلامي، وعن تاريخ وتطور هذا المنهج في ساحة الفكر الإسلامي.

---

(1) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص95.
نقلاً عن: محمد حميد اللّه، في المقدمة التي كتبها لكتاب: **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين البصري المعتزلي، ج2، ص7. (المقدمة مكتوبة بالفرنسية في آخر الجزء).

ومن أكثر النصوص القديمة أهمية ودلالة في هذا الشأن، النص الذي يقارن فيه فخر الدين الرازي (544-604هـ)، بين الشافعي وأرسطو والخليل بن أحمد الفراهيدي، فيقول في كتابه **مناقب الشافعي**: «واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض، ذلك أن الناس كانوا قبل أرسطاطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن ما كان عندهم قانون مخلص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح، فلما رأى أرسطاطاليس ذلك.. استخرج علم المنطق..

وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً وكان اعتمادهم على مجرد الطبع، فاستخرج الخليل علم العروض، فكان ذلك قانوناً كلياً في معرفة مصالح الشعر ومفاسده. فكذلك هاهنا، الناس كانوا قبل الإمام الشافعي رضي اللّه عنه، يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، لكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمة اللّه عليه، أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع، كنسبة أرسطو إلى علم العقل»[2].

هذا النص ليس عادياً على الإطلاق، ولا يمكن المرور عليه بطريقة عادية أو عابرة، من دون التوقف عنده، والكشف عن أبعاده ودلالاته، ومدى بعد النظر فيه، وليس من الصواب وضعه في منزله

(2) فخر الدين الرازي، **مناقب الشافعي**، ص100.

الهامش، كما تعامل معه الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه **تكوين العقل العربي**.

وتكمن أهمية هذا النص، في أنه يضع الشافعي عند المسلمين، في منزلة أرسطو عند اليونانيين، ويضع أصول الفقه عند المسلمين، في منزلة المنطق عند اليونانيين.

وكان يفترض من هذا النص أن يلفت النظر بشدة إلى أهمية وقيمة أصول الفقه بوصفه علماً تشريعياً من جهة، وبوصفه علماً منهجياً من جهة أخرى، وأن يلفت النظر بشدة أيضاً إلى العلاقة بين أصول الفقه والمنطق، وهي العلاقة التي تبرز الجانب المنهجي لأصول الفقه وبوصفه علماً منهجياً.

وفي دراسات المسلمين المعاصرين شرعيين واجتماعيين، تكررت وتواترت أقوالهم في إعطاء أصول الفقه صفه العلم المنهجي.

ومن هذه الأقوال، ما أشار إليه الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي ظل في كتابه **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي** يصف باستمرار أصول الفقه بعلم المنهج، فحين توقف عند تعريف الأصوليين على اختلاف أذواقهم ومشاربهم لعلم الأصول، والذي يتحدد عندهم بقولهم إنه «علم يبحث فيه عن القواعد التي يقوم عليها استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية»، أو إنه «علم يبحث فيه عن القواعد التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي»، أو غير ذلك من التعابير التي يرى الشيخ شمس الدين أنها تتصل بالمنهج، وتبين أن علم الأصول هو علم المنهج[3].

---

(3) محمد مهدي شمس الدين، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1999م، ص14، 16، 19، 30، 31.

ومن هذه الأقوال أيضاً، ما أشار إليه الدكتور حسن حنفي في كتابه **من النص إلى الواقع** الذي يرى أن من السمات التي تميز الفكر الأصولي عن الفكر الكلامي والفكر الفلسفي والفكر الصوفي هي سمة المنهجية، والتي تعني -حسب قوله- البحث عن نقطة بداية يقينية يبدأ بها العلم، ثم تتوالى الخطوات بعد ذلك على نحو منهجي، من دون قفز على الخطوات المتوسطة، منذ تلقي الوحي كمعطى حتى تحقيقه كنظام مثالي للعالم. وبعد أن يتم التلقي يبدأ الفهم عن طريق الألفاظ إلى المعاني، ثم من المعاني إلى الأشياء، ثم من الأشياء أفعال البشر وعللها، وبعد أن يتم الفهم يأتي التحقق، تحقق مقاصد الوحي الكلية والفردية، ثم الأحكام الوضعية والتكليفية.

هذه الخطوات المنهجية، يرى فيها الدكتور حسن حنفي أنها تجعل علم أصول الفقه أحد أشكال مناهج البحث في العلوم الإنسانية[4].

وفي قول ثالث، يرى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان أن علم أصول الفقه يمثل المنهجية الأساسية في دائرة الدراسات الإسلامية[5].

هذه بعض الأقوال التي تعطي أصول الفقه صفة المنهجية والعلم المنهجي، وهناك أقوال وتصورات أخرى، سنأتي على ذكرها تباعاً وتفصيلاً.

---

(4) حسن حنفي، **من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005م، ج1، ص26.

(5) عبدالحميد أبو سليمان، **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1995م، ص5.

ـ 2 ـ

أصول الفقه.. واكتشاف المنهج

لعل من أسبق الدراسات الفكرية الحديثة التي لفتت الانتباه إلى العلاقة بين أصول الفقه ومسألة المنهج، كتاب **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي** للدكتور علي سامي النشار (1917-1980م)، وهو في الأصل رسالته للماجستير التي كتبها في سنين شبابه الباكر مع مطلع أربعينيات القرن العشرين، وناقشها في مايو 1942م، وأصدرها في كتاب كما هي من دون تغيير أو تبديل سنة 1947م.

ويعد هذا الكتاب أحد أهم المؤلفات التي أصدرها الدكتور النشار، ومن أكثرها شهرة واهتماماً، وهي الصفات والأوصاف التي أطلقها معظم الذين توقفوا عند هذا الكتاب، وأشاروا إليه بصورة من الصور.

وأوضح من أشار إلى أهمية هذا الكتاب، هو تلميذ الدكتور النشار، أستاذ العلوم اللغوية في جامعة الإسكندرية الدكتور عبده الراجحي الذي اعتبر في تصدير الطبعة الثالثة من الكتاب الصادرة سنة 1984م أن هذا الكتاب ظل واحداً من أهم أعمال الدكتور النشار الكثيرة، وترجع أهميته في أنه استطاع أن يوجه تفكير عدد من الباحثين في جيله، إلى دراسة الفكر الإسلامي في إطار المنهج العام لأصحاب الأصول ولعلماء الكلام، وظهر في هذا النطاق عدد لا بأس به من الدراسات في اللغة والأدب والبلاغة والفلسفة التي تحمل هذا الطابع[6].

---

(6) علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1984م، ص6.

وكون هذا الكتاب هو أول مؤلفات الدكتور النشار، فهذا يعني أن أول كتاب للدكتور النشار هو كتاب في المنهج، وهذا بدوره يكشف عن وعي واهتمام مبكرين بمسألة المنهج، المسألة التي سيطرت على تفكيره، ورسمت له مساراته المعرفية، وتلونت بها تجربته الفكرية على طول الخط.

ويكفي للدلالة على ذلك، ما أشار إليه الدكتور عبده الراجحي، وهو يتحدث عن أستاذه الدكتور النشار بقوله: «وقد ظل يسعى جاهداً ونحن نتلمذ له أوائل الخمسينيات، أن يغرس فينا الوعي بالمنهج، فقد كانت هذه القضية شغله الشاغل، بل لعلها كانت هدفه الوحيد»[7].

في هذا الكتاب حاول الدكتور النشار، وبطريقة جازمة وصارمة، البرهنة على أمرين متلازمين، هما:

الأمر الأول: البرهنة على أن المسلمين لم يعالجوا مشكلة المنهج في ساحة الفكر الإسلامي عن طريق تبني المنطق اليوناني، بوصفه قانون العقل الذي لا يرد، والمنهج العلمي الثابت، وباعتبار أن تعاريفه وحدوده ثابتة، وأحكامه وقضاياه مسلمة، وأقيسته منتجة لليقين وموصلة للعلم.

الأمر الثاني: البرهنة على أن المسلمين قد عالجوا مشكلة المنهج عن طريق الفكر الإسلامي، وتوصلوا إلى وضع منهج إسلامي يختلف كلياً عن المنطق اليوناني في روحه العامة، وفي قواعده الاستدلالية، وأصوله الفكرية، وفي نظرته إلى الكون والعالم.

وحسب رأي الدكتور النشار، فإن المنطق اليوناني الأرسطي هو

---

(7) علي سامي النشار، المصدر نفسه، ص5.

منهج البحث في علوم اليونان، وفي معارفه الفكرية والفلسفية منها على الخصوص، ويتصل بها أوثق اتصال، كما أن هذا المنهج يمثل أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظرتها إلى الكون، وفي محاولة إقامة مذاهبها في الوجود.

ومن جانب آخر، يرى الدكتور النشار أن المسلمين في عصرهم الأول، لم يقبلوا قط المنطق اليوناني الأرسطي، بل هاجموه ونقدوه أشد الهجوم، وأعنف النقد، وذلك على خلفية أن الروح الإسلامية إنما تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة، وجنس مخالف، ومن تصور حضاري جديد، وتنأى أشد النأي عن النظر في العوالم اليونانية الفكرية من ميتافيزيقا وفيزيقا وغيرهما.

وما يريد الدكتور النشار أن ينتصر له، أن المنهج الإسلامي لا يستمد من ما يسميهم فلاسفة الإسلام الذين يقول عنهم إنهم دوائر منفصلة ومنعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام، وإنما يستمد هذا المنهج، من ما يسميهم ممثلي الإسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين.

ومن هذا المدخل، ولج الدكتور النشار إلى علم أصول الفقه، وقد وجد أن منهج البحث الإسلامي نتج وتولد عند علماء أصول الفقه قبل علماء أصول الدين، لأن المسلمين حسب رأيه بدأوا البحث في المسائل العملية قبل البحث في المسائل الاعتقادية، ومعتبراً أن التراث المنطقي الأصولي يمثل النموذج الأعلى للفكر الإسلامي وللحضارة الإسلامية، وقد انتقل هذا النموذج الفكري إلى دوائر العلماء فأخذوا به، وطبقوه، فوصل العلم الإسلامي إلى أوجهه وبنى الحضارة الإسلامية[8].

(8) علي سامي النشار، المصدر نفسه، ص8.

وفي هذا النطاق، فإن أكثر ما لفت نظر الدكتور النشار هو التأكد من أن أصول الفقه هل تأثر من المنطق الأرسطي أم لا؟

والذي دفع الدكتور النشار إلى طرح هذه المسألة، هو المقولة المتداولة عند قدماء المسلمين في اعتبار علم الأصول بالنسبة إلى الفقه، كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة، وتدل هذه المقولة في نظر الدكتور النشار دلالة واضحة على أن من الأصوليين من كان يأخذ بها.

ومن جهته يرى الدكتور النشار أن اعتبار الأصول بالنسبة إلى الفقه، كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة، يبدو واضحاً تماماً إذا ما بحث في علم الأصول نفسه، علاوة على أن التعاريف الكثيرة التي وضعها الأصوليون تبين ذلك وتوضحه.

ومن هنا تساءل الدكتور النشار: إذا كان الأصول منطقاً فقهياً فهل تأثر بالمنطق الفلسفي؟

وفي رأيه لا يمكن الإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب أو السلب إلا في ضوء دراسة تحليلية لتاريخ المنهج الأصولي، ومعرفة أي المؤثرات التي أثرت فيه، وإلى أي الاتجاهات تشعب.

وما يخلص إليه الدكتور النشار في نهاية حديثه عن تاريخ تطور المنهج الأصولي، أن هذا المنهج قد تكوّن «منذ العصر الأول، واستمر الأصوليون يكملون فيه، ويضيفون إلى عناصره جدة في التفكير، حتى وصل إلى أيدي الشافعي، فأقامه علماً متفق الأجزاء، متناسق الأطراف، وفي كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية، ثم انقسم إلى قسمين بعد الشافعي: علم الأصول الفقهي، وعلم الأصول الكلامي، وفي كلا القسمين لم يتأثر أيضاً بمنطق أرسطو، حتى أتى القرن الخامس فمزج المسلمون المنطق

الأرسطاطاليسي بالأصول، وبهذا انتهى أو كاد ينتهي تفكير المسلمين المبدع في المنطق»[9].

وفي تصور الدكتور النشار أن الغزالي هو «المازج الحقيقي للمنطق الأرسطاطاليسي بعلوم المسلمين، لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه المستصفى، والتي ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه قطعاً، وعلى هذا الأساس اعتبر منطق أرسطو، شرطاً من شروط الاجتهاد، وفرض كفاية على المسلمين، ووجهت إلى الغزالي بسبب هذا اعتراضات شديدة من فقهاء المسلمين»[10].

ولهذا اعتبر الدكتور النشار أن أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامي، يمثل فاصلاً بين عهدين دقيقين، عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق اليوناني والفلسفة اليونانية، وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه، وخاصة في نطاق المنطق.

هذه هي خلاصة رؤية الدكتور النشار في علاقة علم أصول الفقه بتطور المنهج في ساحة الفكر الإسلامي.

ـ 3 ـ
أصول الفقه.. وقواعد المنهج

من الذين تحدثوا عن العلاقة بين أصول الفقه ومسألة المنهج، الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه **تكوين العقل العربي** الصادر

---

(9) علي سامي النشار، المصدر نفسه، ص91.

(10) علي سامي النشار، المصدر نفسه، ص90.

سنة 1984م، ومع أن الدكتور الجابري لم يكن بصدد البحث أو الكشف عن هذه العلاقة، مع ذلك فقد وصف أصول الفقه بالعلم المنهجي، الوصف الذي تكرر مرات عديدة، في إشارة منه على تأكيد هذه الصفة، وما لها من دلالة على قيمة هذا العلم، الذي لا نجد له -حسب قوله- مثيلاً في الثقافات السابقة، ومذكراً بقول محمد حميد اللّه الذي يرى أن «علم أصول الفقه هو أول محاولة في العالم، استهدفت إنشاء علم للقانون متميز عن القوانين التفصيلية الخاصة بهذا السلوك أو ذاك، علم يمكن تطبيقه في دراسة قانون أي بلد، وفي أي عصر»[11].

ولكي يقدر الجابري أهمية هذا العلم، يكفي حسب قوله، الإشارة إلى طابعه المنهجي الإبستيمولوجي، إذ هو «القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، وهو بالنسبة للفقه كالمنطق بالنسبة للفلسفة»[12].

ولعل أهم نص أشار إليه الدكتور الجابري في العلاقة بين أصول الفقه ومسألة المنهج، النص الذي يقول فيه: «ودون التقليل من أهمية مساهمة الأصوليين الذي جاؤوا بعد الشافعي، في إخصاب هذا العلم وتنظيمه، فإن القواعد التي وضعها صاحب الرسالة، تظل مع ذلك بمثابة الأساس والهيكل العام لهذا العلم المنهجي، إن القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي، عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي

(11) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، ص95.
(12) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص95.

خاصة، والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة»[13].

هذا النص هو الآخر أيضاً، لا يمكن المرور عليه من دون التوقف عنده، والنظر فيه، وأساساً ليس من السهولة التصريح بهذا القول، كما ليس من السهولة أخذ مثل هذا القول من أي كان، والدكتور الجابري الذي أطلق هذا القول هو في تمام الوعي به، ويدرك أبعاده وخلفياته الفكرية والفلسفية.

وتكمن أهمية هذا النص في أنه يضع أصول الفقه أمام أفق جديد من المقارنات، مقارنات بين الشافعي وديكارت (1596-1650م) من جهة، ومقارنات بين كتابي **الرسالة** و**مقالة في المنهج** من جهة أخرى.

وليس خافياً ما يمثله ديكارت من منزلة وتأثير في تاريخ تطور الفكر الفلسفي الفرنسي من جهة، وتاريخ تطور الفكر الأوروبي بصورة عامة من جهة أخرى، وليس هناك ما هو أبلغ من الإشارة إلى هذه المنزلة والتأثير بإعطاء ديكارت صفة أب الفلسفة الحديثة، وهذا أكبر وصف يمكن إطلاقه على أحد الفلاسفة في عصره.

ويراد من هذا الوصف أن الأزمنة الفكرية الحديثة في أوروبا بدأت مع ديكارت الذي وضع حداً لنهاية عصر الفلسفة اليونانية القديمة الممتدة عبر العصور ولزمن طويل، ومع نهاية هذا العصر، دخلت الفلسفة في أوروبا عصراً جديداً، عرف بعصر الفلسفة الحديثة هناك.

وهذه المقارنة التي أشار إليها الدكتور الجابري، لعلها هي أول

(13) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص96.

مقارنة بين الشافعي وديكارت في المجال العربي الحديث والمعاصر، ولا أدري إن كان هناك أحد غير الجابري قد تحدث عنها أم لا! والمعروف في الكتابات العربية هو المقارنات بين الغزالي وديكارت، وليس بين الشافعي وديكارت.

مع ذلك فإن هذه المقارنة وما تتسم به من عنصر الدهشة، الدهشة التي طالما حفزت ودفعت ووقفت وراء الكثير من الكتابات والمؤلفات والأعمال في الأزمنة القديمة والحديثة والمعاصرة، وعلى مستوى الثقافات والمجتمعات والمدنيات كافة، لكنها على ما يبدو الدهشة التي ما زالت غائبة أو منطفئة في المجال العربي المعاصر الذي لم تظهر فيه كتابات ومؤلفات اتخذت من هذه الدهشة، توقداً وسبيلاً لإجراء مقارنات بين الشافعي وكتابه **الرسالة** وديكارت وكتابه **مقالة في المنهج**.

ـ 4 ـ

أصول الفقه.. المنهج والمنهجية

في سنة 1989م قدم أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم في القاهرة، الدكتور عبد الحميد مدكور دراسة حول **المنهجية في علم أصول الفقه**، لندوة نظمتها جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

في هذه الدراسة حاول الدكتور مدكور التعريف بمنهجية أصول الفقه، والحاجة لتبيان هذه المنهجية في نظره، كون أن أصول الفقه يعد من أهم المناهج التي توصل إليها المسلمون قديماً.

والطريقة التي اختارها الدكتور مدكور لدراسة هذا المنهج

الأصولي، أراد منها-حسب قوله- أن تكون تحديداً أو وصفاً للمنهج على النحو الذي يقوم به علماء المناهج في دراستهم للمناهج المختلفة، كالمنهج التاريخي، أو المنهج الاستقرائي المستخدم في العلوم الطبيعية، أو المنهج الرياضي المستخدم في العلوم الرياضية.

ولا شك في نظر الدكتور مدكور «أن تحديد هذه المناهج، ووصف مراحلها، وبيان مقتضياتها، يؤدي إلى تصور دقيق للعلم الذي يراد دراسته، وللمشكلات التي يمكن أن تواجه الدارس فيه، كما أن العلم بقواعد هذه المناهج يؤدي إلى ضبط المعرفة، وتسديد الاتجاه، واختصار المجهود، وحسن الفهم لجهود الآخرين، وإتاحة الفرصة للتعاون بين العاملين في مجال العلوم المشتركة أو المتقاربة، كما يؤدي إلى دقة النتائج، وتقدم العلم»[14].

ويأمل الدكتور مدكور من اختيار هذه الطريقة في وصف منهج أصول الفقه، أن يسهم في تقريب هذا العلم إلى الدارسين، وأن يقلل من الإحساس القوي بصعوبته وتعقيده، والإحساس الذي يدفع الكثيرين إلى الانصراف عنه، والإعراض عن دراسته، على الرغم من أهميته ودقته، ومكانته بين العلوم الإسلامية.

وفي نطاق هذه الرؤية، حدد الدكتور مدكور ثلاثة عناصر أساسية، لا بد منها في دراسة المناهج، ومنها منهج أصول الفقه، وهذه العناصر هي:

أولاً: بيان الأسس والقواعد والمبادئ التي يقوم عليها هذا

---

(14) نصر محمد عارف وآخرون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، ص396.

المنهج الأصولي، وهي التي تقوم مقام المسلمات في بعض العلوم، ومن أهم هذه الأسس والقواعد التي يقوم عليها المنهج الأصولي، هي:

1ـ الإيمان بكمال الشريعة وشمولها وعمومها، بما يعني أن الإسلام يتضمن من التشريعات ما يفي بحاجات الناس، أفراداً وجماعات، وبما يشمل أمور الدين والدنيا.

2ـ يترتب على الإيمان بكمال الشريعة وعمومها أن كل فعل من أفعال المكلفين وكل واقعة نازلة تقع لهم لا تخلو من حكم شرعي فيها بالوجوب أو الحرمة أو الندب أو الكراهية أو الإباحة.

3ـ إن الأحكام الواردة على أفعال المكلفين لا بد أن تكون مستندة إلى الدليل الشرعي، وهذا من لوازم الإسلام، فالمسلم بمقتضى الإسلام مطالب بإتباع أحكام اللّه تعالى، وإخضاع نفسه لها، لأن الإسلام عهد وعقد وميثاق.

4ـ إذا كانت الأحكام لا تثبت إلا بدليل فإن مستند الأدلة ومصدرها ومنتهاها، إنما هو النصوص الشرعية الثابتة في القرآن والسنة، وهما المصدران الأصليان، وما سواهما يكون راجعاً إليهما، ومستمداً منهما.

5ـ إذا كانت الأحكام لا تثبت إلا بالنصوص أو ما يرجع إليها، فإن وسيلة استخراج الأحكام واستنباطها منها، هي وسيلة الاجتهاد، والاجتهاد هو بذل الوسع، واستفراغ الجهد في طلب الحكم الشرعي.

ثانياً: بيان مراحل المنهج الأصولي وخطواته، ومن هذه الجهة يرى الدكتور مدكور أن المنهج المطبق في علم أصول الفقه، يتكون

بصفة عامة من مراحل وخطوات شأنه في ذلك شأن غيره من المناهج، وأهم هذه المراحل والخطوات في نظر الدكتور مدكور، هي:

1ـ تحديد الأصول والأدلة التي يجعلها الأصولي أساساً للاستنباط والاستدلال.

2ـ يتفق الأصوليون على ما للكتاب والسنة من مكانة عظمى، فإليهما ترجع الأصول، وعليهما مدار الاستنباط، ولهذا اهتم الأصوليون بدراستهما دراسة تتسم بالاستيعاب والدقة والتعمق.

3ـ إذا حصل تعارض في الأدلة هناك طرق للمعالجة، وقد قام الأصوليون بجهد كبير في هذا الشأن، يمكن اعتباره من أهم ما قدموه، وعرف عنهم أنهم قد استعانوا بكل ما يمكن أن يعينهم عليه من نتائج العلوم الإسلامية الأخرى، كعلم مصطلح الحديث، وعلم الجرح والتعديل ونحوهما.

ثالثاً: بيان الشروط اللازمة أو التي ينبغي تحقيقها ليمكن الوفاء بمقتضيات هذا المنهج ومتطلباته، ولم يقدم الدكتور مدكور شرحاً وتوضيحاً لهذا الجانب.

وآخر ما ختم به الدكتور مدكور قوله: «إنه لمن حق المسلمين أن يفخروا بهذا العلم، وما فيه من دقة وكمال، وإنه ليعد كما قال ابن خلدون من أعظم العلوم الشرعية، وأجلها قدراً، وأكثرها فائدة»[15].

(15) نصر محمد عارف وآخرون، المصدر نفسه، ص423.

ـ 5 ـ
أصول الفقه والعلوم الاجتماعية والمنهج

من التطورات الحديثة التي حصلت في حقل الدراسات الأصولية والمتصلة بمسألة المنهج، ذلك التطور الذي فتح مجال العلاقة بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، من جهة تقريب منهج أصول الفقه إلى ساحة العلوم الاجتماعية، وتقريب منهج العلوم الاجتماعية إلى ساحة أصول الفقه.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى رأيين متقاربين في الوجهة العامة من الناحيتين المنهجية والمعرفية، وهذين الرأيين هما:

الرأي الأول: أشار إليه الدكتور طه جابر العلواني، وتطرق له في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه **أصول الفقه الإسلامي. منهج بحث ومعرفة** التي حاول فيها أن يلفت النظر إلى أمرين هما:

الأمر الأول: له علاقة بمسألة المنهج، ومن هذه الجهة يرى الدكتور العلواني أن هذا الكتاب حين أعد كان يمثل مقدمة لبحث موسع، أو لعدة بحوث ودراسات تعالج أزمة المنهج أو إشكاليته الراهنة، أو تقدم منهجاً بديلاً عن مناهج البحث المأزومة، توظف فيها الخبرة الفكرية الإسلامية، والتراث الإسلامي بشكل مناسب، خاصة وأن أصول الفقه باعتباره منهج بحث ومعرفة مختص بالظاهرة الفقهية، وهي إنسانية أو اجتماعية على أي حال، ولكنها تحمل خصوصية لا يمكن تجاهلها من حيث إنه يتناول هذه الظاهرة في إطار البحث عن حكم فقهي لها مستمد من الأدلة الشرعية التفصيلية، فهو منهج استنباطي يعتمد على بعض المناهج الوسيطة، كالمنهج اللغوي، والتاريخي بشكل ما.

ومن هنا يرى الدكتور العلواني، أن أصول الفقه بقراءة إسلامية واعية، مستلهمة توجهات منهجية القرآن المعرفية، يستطيع أن يقدم مؤشرات هامة على طريق معالجة إشكالية المنهج.

الأمر الثاني: له علاقة بمسألة طبيعة العلاقة بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، ومن هذه الجهة يرى الدكتور العلواني أن دراسة أصول الفقه، وتحليل جوانبه المختلفة، وعناصره الأساسية التي يتألف منها، مفيدة جداً لمناهج دراسة الظواهر الاجتماعية، والكشف عن العلاقة بين الاثنين هام ومفيد جداً، وأن موضوع العلاقة بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية أمر لم يكتب فيه، ولم يميز إلا مؤخراً، وجاء في إطار محاولات بعض المعرفيين المسلمين إيجاد بدائل إسلامية، خاصة في إطار العلوم والمناهج التي تعاني من إشكاليات كبرى، لطالما تنادى العلماء والمتخصصون إلى البحث فيها، من دون أن يأتوا بحلول لتلك الإشكاليات[16].

الرأي الثاني: أشار إليه الدكتور جمال الدين عطية الذي قدم حلقةً بحثيةً حول علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، في كلية الشريعة جامعة قطر سنة 1988م، ونقل ملخصاً له الشيخ علي جمعة في دراسة حول **قضية تجديد أصول الفقه**.

وعند النظر في ما طرحه الدكتور عطية، يمكن ضبطه وتحديده في النقاط الآتية:

أولاً: تساءل الدكتور عطية عن: ماذا يمكن أن يقدم علم أصول الفقه إلى مناهج العلوم الاجتماعية؟

---

(16) طه جابر العلواني، **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص ص7-8.

أمام هذا التساؤل، وجد الدكتور عطية أن هناك مواقف وصفها بالمتطرفة، بين من يرفض تماماً منهج أصول الفقه ومن يطالب بضرورة تطبيقه في ساحة العلوم الاجتماعية.

الموقف الأول عبر عنه بعض من ينتمون إلى حقل العلوم الاجتماعية الذين يرون أن ازدهار العلوم الاجتماعية لا يمكن أن يستمر إذا قيدناه بالضوابط الحديدية لعلم أصول الفقه، وذلك لأن هناك في نظر هؤلاء اختلافاً في الطبيعة بين المجالين، فعلم أصول الفقه وضع لغرض معين جعله يختلف في طبيعته عن العلوم الاجتماعية التي جاءت لغرض آخر، الأمر الذي يعني أن أصول الفقه لا يمكن أن يكون حاكماً على مناهج العلوم الاجتماعية.

والموقف الثاني عبر عنه بعض من ينتمون إلى حقل العلوم الشرعية الذين يرون في هذه العلوم الاجتماعية الحديثة فروعاً جديدة من الفقه، الأمر الذي يوجب عليها أن تنضبط بمقاييس وضوابط علم أصول الفقه، وعلى هذا الأساس يعتبر الاقتصاد الإسلامي هو باب المعاملات من الفقه، وعلم النفس هو باب الاجتماع الإسلامي، وهكذا الحال مع باقي العلوم الأخرى.

ثانياً: ميز الدكتور عطية بين الجانب الموضوعي والجانب القيمي أو المعياري في العلوم الاجتماعية، في الجانب الموضوعي يرى الدكتور عطية ضرورة اعتماد الوحي مصدراً للمعرفة، وذلك على خلفية أنه قد وردت إشارات واضحة وحاسمة في القرآن والسنة، تتضمن إقرار حقائق علمية هي في منزلة السنن، سنن الكون والمجتمع والنفس، لكن مع شرط وضع هذه الحقائق في موضوعها من المناهج التي توصل بدورها إلى القوانين العلمية.

أما في الجانب القيمي أو المعياري، فيرى الدكتور عطية أنه لا بد من اعتبار الوحي مصدراً للتوجيه، بل هو مصدر تأسيسي، لأن ما فيه من قيم وأحكام تكليفية هي الضابط لهذا الجانب من العلوم، وتطبيق منهج علم أصول الفقه في هذا المجال يعد أمراً وارداً، ولا يظن الدكتور عطية أن هناك إشكالاً له قيمته في هذا الشأن.

ثالثاً: بعد أن تحددت صورة العلاقة بين منهج أصول الفقه والجانب القيمي أو المعياري في العلوم الاجتماعية، تساءل الدكتور عطية: هل يبقى بعد ذلك من فائدة لعلم أصول الفقه في الجانب الموضوعي من العلوم المختلفة؟

مع تسليم الدكتور عطية بأن علم أصول الفقه قد وضع أصلاً لضبط التكاليف على قاعدة أفعل ولا تفعل، ولاستنباط الأحكام المتعلقة بهذه التكاليف من النصوص، الأمر الذي يعني أنه لم يوضع أصلاً لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقة السببية بينها، أو التوصل إلى القوانين التي تحكمها، وهذا ما يبرر تخوف علماء الاجتماعيات من فرض أصول الفقه على العلوم الاجتماعية، وما يمكن أن يؤدي إليه من تجميد وتقييد لهذه العلوم.

مع ذلك يرى الدكتور عطية أن في علم الأصول مباحث تصلح أن تكون نبراساً ومعياراً للعلوم الاجتماعية ومناهجها، وبالتحديد في تحليل الظواهر الاجتماعية، وبيان علاقات السببية بينها.

من هذه المباحث التي يراها الدكتور عطية، مبحث العلة، وذلك بالإشارة إلى المراحل التي يمر بها الأصولي حتى يصل إلى تحديدها، إلى جانب ما أوضحه الدكتور علي سامي النشار، وقبله الشيخ

مصطفى عبدالرازق، من أن موضوع العلة مثل بداية الوصول عند المسلمين إلى العلم التجريبي.

ومن هذه المباحث أيضاً التي يراها الدكتور عطية، مبحث ما يسمى بالأحكام الوضعية في علم الأصول، كموضوعات الركن والسبب والعلة والأمارة والمانع وغيرها، ففيها ضبط للمسائل التي تحتاجها العلوم الاجتماعية، ولو عكف علماء الاجتماعيات على هذه المباحث، لوجدوا فيها كنوزاً تعينهم في ضبط علومهم.

وهناك كذلك مباحث القواعد اللغوية التي تستخدم في أصول الفقه لضبط تفسير النصوص والمفاهيم والمعطيات، وهذه القواعد اللغوية نادراً ما نجدها في العلوم العصرية[17].

هذان رأيان متقاربان في شأن العلاقة المنهجية بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، وإمكانية التقريب بينهما.

ـ 6 ـ
ملاحظات ونقد

هذه كانت بعض المواقف والتصورات التي كشفت من أبعاد وخبرات مختلفة، علاقة أصول الفقه بمسألة المنهج، وبعد هذه الجولة الكشفية بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات الناقدة، ومن هذه الملاحظات:

أولاً: لا شك في أهمية وقيمة البحث عن هذه العلاقة بين أصول

---

(17) نصر محمد عارف وآخرون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، مصدر سابق، ص369-371.

الفقه ومسألة المنهج، لكن هذا البحث ما زال ضئيلاً ومحدوداً من الناحيتين المنهجية والمعرفية، وبحاجة إلى مزيد من التراكم والتجدد الكمي والكيفي، وبالشكل الذي يخرج هذه العلاقة من دائرة الرغبة إلى دائرة الحاجة، ومن دائرة الغموض إلى دائرة الوضوح، ومن دائرة الشك إلى دائرة اليقين، وضرورة إعطاء هذه العلاقة صفة الجدية، والارتقاء بها إلى درجة الضبط المنهجي، لمعرفة ماذا يراد منها على صعيد أصول الفقه أخذاً وعطاء، وماذا يراد منها على صعيد مسألة المنهج أخذاً وعطاء.

ولن تعطي هذه العلاقة أُكُلها، إلا بهذا التراكم والتجدد في البحث والنظر، ومن دونهما ستظل هذه العلاقة على حالها، تدور في نطاق التعبير عن رغبة لا غير.

ثانياً: إذا اعتبرنا أن البحث عن هذه العلاقة بين أصول الفقه ومسألة المنهج، ويرجع إلى أربعينيات القرن العشرين مع محاولات الشيخ مصطفى عبدالرازق والدكتور علي سامي النشار وآخرين، مع ذلك لم نجد أثراً واضحاً وكبيراً لهذه العلاقة على حركة أصول الفقه من جهة، وعلى حركة المنهج من جهة أخرى.

على صعيد أصول الفقه، لم نلمس تطوراً كبيراً فيه من ناحية المنهج، في ظل ما حصل ووصف بثورة المنهجيات في العلوم الاجتماعية والإنسانية، كما لم نلمس أيضاً على صعيد المنهج أثراً واضحاً لأصول الفقه في تطوره وتقدمه من هذه الناحية.

ومن جهة أصول الفقه، ما كان من الممكن أن يحصل مثل هذا التطور الواضح والكبير، إلا في ظل حركة تدفع بأصول الفقه نحو التجديد والتطوير والتحديث، وهذا ما لم يحصل بالمستوى المنتظر.

ومن جهة المنهج، ما كان من الممكن أيضاً أن يحصل الاقتراب من أصول الفقه، والاستفادة من خبرته المنهجية، ما لم يشهد أصول الفقه نفسه تقدماً وتجديداً يبرز فاعليته، ويكشف عن تفوقه المنهجي، ويلفت النظر إلى ما تتسم به منهجيته من فاعلية وقيمة وتأثير.

ثالثاً: ما لم تبرز بعض النماذج الفعلية واللامعة في نطاق العلاقة بين أصول الفقه ومسألة المنهج، فإن هذه القضية ستظل تراوح مكانها، ولن تبلغ مداها في التطور، لا على صعيد أصول الفقه، ولا على صعيد المنهج.

والسبب في ذلك يكاد يكون واضحاً، لأن من السهولة وضع الأدلة، وجمع البراهين الكاشفة والدالة على أهمية هذه القضية من الناحية النظرية، لكن هذا القدر لن يكون كافياً لتحريك هذه القضية، ما لم تكن هناك تطبيقات وتجريبات فعلية.

ومعظم الذين تحدثوا عن هذه القضية، أشاروا إليها من الجهة النظرية، ولم يتطرقوا إلى نماذج تطبيقية، لا على صعيد أصول الفقه والاستفادة من المنهجيات الحديثة، ولا على صعيد المنهج والاستفادة من أصول الفقه.

ومن النماذج المهمة والجادة في هذا الجانب، النموذج الذي أنجزه السيد محمد باقر الصدر في كتابه **دروس في علم الأصول** الصادر سنة 1978م، في هذا الكتاب حاول السيد الصدر الاستفادة من المنهجيات الحديثة في كتابة دورة متكاملة في أصول الفقه، تتكون من ثلاث حلقات، وتستجيب لثلاث مراحل متعاقبة ومتصاعدة، تجعل من أصول الفقه مادة حديثة، وبمنهجية حديثة، مناسبة للتدريس والتعليم الحديث.

هذا النموذج على أهميته وجديته لم يلتفت إليه، ولم يقدم كنموذج يصور أحد جهات العلاقة بين أصول الفقه ومسألة المنهج.

مع ذلك تبرز الحاجة إلى نماذج أخرى، خاصة في جانب استفادة المنهجيات الحديثة من أصول الفقه كعلم أو كمنهج.

رابعاً: إن ما طرحه الدكتور علي سامي النشار على أهميته وقيمته، والذي أشار إليه في كتابه **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مع ذلك فإنه يتسم ببعض التشدد غير الحميد، وقد ينزع نحو القطيعة والانغلاق، ويقطع على الفكر الإسلامي إمكانية التواصل والانفتاح مع الفكر الإنساني، والتجربة الإنسانية.

وقد تجلى هذا الموقف في التحسس الشديد عند الدكتور النشار، من كل ما له علاقة بخارج إطار الفكر الإسلامي من أفكار ومعارف ومناهج وغيرها، وكأن الإسلام يمنع على المسلمين اكتساب العلوم والمعارف من غيرهم، أو يحضر عليهم التواصل والانفتاح على التجربة الإنسانية، في حين أن الحكمة هي ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها، وهو أحق بها حتى لو وجدها عند غير المسلمين.

وفي هذا النطاق، اصطف الدكتور النشار إلى جانب أولئك الذين تعاقبوا على تحريم وتكفير المنطق اليوناني، وعلى الهجوم والسخرية منه، وهو الذي منه ابتدأت تأسيسات وتطورات علم المنطق، ووصل اليوم إلى ما وصل إليه من تطور وتقدم، نقله في مرحلة إلى المنطق الرياضي، وفي مرحلة أخرى إلى المنطق الرمزي.

ولم يعترف الدكتور النشار، وقبله أولئك الذين حرموا وكفروا المنطق، بأي فضيلة لهذا العلم، ولم يكن النشار أكثر دراية وتبصراً من الغزالي الذي اقترب من المنطق، بعد أن فتح أشرس وأخطر

معركة مع الفلاسفة، حتى قيل أنه أطاح بالفلسفة، وأعاق تقدمها في العالم الإسلامي، لكنه أعاد الاعتبار إلى المنطق.

وما يعرفه الدكتور النشار قبل غيره أن المنطق الذي تواصل معه المسلمون هو المنطق الصوري، القائم على الأسس والبداهيات العقلية، والذي لا خشية مفترضة منه، فهو الجانب المفرغ من التأثيرات العَقَدية والميتافيزيقية.

كما أن هذا التواصل حصل في زمن كان المسلمون في عزة وقوة، ولم يكونوا في خشية من التأثيرات الفكرية والعَقَدية الأجنبية.

وإذا كان الدكتور النشار وجد أن علماء المسلمين فقهاء وأصوليين ومتكلمين، قد أبدعوا لأنفسهم منطقاً إسلامياً مغايراً للمنطق اليوناني وبديلاً عنه، لكن السؤال هل كان بإمكان المسلمين التوصل إلى إبداع هذا المنطق، من دون التعرف والتواصل مع المنطق اليوناني!

ومن جانب آخر، إن أصول الفقه هو من أكثر العلوم الإسلامية ضبطاً وإحكاماً وتماسكاً وأصالة، إلى غير ذلك من أوصاف ظلت وما زالت تذكر لهذا العلم، من الأزمنة القديمة حتى اليوم، الأمر الذي يعني أن لا خشية على هذا العلم تحديداً من التأثيرات الأجنبية الفكرية والعَقدية التي يمكن أن تعبث بقواعده وضوابطه وأصوله، وتحرفه عن مساره وغايته.

يضاف إلى ذلك أن المسلمين حين تعرفوا على المنطق اليوناني، كانوا آنذاك في مرحلة بناء الحضارة، ومواصلة التطور الحضاري، وجميع الحضارات في مثل هذه المرحلة عادة ما تندفع نحو الانفتاح والتواصل مع باقي الحضارات الأخرى تثاقفاً وتفاعلاً واقتباساً، ولا

خشية من ذلك أبداً، فليس هناك حضارة في التاريخ الإنساني نشأت وبقيت واستمرت من ذاتها، وظلت منقطعة ومنفصلة عن باقي الحضارات الأخرى، وعن الإرث الحضاري الذي يعطى له صفة المشترك الإنساني، والمتعاقب دائماً بين الحضارات.

ثم هل المنهج لا يكون إسلامياً إلا إذا كان منقطعاً كلياً، ومنفصلاً بصورة تامة عن المعارف والتجارب الإنسانية، ويكون صاداً ومخاصماً لها، ومتأثما منها، في الوقت الذي يدعونا القرآن الكريم في آيات كثيرة إلى السير في الأرض بمنطق فانظروا، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْآخِرَةَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[18].

وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[19].

وقوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾[20].

إلى جانب آيات أخرى عديدة. والسير في الأرض في منطق هذه الآيات الكريمة قطعا ليس بمعنى السياحة والتنزه والترفيه عن النفس، وإنما هو بمعنى تكوين المعرفة بالأقوام والأمم والمجتمعات الإنسانية كافة، الممتدة والمنتشرة على مساحة الأرض الواسعة، والنظر هو بقصد الاتعاظ والاعتبار من تجارب هذه الأقوام والأمم والمجتمعات،

---

(18) سورة **العنكبوت**، آية 20.

(19) سورة **الروم**، آية 9.

(20) سورة **آل عمران**، آية 137.

تقدمها وتراجعها، نجاحها وفشلها، ويدخل في مفهوم النظر الاستفادة والاقتباس من علوم ومعارف وخبرات هذه الأقوام والأمم والمجتمعات، والذي يعطي معنى التواصل والانفتاح على التجربة الإنسانية الثرية، وليس الانقطاع والانغلاق عنها.

أقول هذا الكلام ولست متحمساً على الإطلاق للمنطق اليوناني، ولست بصدد الدفاع عنه، خاصة أنه لم يعد له وجود يذكر، وقد تجاوزه المنطق الحديث وجعله من تراث الماضي، وإنما كنت بصدد الدفاع عن مبدأ التواصل والانفتاح على التجربة الإنسانية، والتي مثل فيها المنطق قديما صورة من الصور.

خامساً: أما بشأن العلاقة المنهجية بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية والإنسانية، فلا شك ولا ريب في أهمية وحيوية هذه القضية، إلا أن موضع النظر والنقد هو أن هذه القضية لم تشهد تطوراً كبيراً، ولم يحصل فيها تقدم واضح، وظلت كما هي على حالها، ويكاد الحديث عنها اليوم يتوقف أو يتقطع أو يتراجع، ولم يعد على كل حال بذلك الحماس والاندفاع الذي كان عليه من قبل.

وما كان ينبغي أن يتوقف أو يتراجع الحديث عن هذه القضية، قبل الوصول بها إلى مرحلة النضج، والبلوغ بها درجة الاكتمال، أو لا أقل الانتهاء بها إلى حد التماسك، وإخراجها من دائرة القلق والاضطراب، أو من دائرة النزاع والخلاف، أو من دائرة النقص والضعف المنهجي والمعرفي.

ومن الأسباب التي أعاقت تطور وتقدم هذه القضية، هو أن الاقتراب منها، والحديث عنها، والنظر فيها، حصل من طرف واحد تقريبا، هو طرف الذين ينتسبون إلى حقل الدراسات الإسلامية،

فهؤلاء هم الذين أدلوا بدلوهم في هذه القضية، وجاء دلوهم وفق منظوراتهم وتفسيراتهم التي ينسجمون ويتوافقون معها.

وغاب في المقابل الطرف الثاني، وهم الذين ينتسبون إلى حقل الدراسات الاجتماعية والإنسانية، ولم يعرف على وجه التحديد طبيعة رؤية هؤلاء، وما هي منظوراتهم وتفسيراتهم لهذه القضية، والتي لا يكتمل الحديث من دونها.

ولعل الذي جعل هؤلاء أو كثيراً منهم على هذا الموقف، هو غربتهم الطويلة عن علم أصول الفقه، الغربة التي جعلتهم بعيدين عن الدراية بهذه العلم، وما فيه من معارف وخبرات وقواعد ومنهجيات، كما أن أصول الفقه بوضعيته التقليدية القديمة لا يشجع هؤلاء، أو لا يشجع الكثيرين منهم على الاقتراب منه، والتواصل معه، وذلك بسبب أدبه القديم، وصعوبة عبارته، وشدة تخصصه.

ومن الأسباب بالأخرى التي أعاقت تطور وتقدم هذه القضية، هو أنها لم تعط ما تستحق من الأهمية والاهتمام من جهة النظر والبحث والنقاش، ويكفي للدلالة على ذلك أننا حتى هذه اللحظة، لم نسمع عن ندوة واحدة، أو حلقة دراسية متخصصة جمعت وضمت باحثين ومتخصصين في علم أصول الفقه، إلى جانب باحثين ومتخصصين في علوم الاجتماعيات والإنسانيات للنظر والبحث والنقاش في هذه القضية، بقصد التوصل إلى رؤية مشتركة، أو إلى رؤية تعبد طريق التوصل إلى رؤية مشتركة في هذا الشأن.

وما زالت هناك حاجة بل حاجة ملحة لبلورة مثل هذه الرؤية المشتركة وصياغتها في تطوير وبناء العلاقة المنهجية بين علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

الفصل السابع

الإجماع في أصول الفقه..
من الشورى إلى النظام النيابي

ـ 1 ـ
الإجماع.. والجدل المستمر

عرفت فكرة الإجماع بأنها من الأفكار التي فتحت جدلاً ونقاشاً واسعاً ومستمراً، بين الفقهاء والأصوليين والكلاميين في ساحة الفكر الإسلامي القديم والوسيط، وامتد إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة.

وانقسمت حول هذه الفكرة وتعددت المواقف والاتجاهات، ليس بين المذاهب والفرق الإسلامية فحسب، وإنما في داخل هذه المذاهب والفرق نفسها، واختلفت وتباينت الأقوال والتصورات، وظلت بهذا الحال على طول الخط.

واللافت أن هذا الاختلاف والتباين شمل كل ما يتعلق بفكرة الإجماع، عناصرها ومكوناتها وجهاتها، ابتداء من معنى الإجماع وسنده وحجيته، مروراً بمراتبه وأقسامه، وصولاً إلى صورته وإمكان وقوعه ماضياً وحاضراً.

ولم يعد هذا الاختلاف والتباين خافياً عن أحد، فقد أشار إليه معظم أو كل الذين لهم كتابات ودراسات في أصول الفقه، أو الذين اقتربوا من هذه الفكرة بصورة من الصور.

ولعل الشيخ محمود شلتوت أحد أكثر المعاصرين الذين أشاروا

بوضوح كبير لمثل هذا الاختلاف والتباين، وحسب رأيه «لا أكاد أعرف شيئاً اشتهر بين الناس أنه أصل من أصول التشريع في الإسلام، ثم تناولته الآراء، واختلفت فيه المذاهب من جميع جهاته، كهذا الأصل الذي يسمونه الإجماع»[1].

وتأكيداً لهذا الرأي فقد تتبع الشيخ شلتوت، جهات الاختلاف حول هذا الأصل عند الفقهاء والأصوليين الذين اختلفوا وأظهروا هذا الاختلاف حول حقيقته وحجيته وإمكان وقوعه.

وأكثر ما لفت انتباه الشيخ شلتوت في هذا الشأن هو ما وصفه بالظاهرة المنتشرة في كتب القوم، وهي حسب قوله حكاية الإجماع في كثير من المسائل التي ثبتت أنها محل خلاف بين العلماء، وظهر عند الشيخ شلتوت أن كل من حكى الإجماع في مسألة هي محل خلاف، قد بنى حكايته في معنى الإجماع وما يكفي لتحققه، على ما يفهمه هو، أو ما يفهمه إمامه، أو الطائفة التي ينتمي إليها[2].

والملاحظ أن هذه الجدل والنقاش الواسعين والمستمرين حول فكرة الإجماع عند الفقهاء والأصوليين، لم يحدثا تجدداً وتطوراً واضحاً ونوعياً، يخرج هذه الفكرة من دائرة الشك والاضطراب، ومن حالة النزاع والانقسام، ومن وضعية السكون والجمود التي كانت عليه لفترة طويلة وما زالت.

فقد ظلت هذه الفكرة على حالها في الدراسات الأصولية، تتكرر

---

(1) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة: دار الشروق، 1992م، ص 65.

(2) محمود شلتوت، المصدر نفسه، ص 67.

ويعاد إنتاجها بطريقة تقليدية وتعليمية لا تخلو من سكون وجمود، فما تقرأه في كتاب قديم أو حديث، لا يكاد يختلف كثيراً عما تقرأه في كتاب آخر، فهناك تشابه يجعل من هذه الكتابات، وكأنها تكرر نفسها بطريقة رتيبة.

وعند أصحاب هذه الكتابات، فإن هذا التشابه غالباً ما يبرر بذريعة أن هذه الكتابات صنفت بطريقة تعليمية، ولغايات تعليمية يستفيد منها، ويرجع إليها، الطالب والمعلم والباحث، ومن يريد الاقتراب من هذا الحقل المعرفي.

ما أردت قوله إن الزمن الطويل الذي قطعته هذه الفكرة عند الفقهاء والأصوليين، منذ عصر الإمام الشافعي في القرن الثاني الهجري إلى اليوم، لا يتناسب على الإطلاق في الموازين الفكرية والمعرفية، وما وصلت إليه هذه الفكرة في عصرنا الراهن، وكأنها قد توقفت عن التجدد والتطور، حالها كحال غيرها من الأفكار الأخرى التي تأثرت بعصور التراجع والجمود الذي أصاب المجال الإسلامي.

ـ 2 ـ

الإجماع.. والعلاقة بين السياسة والأصول

لعل فكرة الإجماع هي من أكثر الأفكار الأصولية التي تصلح لدراسة أوجه العلاقة بين السياسة وأصول الفقه، والبرهنة على مثل هذه العلاقة وجوداً وتأثيراً.

العلاقة التي ظلت مهملة ولم تدرس، أو لم تدرس بالقدر الكافي عند الأصوليين أو عند غيرهم، في ساحة أصول الفقه أو خارج ساحته، والتعرف إلى طبيعة هذه العلاقة وشكلها وحدودها، والكشف

عن مدى تأثيرها ونوعية هذا التأثير على السياسة تارة، وعلى أصول الفقه تارة أخرى.

ومن يرجع إلى الدراسات الأصولية الحديثة عند الفريقين، لا يلتفت عادة إلى مثل هذه العلاقة التي لا يشار إليها غالباً، ولا يفرد لها باب أو عنوان، ولا يجري الحديث عنها بهذه الصفة أو بهذا المسمى.

هذه الدراسات تخلو من الحديث عن العلاقة بين السياسة وأصول الفقه، ولا تقترب منها، ولا أدري إن كانت تتجنبها فعلاً أم لا، ويمكن تفسير هذا الخلو بأن هذه الدراسات يغلب عليها الطابع الفني يكتبها أهل الفن لأهل الفن، أي إنها دراسات في العلم وليس عنه أو حوله، ولا تقترب غالباً من الحديث عن علاقة هذا العلم بالعلوم الاجتماعية، وبالشكل الذي يقرب أصول الفقه من السياسة بوصفها أحد فروع هذه العلوم الاجتماعية، أو لأن هذه الدراسات انتهجت طريقة ظلت عليها وانتظمت بها، وأصبحت هي الطريقة السائدة والمتعارف عليها عند الأصوليين في الكتابة حول هذا الفن، والتي لا تقترب أو تتطرق إلى علاقة الأصول بالسياسة، أو لأن هذه الدراسات لا تولي أهمية واعتباراً لهذه العلاقة، ولا تعطي لها قيمة، أو لأن هذه العلاقة ليست واضحة ومحددة، أو لأن هذه العلاقة ليست مرغوبة ومحبذة.

وهذه العلاقة بين السياسة وأصول الفقه من جهة فكرة الإجماع، تحددت في أول صورة لها، في صلة فكرة الإجماع بأول بيعة حصلت في تاريخ المسلمين بعد وفاة النبي صلى اللّه عليه وآله، مع بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين، وأشار إلى هذا الرأي علماء ومفكرون من الفريقين، ولكن من جهتين مختلفتين.

فقد أشار إليه الشيخ محمد رضا المظفر وذلك في سياق حديثه عن كيف انبثقت فكرة الإجماع عند الأصوليين السنة، وكيف تطورت وأصبحت حجة ودليلاً إلى جانب الكتاب والسنة، وحسب رأي الشيخ المظفر إن أول إجماع اتخذ دليلاً في تاريخ المسلمين، هو الإجماع المدعى على بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين، فبعد أن وقعت هذه البيعة، والمفروض حسب قول المظفر أنه لا سند لها من طريق النص القرآني والسنة النبوية، فاضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع[3].

ويطابق هذا الرأي، ما أشار إليه الدكتور عبدالهادي الفضلي، الذي يرى «أنه بعد أن بويع أبو بكر بالخلافة، ولا سند عند الصحابة الذين دعوا إلى بيعته يدعم هذه البيعة من ناحية شرعية، حيث لا نص في القرآن الكريم ولا نص في السنة الشريفة، يثبت صحة هذه البيعة، اضطروا بغية إضفاء الشرعية عليها إلى ادعاء الإجماع عليها. ولترسيخ الإجماع دليلاً وحجة لكي تبقى البيعة المشار إليها قائمة على سند شرعي، أدخلوه حيز الدراسات الأصولية والتمسوا الأدلة لإثبات حجيته، وربعوا به مصادر التشريع، فقالوا: هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل»[4].

ومن وجه آخر، أشار إلى هذه العلاقة الأستاذ علال الفاسي، وذلك في سياق دفاعه عن فكرة الإجماع، وبقصد لفت النظر إلى

---

(3) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، بدون تاريخ، ج2، ص99.

(4) عبدالهادي الفضلي، **دروس في أصول فقه الإمامية**، بيروت: مركز الغدير للدراسات والنشر، 2007م، ج1، ص220.

موقف الشك عند المسلمين الإمامية نتيجة اقتران الإجماع بالخلافة بعد النبي (صلى اللّه عليه وآله)، وحسب رأيه إن «استعمال الإجماع بعد وفاة النبي صلى اللّه عليه وآله في تثبيت طريقة اختيار الخليفة، وفي طريقة الحكم بالشورى، هو الذي شكك الشيعة ومن انحدر منهم من المعتزلة في أمر الإجماع وحجيته»[5].

هذه بعض الإشارات التي لفت النظر إلى طبيعة العلاقة بين السياسة وأصول الفقه من جهة فكرة الإجماع، وكيف أثرت مسألة الخلافة والبيعة في انبثاق هذه الفكرة، وهناك إشارات أخرى شديدة الأهمية في هذا الصدد سيجري الحديث عنها لاحقاً.

ـ 3 ـ

الإجماع.. وانقسام الموقف

بين المسلمين سنة وشيعة، هناك انقسام في الموقف المنهجي والمعرفي تجاه فكرة الإجماع، وقد بقي هذا الانقسام مستمراً على طول الخط، واضحاً ومعروفاً عند الفريقين، كل فريق له رؤيته وحجته وأدلته التي يحاجج ويجادل بها، تصويباً لموقفه، وتنزيهاً لرؤيته، ودفاعاً أمام شكوك الآخرين.

من جهة هناك تقدير وتعظيم لفكرة الإجماع عند المسلمين السنة، ومن جهة أخرى هناك موقف مغاير عند المسلمين الشيعة لا يميل إلى تقدير وتعظيم هذه الفكرة، ولا يرفع من شأنها كثيراً كما هو الحال عند المسلمين السنة.

---

(5) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: مؤسسة علال الفاسي، 1991م، ص 119.

حين تحدث الأستاذ علال الفاسي عن منزلة الإجماع، رأى أنه ذو أصل أصيل في الدين، وأدى أعظم خدمة للإسلام إذ فتح باب الاجتهاد والشورى، وسهل مواصلة العمل الذي قام به النبي عليه وعلى آله السلام[6].

ومن جهته رأى الدكتور طه جابر العلواني أن الأمة قد صلت إلى فكرة الإجماع، واعتبرته دليلاً من أهم أدلتها الشرعية[7].

في المقابل يرى الشيخ محمد رضا المظفر أن الإجماع لا قيمة له من ناحية كونه حجة ومصدراً للتشريع الإسلامي، مهما بالغ الناس في الاعتماد عليه، وليست له إلا ناحية شكلية واسمية فقط عند الإمامية[8].

أما الشيخ محمد جواد مغنية فيرى أن الأدلة على الإجماع لا تقوم على أساس سليم، ولا تنهض بإثبات المدعى به، وإنه لا يفتح صدره له بشتى أقسامه وأنواعه[9].

لكن اللافت في الأمر أن علماء الإمامية مع هذا الموقف من فكرة الإجماع، إلا أنهم لم يلغوا أو يحذفوا هذه الفكرة، ولم ينقطعوا أو يتوقفوا عن متابعتها ومناقشتها ليس عند المتأخرين فحسب، بل عند المتقدمين أيضاً، منذ عهد السيد مرتضى والشيخ الطوسي في القرن الخامس الهجري.

---

(6) علال الفاسي، المصدر نفسه، ص 119-120.

(7) طه جابر العلواني، **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، 2001م، ص 15.

(8) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج2، ص 102-97.

(9) محمد جواد مغنية، **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، بيروت: دار العلم للملايين، 1975م، ص 229.

وحين تعامل علماء الإمامية مع هذه الفكرة، لم يتعاملوا معها بوصفها فكرة هامشية، وإنما تعاملوا معها بدرجة عالية من الاهتمام، وبوصفها تمثل أحد الأدلة الأربعة إلى جانب الكتاب والسنة والعقل، وبهذا الوزن تبحث وتناقش هذه الفكرة في الدراسات الأصولية، في خطوة اعتبرها الشيخ المظفر أنها حصلت بقصد مجاراة للنهج الدراسي في أصول الفقه عند المسلمين السنة[10].

هذه المجارات التي أشار إليها الشيخ المظفر، تعبر عن موقف إيجابي يكشف عن رغبة لها علاقة بفكرة الانسجام الإسلامي، وضرورة توحيد الموقف تجاه المصادر الرئيسية لأدلة الأحكام الشرعية، مع الاحتفاظ بالاختلاف في التفاصيل.

وأشار إلى مثل هذا الموقف أيضاً، الشيخ مرتضى المطهري الذي يرى «أن علماء الشيعة كانوا دائماً يسعون إلى التزام جانب الوحدة والاتفاق في الأسلوب والانسجام مع جماعة المسلمين، من ذلك مثلاً أن أهل السنة يرون الإجماع حجة، وينزلونه منزلة تقرب من القياس من حيث الأصالة والموضوعية، والشيعة لا يقبلونه كذلك، بل يقبلونه بشكل آخر، ولكنهم في سبيل الوحدة واتفاق الأسلوب، أطلقوا اسم الإجماع على ما يقبلونه»[11].

ويتأكد هذا الموقف الإيجابي، عند معرفة أن علماء الإمامية

---

(10) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص 97.

(11) مرتضى المطهري، **تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري، مجلد الثورة والدولة**، كتاب: **الاجتهاد في الإسلام**، بيروت: دار الإرشاد، 2009م، ص 351.

جعلوا الإجماع أحد الأدلة الأربعة، مع أنهم حسب قول الشيخ مظفر لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة، وإنما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنة أي عن قول المعصوم، فالحجية والعصمة ليستا للإجماع، بل الحجة في قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع[12].

هذا الموقف مع ما أشار إليه الشيخ المطهري، يلفت النظر إلى فكرة الانسجام الإسلامي في أصول الفقه، وما يمكن أن ينهض به أصول الفقه في مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية، وهذه قضية تستحق درجة عالية من الاهتمام، وبحاجة لأن تتسلط عليها الأضواء بصورة كبيرة، وبإمكانها أن تفتح أفقاً هاماً، وذلك لما يمثله أصول الفقه بوصفه حقلاً معرفياً ومنهجياً خصباً وثرياً بالقواعد والأصول والنظريات، ولكونه لم يستكشف كثيراً من هذه الناحية.

ومن جانب آخر، جرت في الدراسات الأصولية عند علماء الإمامية، مناقشات علمية معمقة حول فكرة الإجماع، ظلت تتسع وتتجدد وتتراكم منذ عصر السيد المرتضى في القرن الخامس الهجري إلى اليوم، هذه المناقشات على أهميتها وقيمتها لا نجد لها حضوراً واهتماماً في الدراسات الأصولية عند علماء السنة، لا أقلُّ بالقدر الذي اطلعت عليه، في حين أن مناقشات هؤلاء في هذا الشأن، حاضرة في الدراسات الأصولية الإمامية.

---

(12) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص 97.

ـ 4 ـ
الإجماع بين الفقه والأصول

في مفتتح حديثه عن الإجماع التفت السيد محمد تقي المدرسي إلى مفارقة، وصفها بمفارقة غريبة، تتعلق بطبيعة التباين والاختلاف في طريقة التعامل مع فكرة الإجماع ما بين حقلي الفقه والأصول في المجال الإسلامي الإمامي، فالطريقة التي يجري التعامل بها مع فكرة الإجماع في حقل أصول الفقه، هي غير الطريقة التي يجري التعامل بها في حقل الفقه.

وإعطاء هذه المفارقة وصف الغرابة، ناشئ من أن أصول الفقه يمثل منهج البحث بالنسبة إلى الفقه، وبعبارة السيد محمد باقر الصدر فإن علم الأصول هو منطق علم الفقه، لأنه حسب رأيه يؤدي بالنسبة إلى علم الفقه دوراً ايجابياً مماثلاً للدور الإيجابي الذي يؤديه علم المنطق للعلوم والفكر البشري بصورة عامة، فهو على هذا الأساس منطق علم الفقه، أو منطق عملية الاستنباط[13].

وحسب هذه العلاقة المنهجية، فإن ما يتحدد في أصول الفقه، هو ما يجري العمل به، وعلى وفقه عادة في حقل الفقه، لكن هذه المعادلة اختلت واختلفت في التعامل مع فكرة الإجماع، فبينما نجد بعضاً حسب قول السيد المدرسي، لا يقطع في حجية الإجماع بضرس قاطع في علم الأصول، نجده في الفقه يعتمد كثيراً على الإجماع[14].

---

(13) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 1421هـ، ص 29.

(14) محمد تقي المدرسي، **التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده**، طهران: انتشارات المدرسي، بدون تاريخ، ج2، ص 121.

هذه المفارقة اعتنى بها السيد المدرسي، وأقام بحثه حول الإجماع عليها، كاشفاً عنها، ومتتبعاً لأبعادها وخلفياتها النفسية والاجتماعية، ومفسراً وناقداً لها، فبعد أن أشار إلى المنحى النقدي في التعاطي مع فكرة الإجماع عند الأصوليين، بالتركيز على نقد اثنين من ألمع علماء الفكر الأصولي الحديث، وهما الشيخ مرتضى الأنصاري، والميرزا محمد حسين النائيني، بعد هذه الإشارة التفت السيد المدرسي إلى مسار آخر في التعاطي مع فكرة الإجماع في حقل الفقه، إذ وجد أن الفقهاء في الفقه «تراهم مهتمين بالإجماع كثيراً، حتى أنهم قد يبذلون جهداً كبيراً في التعرف على آراء الفقهاء السابقين، ليتأكدوا من حصول الإجماع أو الشهرة في مسألة معينة، كما أن بعضهم يتهيب كثيراً من مخالفة المشهور بل الإجماع المحصل أو المنقول»[15].

وتأكيداً لموقفه وتثبيتاً له، أشار السيد المدرسي إلى مواقف ثلاثة من الفقهاء المعروفين، وهم:

أولاً: الشيخ الهمداني صاحب كتاب **مصباح الفقيه**، فعند حديثه عن نجاسة الشيء الذي يلاقي النجس، وبعد استعراض أدلة نجاسته وتفنيدها، عقب على ذلك بالقول إن مخالفة العلماء «في هذه المسألة أهون، ولكن منعتنا من ذلك وحشة الانفراد، وكثرة عثرات المستبدين بآرائهم، ولنعم ما قيل إن مخالفة المشهور مشكل، وموافقتهم من غير دليل أشكل»[16].

ثانياً: الميرزا أحمد القمي صاحب كتاب **قوانين الأصول** الذي

---

(15) محمد تقي المدرسي، المصدر نفسه، ج2، ص 126.

(16) محمد تقي المدرسي، المصدر نفسه، ج2، ص 126.

يرى أنه لا يتم مسألة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة، إلا بانضمام الإجماع إليه بسيطاً أو مركباً.

ثالثاً: الشيخ محمد حسن النجفي صاحب كتاب **جواهر الكلام** الذي كثيراً ما يستخدم عبارة «للإجماع وهو الحجة»، عند استدلاله على المسائل الفقهية.

ونقل السيد المدرسي أن الشيخ محمد باقر المجلسي صاحب كتاب **بحار الأنوار** قد أشار من قبل إلى تلك المفارقة، واعتبر أن الفقهاء كأنهم لما رجعوا إلى الفقه نسوا ما ذكروه في الأصول، ويغلب على الظن عنده أن مصطلح الفقهاء في الفروع، هو غير ما جروا عليه في الأصول.

وما يبدو عند السيد المدرسي في تفسيره لهذه المفارقة، أن الفقهاء في بحثهم حول الإجماع كانوا يوازنون بين أمرين:

الأمر الأول: الدقة المنطقية الصارمة التي فرضت على الفقهاء تعريض الإجماع لنقد حازم، انتهى إلى دليل لا يكاد ينهض بإثبات شيء.

الأمر الثاني: الضرورة الفقهية، إذ لم يجد الفقهاء في الأدلة الشرعية ما يكفي لتغطية كل الأحكام، وسمحوا لأنفسهم بالاحتجاج بالإجماع عملياً، علماً أن الفقهاء لم يكونوا يعتمدون عليه وحده في المسائل، وإنما كانوا يضيفون إليه سائر المرجحات الأخرى.

لكن الأكيد عند السيد المدرسي أن علم الفقه هو أكثر نضجاً وتقدماً من علم الأصول الناشئ نسبياً، فلا يمكن إخضاع الفقه كلياً لمباني الأصول[17].

---

(17) محمد تقي المدرسي، المصدر نفسه، ج2، ص 126.

يضاف إلى ذلك أن هناك فجوة حصلت بين الفقه والأصول، أدت إلى حالة من التباعد بين هذين الحقلين، ودفعت بهما إلى مسارات متباعدة نسبياً في النمو والتطور، فالفقه كان وما زال أقرب إلى الجانب العملي وأميل إلى مواكبة الجزئيات والتطبيقات التفصيلية ووثيق الصلة بعلم الحديث تحديداً، بينما الأصول كان وما زال أقرب إلى جانب النظري وأميل إلى مواكبة الكليات والنظريات العامة ووثيق الصلة بالمنطق والفلسفة تحديداً، الوضع الذي أدى إلى مسارات متباعدة بينهما، كان من نتائجها هذا النمط من التعامل المختلف مع فكرة الإجماع.

وما يمكن أن نخلص إليه في هذا الشأن، أننا أمام نمطين من الإجماع، النمط الأول أفرزه أصول الفقه، وتشكل في ساحته، ويمكن أن نسميه الإجماع الأصولي، والنمط الثاني أفرزه الفقه، وتشكل في ساحته، ويمكن أن نسميه الإجماع الفقهي.

ـ 5 ـ
الإجماع.. والمنحى الجديد

وقفت على مجموعة من الأقوال والنصوص، وجدت أنها تبعث على الدهشة، إذ أعطت أهمية كبيرة لفكرة الإجماع، وحاولت أن تجدد الاهتمام بهذه الفكرة، وكأنها تعيد استكشافها واستكشاف أهميتها وقيمتها وفعاليتها من جديد، وبطريقة تلفت الانتباه بشدة لهذه الفكرة، كما لو أنها تحاول إعادة صياغة هذه الفكرة بمنظورات جديدة، تجعلها تواكب العصر تجدد الحياة المعاصرة.

هذه الأقوال والنصوص هي التي قادتني إلى النظر في فكرة

الإجماع، وبعد النظر والتأمل وجدت في مجموعها وتتابعها ووزنها أنها تعبر عن منحى يمكن وصفه بالمنحى الجديد، وهذه على ما أظن المرة الأولى التي يستعمل فيها هذا الوصف في هذا النطاق، والسبب في ذلك أنها المرة الأولى أيضاً على ما أظن التي تجمع فيها هذه الأقوال والنصوص مع بعضها في نسق واحد.

وتأكد عندي أن هذا المنحى بحاجة إلى مزيد من البحث والنظر، لأنه ما زال بعيداً عن التداول والاهتمام، ولم يكتشف بالقدر الكافي على أهميته وقيمته، ومع ما يمكن أن يضيفه من حيوية ودينامية تعيد النبض لفكرة الإجماع، وتفتح عليها أفقاً جديداً يجدد فيها روح الحداثة والمعاصرة.

ومن جهة الانتساب، فإن هذه الأقوال والنصوص تنتسب إلى عدد من المفكرين المصلحين من خارج دائرة التخصص الفقهي والأصولي، لكنهم من الأسماء اللامعة والمؤثرة في ساحة الفكر الإسلامي، وما زالوا يحتفظون بهذه السمة إلى اليوم.

والقدر الذي وقفت عليه من هذه الأقوال والنصوص، ينتسب إلى أربعة من المفكرين المعاصرين، سوف أتتبع أقوالهم ونصوصهم بحسب تعاقبهم الزمني الممتد من العقود الأولى إلى العقد الأخير من القرن العشرين، وينتمي هؤلاء إلى أربعة بيئات عربية وإسلامية هي مصر والمغرب والعراق والهند.

وقبل الحديث عن أقوال ونصوص هؤلاء المفكرين الأربعة، أود الإشارة إلى أن أول نص لفت انتباهي ودعاني إلى تجديد النظر في فكرة الإجماع، هو نص قصير للسيد محمد رشيد رضا، يعادل فيه بين الإجماع عند المسلمين، ومجلس النواب عند الأوروبيين، ونص

كلامه: إن الدين الإسلامي «لم يحدد كيفية الحكومة الإسلامية، ولم يبين للناس جزئيات أحكامها، وإنما وضع الأسس التي تبنى عليها، من وجوب الشورى، وحجة الإجماع الذي هو بمعنى مجلس النواب عند الأوروبيين، وتحري العدل والمساواة، ومنع الضرر والضرار»[18].

هذا التعادل بين الإجماع عند المسلمين ومجالس النواب عند الأوروبيين، ليس من السهل التصريح به، كما ليس من السهل التنبه له، ليس من السهل التصريح به، لأن فيه اقتران بين ثقافتين جرت العادة التفريق والتفارق بينهما، خشية من التشبه، وخشية من التأثر، وخشية من الافتتان، ولما بينهما من صدام ونزاع طويل وعنيف ما زال ممتداً إلى اليوم.

ولعل هذا التصريح كان سهلاً في عصر السيد رشيد رضا الذي ينتسب إلى ما عرف في الأدبيات الإسلامية بعصر الإصلاح الإسلامي، العصر الذي كان نابضاً بروح النهضة والتقدم والإصلاح، لكن هذا التصريح يعد صعباً في عصر ما بعد السيد رشيد رضا، ومع قيام الدولة القُطرية في المجال العربي التي قطعت صلتها بالمرجعية الإسلامية الشاملة.

وليس من السهل التنبه إلى هذا التعادل بين الإجماع عند المسلمين ومجلس النواب عند الأوروبيين، لأنه بحاجة إلى دراية ومعرفة تعبر بالإنسان من الأزمنة القديمة التي في ساحتها نشأة وعرفت

---

(18) عبدالمجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، تونس: الدار التونسية، 1991م، ص202. نقلاً عن: محمد رشيد رضا، **الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب**، دمشق: د.ت. ص202.

فكرة الإجماع إلى الأزمنة الحديثة التي في ساحتها نشأة وعرفت فكرة النظام النيابي.

ـ 6 ـ
الإجماع.. والنظام النيابي

في سنة 1926م، ناقش الدكتور عبد الرزاق السنهوري رسالته الثانية للدكتوراه في جامعة ليون الفرنسية، قسم العلوم السياسية، وكانت بعنوان: **الخلافة وتطورها لتكون عصبة أمم شرقية**، وقد أصبح الدكتور السنهوري في ما بعد واحداً من أبرز فقهاء القانون المدني في مصر والعالم العربي.

في هذه الرسالة، لفت الدكتور السنهوري النظر لفكرة الإجماع من جهة علاقتها بنظام الحكم النيابي، وهذه أطروحة في غاية الأهمية، وفي غاية الحداثة أيضاً، وتكشف عن ما سميته بالمنحى الجديد في النظر لفكرة الإجماع في أصول الفقه.

وعند النظر في هذه الأطروحة، يمكن القول إنها ترتكز على ثلاثة عناصر أساسية، هي:

أولاً: الإجماع ونظرية السيادة في الإسلام

ولج الدكتور السنهوري لفكرة الإجماع من الحديث عن نظرية السيادة في الإسلام، ومن هذه الجهة يرى أن سيادة الأمة هي سيادة الشريعة، وأن اللّه استخلفنا في الأرض، ومنحنا شرف خلافته بأن اعتبر إرادة الأمة مستمدة من إرادة اللّه، وجعل إجماع الأمة شريعة ملزمة، وبعد انقطاع الوحي أصبحت السيادة الإلهية، والحق في

التشريع وديعة في يد مجموع الأمة، لا في يد الطغاة من الحكام أو الملوك، كما كان الشأن في الدول المسيحية التي ادعى ملوكها حقاً إلهياً.

وبهذا يمكن القول في نظر الدكتور السنهوري، بأن السيادة في الإسلام لا يملكها فرد مهما تكن مكانته، سواء كان خليفة أو أميراً أو ملكاً أو حاكماً، أو هيئة من أي نوع، وإنما هي للّه القدير الذي فوضها للأمة في مجموعها.

كما أن الشريعة الإسلامية، لا تعترف لأي هيئة أو جماعة أو طائفة متميزة عن مجموع الأمة، والإسلام لا يعترف بوجود هيئة دينية متميزة مثل رجال الكنيسة في الديانة الكاثوليكية، والخليفة كأي حاكم في الإسلام ليس ممثلاً للسلطة الإلهية، ولا يستمد سلطته من السيادة الإلهية، وإنما هو يمثل الأمة التي اختارته، ومنها يستمد سلطته المحدودة في المسائل التنفيذية أو القضائية دون الناحية التشريعية.

ثانياً: الإجماع وعنصر المرونة والتطور في أحكام الشريعة

يرى الدكتور السنهوري أن وجود الإجماع كمصدر للتشريع الإسلامي، كان أمراً ضرورياً لأن القرآن والسنة وهما المصدران الأولان للشريعة قد أخذا صورة نهائية في فترة قصيرة انتهت بوفاة النبي صلى اللّه عليه وآله، في حين أن الشريعة يجب أن تبقى بعد ذلك في نمو مستمر، وتطور متواصل.

الوضع الذي استلزم وجود مصدر ثالث دائم يدخل عنصر المرونة والتطور في أحكام الشريعة الإسلامية، وهذا المصدر هو الإجماع الذي يمكنه التطور الدائم مع تقدم العصور، وتغير الظروف،

وأن يسد حاجات المجتمع الإسلامي إلى أحكام جديدة.

والإجماع من هذه الجهة، هو أداة فنية ضرورية لصياغة أحكام الشريعة، وتقنينها ونموها وملاءمتها مع حاجات المجتمع وظروفه.

ثالثاً: الإجماع والعلاقة بالشورى والنظام النيابي

يرى الدكتور السنهوري أن أهمية الإجماع كمصدر للتشريع، تزداد إذا لاحظنا أنه كالشورى يعتبر أساساً للنظام النيابي في الإسلام، الأمر الذي يستدعي في نظر السنهوري البحث عن دور الإجماع في نظام الحكم الإسلامي، وعلاقته بمبدأ الشورى والنظام النيابي.

وفي تقدير الدكتور السنهوري أن الإجماع لكي يواصل تطوره ويقوم بوظيفته، لا بد له من خطوتين، هما:

الخطوة الأولى: تنظيم الأداة العملية للإجماع بطريقة المداولة في مجلس شورى.

الخطوة الثانية: اتخاذ الإجماع أساساً للنظام النيابي في الحكم الإسلامي، وهذه الفكرة ليست غريبة عن المبادئ التي أشارت لها كتب الفقهاء الأقدمين.

وفي ختام حديثه، أشار الدكتور السنهوري إلى تساؤل المستشرق المجري جولد زيهر عما يمكن أن يؤدي إليه تطبيق الإجماع في المستقبل؟

وأجاب السنهوري بقوله: إن تطبيق الإجماع سينتج عنه نظام حكم نيابي إسلامي.

والخطوة الأولى التي ذكرها الدكتور السنهوري، أرجعها لمؤلف

هندي سبقه إليها، هو الأستاذ عبد الرحيم، أوردها في كتاب له بعنوان: **مبادئ الفقه الإسلامي**، صدر بالإنجليزية في لندن ومدراس سنة 1911م.

ونقل السنهوري في هامش كتابه، نص كلام عبد الرحيم، والذي يقول فيه عن الإجماع «قبل أن أترك هذه المسألة ألاحظ أنه يوجد نقص كبير في القواعد الخاصة بهذا المصدر الشرعي الهام، ذلك هو عدم وجود جهاز محدد ومنظم تنظيماً عملياً، لاختيار الفقهاء الصالحين للمشاركة في الإجماع، ولضبط مداولاتهم، واثبات الأحكام الناتجة عنها في صورة رسمية موثوق بها. وقد يرجع هذا النقص إلى الظروف السياسية التي عاش فيها العالم الإسلامي بعد عهد الخلفاء الراشدين. ويظهر أن نظرية الإجماع كانت في مستوى فكري يرتفع بكثير عن الحالة الفكرية التي كانت تسود المجتمع الإسلامي، مما أدى إلى عدم تنظيمه بصورة عملية دائمة في العصور التي ظهر فيها»[19].

ـ 7 ـ

الإجماع.. والنظام التشريعي في الإسلام

في كتابه **تجديد التفكير الديني في الإسلام** الصادر في مطلع ثلاثينيات القرن العشرين، اعتبر الدكتور محمد إقبال أن الإجماع قد يكون من أهم الأفكار التشريعية في الإسلام، لكن الغريب عنده أن

---

(19) عبدالرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة: نادية السنهوري، مراجعة وتعليق: توفيق الشاوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م، ص 57-64.

هذه الفكرة الهامة قد اشتد الخلاف بشأنها في صدر الإسلام، وأثارت الكثير من الجدل العلمي، وظلت تقريباً مجرد فكرة لا غير، وقلما اتخذت شكل نظام دائر في أي بلد من بلاد الإسلام.

ويرى الدكتور إقبال أن تحول الإجماع إلى نظام تشريعي ثابت، كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في الإسلام بعد عهد الخليفة الرابع مباشرة، وحسب نص إقبال «أن خلفاء بني أمية وبني العباس رأوا أن مصلحتهم تتحقق بتفويض الاجتهاد إلى أفراد من المجتهدين أكثر مما تتحقق بتشجيع تأليف جماعة من المجتهدين ربما تصبح صعبة المراس عليهم».

لكن ما يبعث على الارتياح عند إقبال، والارتياح التام حسب وصفه، أنه وجد في عصره الذي يرجع إلى أواخر عشرينيات القرن العشرين، أن ضغط العوامل العالمية الجديدة آنذاك، وتجارب الشعوب الأوروبية في السياسة، جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة، وما تنطوي عليه من إمكانيات، وفي نظره أن نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية، وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدريج، يمثل خطوة يصفها بالعظيمة في سبيل التقدم.

وفي تصور إقبال أن انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب، إلى هيئة تشريعية إسلامية، هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة، وهذا الانتقال في نظره يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم غير رجال الدين، ممن لهم بصر نافذ في شؤون الحياة، وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا في تقدير

إقبال أن نبعث القوة والنشاط في ما خيم على نظمنا التشريعية من سبات، ونسير بها في الطريق التطور[20].

ـ 8 ـ

الإجماع.. والعلاقة بالشورى

في كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** الصادر سنة 1963م، تحدث الأستاذ علال الفاسي عن فكرة الإجماع، وجاءت رؤيته حول هذه الفكرة، متقاربة ومتناغمة مع رؤيتي عبد الرزاق السنهوري ومحمد إقبال.

وعند النظر في هذه الرؤية، يمكن القول إن الأستاذ الفاسي ركز على أمرين أساسيين، هما:

الأمر الأول: علاقة الإجماع بالشورى، إذ يرى الأستاذ الفاسي أن الإجماع هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث في أمر ما، في ما لا نص فيه من كتاب أو سنة، وهو مبني على أساس التشاور بين المؤمنين، الذي حث عليه القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[21].

وليس الإجماع في تصور الفاسي أن يطلع كل مجتهد أو عالم على وجه الأرض، على المسألة ويبدي رأيه فيها بالموافقة، ونعلم نحن رأيه ونجمع أفكار الناس كلهم، فذلك ما لا يظهر أن الصحابة رضوان اللّه عليهم فهموه من الاتفاق الواجب عليهم في مسألة ما.

---

(20) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة النشر، 1968م، ص 199-203.

(21) سورة **آل عمران**، آية 159.

والحق عند الأستاذ الفاسي أن الإجماع عبارة عن اتفاق هيئة شورى، يعقدها الخليفة لتبين وجهة النظر في مسألة ما، فإذا اتفقت كلها على حكم شرعي، فقد وقع الإجماع ووجب إتباعه في العمل، وإن جاز لمن لم يحضر من أهل الاجتهاد أن يبدي رأياً مخالفاً، ولكن العمل يجب أن يقع من طرف المسؤولين بما اتفقت عليه الهيئة.

هذا عن الأمس، أما عن اليوم فالأصلح في نظر الفاسي أن يترك للإجماع مهمته كنظام للشورى بين المسلمين، يرجعون إليه كلما عنَّ لهم أمر، أو حدث لهم حادث، يتبادلون الرأي، ويبذلون الجهد لاستنباط الحكم من الدين بما يوافق حاجة العصر ورغبة التقدم.

الأمر الثاني: الاستبداد وتعثر تطور الإجماع، يرى الأستاذ الفاسي أن العصر الأول كان يمتاز بالتشاور في كل ما لا نص فيه، فكان أهل الحل والعقد يشتركون في وضع أسس تاريخية واجتماعية لمصدر الإجماع الشرعي، فلما انحرف المسلمون عن نظام الشورى، واقتبسوا من الفرس نظاماً يقوم على أساس الحكم المطلق الوراثي، الأمر الذي أثار كثيراً من الانتقاد الذي أعلنه المجتهدون وقادة المسلمين، فكان لا بد من تقييد النظر لحماية السلطة المطلقة الصاعدة، وقد أصاب ذلك في ما أصاب فكرة الإجماع الحقيقية كما فهمها المسلمون الأولون، وأحدث حولها خلافاً بعد بها عن محيطها الأصلي.

ويضيف الفاسي أن الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حول التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في حجية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك، إلى جانب انقطاع الاجتهاد بقصور الهمم عنه، وبوقوف الجامدين في وجه من يريده أو يدعيه.

وفي عصره الذي يرجع إلى مطلع ستينيات القرن العشرين، اعتبر الأستاذ الفاسي أن العلماء المسلمين قد انتبهوا إلى أهمية الإجماع وقوته، ولم يعد فيهم أحد يعير المخالفين في شأنه نظراً.

ومن جهة أخرى، تساءل الفاسي هل تسمح ظروف الدول الإسلامية اليوم، وقد أحاط بها الاستعمار الفكري الأجنبي من كل جانب، أن تجعل من أنظمتها الديمقراطية الحديثة سبيلاً لبعث الشورى الإسلامية، وتحقيق معنى الإجماع الإسلامي لأول مرة؟

وبصيغة الرجاء واليأس، أجاب الفاسي بقوله: ذلك ما نرجو الله أن يوفق المسلمين إليه، وإن لم يكن في اتجاهاتهم ما يدل عليه[22].

ـ 9 ـ
الإجماع.. ونظام المتغيرات في الإسلام

في الجزء الثاني من كتابه **التشريع الإسلامي.. مناهجه ومقاصده** الصادر في تسعينيات القرن العشرين، قدم السيد محمد تقي المدرسي مطالعة هامة اتسمت بالطابع النقدي لفكرة الإجماع، وابتعدت عن المنحى التقليدي، وعن المسلك التعليمي السائد في الدراسات الأصولية، وأظهرت توافقاً مع الأستاذ علال الفاسي في جهة العلاقة بين الإجماع والشورى.

وعند النظر في هذه المطالعة، يمكن تحديد أبرز عناصرها في النقاط الآتية:

---

(22) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: مؤسسة علال الفاسي، 1991م، ص 118- 123.

أولاً: يرى السيد المدرسي أن الإجماع الذي تحدث عنه المسلمون الأولون، يختلف عن الإجماع عند المتأخرين من جهتي المعنى والتطبيق، فمن جهة المعنى فإن الإجماع عند الأولين ليس معناه اجتماع كل المسلمين على رأي واحد، أو عدم وجود خلاف بينهم، وإنما هو بمعنى القرار الذي عقدوا العزم عليه، واتخذ من قبل أكثرية الآراء.

ومن جهة التطبيق، ظهر عند السيد المدرسي أن النصوص التي ساقها أكثر العلماء في تأييد الإجماع، فإنها تتصل بالحوادث الواقعة، وهي المتغيرات في اصطلاح اليوم، مثل انتخاب القائد، وقرار الحرب والسلم، وإدارة شؤون الأمة، بينما تبدل هذا المجال اليوم، وأصبح الإجماع عند الكثيرين يتصل بالموضوعات الثابتة، مثل إثبات طريقة الوضوء، أو تطهير الأرض، وما أشبه، والأدلة التي ساقها الفقهاء من الفريقين على حجية الإجماع، لا تأبى أن تكون في المتغيرات.

ثانياً: ينقسم الإجماع في نظر السيد المدرسي إلى قسمين، القسم الأول يكون في ثوابت الشريعة، ومعناه اتفاق عدد من الفقهاء يكشف اتفاقهم عن حكم الشريعة، وهو إمارة من الإمارات، وحجيته قائمة على أساس إفادته الاطمئنان عند العقلاء، لأنه طريق عقلائي، ويتحدد بشروط سائر الإمارات.

القسم الثاني يكون في المتغيرات، أي في شؤون المسلمين، ويصبح الإجماع آنئذٍ بمعنى أكثرية الآراء، وحجيته بعد إمضاء ولي الأمر تعتمد على حجية الشورى.

ثالثاً: انتقد السيد المدرسي جعل الإجماع إطاراً لفهم النصوص

بطريقة تجعل الفقهاء يصعب عليهم مخالفة المشهور، وهذا ما حدث مع فريق من الفقهاء المتأخرين في التعامل مع آراء القدماء.

هذا الركون إلى الإجماع بهذا النمط، يرجعه السيد المدرسي إلى حسن الظن بالسلف، وقلة الثقة بالذات، وبما ألهم اللّه الإنسان من فطرة وعقل ووعي، وما يوجد بيننا من كتاب ربنا، وسنة نبينا وأحاديث أئمتنا، وأننا لو استفدنا من كل ذلك، لكانت حاجتنا إلى الإجماع قليلة.

والسيد المدرسي بهذا الموقف، لا يريد حسب قوله إلغاء الإجماع أو حذفه، وإنما جعله دليلاً كسائر الأدلة، من دون أن يكون إطاراً لفهم الأدلة والنصوص، أو عقبة في استفادة حكم أو حكمة أو علم من هذه الأدلة والنصوص، فإن ذلك سيكون في نظره إلغاء للعقل وهجراناً للكتاب ونكراناً للسنة والأحاديث.

وما ينتهي إليه السيد المدرسي، هو ربط الإجماع بالشورى، ويعني به قرار الأكثرية، وإعطائه صفة إلزامية، لكونه يتصل بنظام المتغيرات في الإسلام[23].

ـ 10 ـ

الإجماع.. والمنحى النقدي

إلى جانب ذلك المنحى الذي أعطى أهمية متعاظمة لفكرة الإجماع، ووجد فيها إطاراً ممكناً للتطور نحو نظام الشورى أو النظام

---

(23) محمد تقي المدرسي، **التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصد**، ج2، ص 121-124.

النيابي في الحكم، هناك في المقابل منحى آخر سلب هذه الأهمية المتعاظمة لفكرة الإجماع، واتخذ موقفاً نقدياً تجاه هذه الفكرة، وتعامل معها بمنظورات فكرية ونقدية مختلفة.

ولا أدري لعل أصحاب هذا المنحى، لم يلتفتوا إلى أقوال ونصوص أصحاب المنحى الآخر، ولا أعلم إن كان هؤلاء النقاد على معرفة بهذه الأقوال والنصوص أم لا! كما لا أعلم أيضاً إن كانت المعرفة بهذه الأقوال والنصوص، ستغير من موقف هؤلاء جزئياً أم كلياً أم لا!

وفي نطاق هذا المنحى، يمكن الإشارة إلى ثلاثة مواقف تنتمي إلى نمطين نقديين، النمط الأول يمكن أن نسميه نمط النقد الإسلامي، ونقصد به النمط الذي يتخذ من المعرفة الإسلامية أداة في النقد، والنمط الثاني يمكن أن نسميه نمط النقد الحداثي، ونقصد به النمط الذي يتخذ من الحداثة أداة في النقد.

بشأن النمط الأول، يمكن الإشارة إلى موقف الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي تعامل مع فكرة الإجماع بطريقة نقدية اتسمت بالشدة والصرامة، والسلبية التامة، مركزاً عليها من جهة علاقتها بالسلطة السياسية، ودعا إلى إعادة النظر في هذه الفكرة، وأظهرها كما لو أنها من الأفكار التي أضرت بالاجتماع السياسي الإسلامي، وبالفقه الإسلامي وتطوره.

وتحدد هذا الموقف عند الشيخ شمس الدين، في النقاط الآتية:

أولاً: إن اعتبار الإجماع من الأدلة الشرعية الموازية للكتاب والسنة، من القضايا الأصولية التي يجب إعادة النظر فيها، وما نقله السيد البروجردي من أن غاية ما يمكن إثبات حكمه بالإجماع في

جميع فروع الفقه هو عدد قليل من المسائل، هذا الرأي هو موضع شك عند الشيخ شمس الدين، وبعبارته «نحن نشك في إمكان ذلك»، هذا من جهة النظر، ومن جهة العمل فإنه لا يخفي مخالفته للإجماعات، وحسب قوله «وقد خالفنا في بعض أبحاثنا الفقهية إجماعات وشهرات لم تثبت عندنا حجيتها».

ثانياً: إن الإجماع أداة سياسية وضعت لمواجهة الرأي المخالف في السجال السياسي، والصراع على السلطة، واستخدمته القوة الحاكمة دائماً في هذا المجال، ثم استخدم في التنظير الديني للوضع السياسي القائم، وهو ما أنتج الفقه السياسي، فقه الأحكام السلطانية، وتسرب بعد ذلك إلى فضاء البحث الفقهي العام، ليكون ضابطاً لسلوك الأمة في المجال السياسي والحضاري والحياتي العام، وشل إرادة الأمة، وعطلها عن التصدي للنقد، لاعتقادها بأن ذلك عمل محرم.

ثالثاً: اقتبس الشيعة مصطلح الإجماع نتيجة لتأثر الفكر الأصولي الشيعي بالفكر الأصولي السني، ليكون أداة في الرد على الاحتجاج السني بالإجماع في المجال السياسي، ولاستعماله في دعم المواقف الفقهية المخالفة، ومن هذا القبيل كثير من إجماعات الشيخ الطوسي في كتاب **الخلاف**.

رابعاً: تسبب الإجماع في إعاقة نمو الفقه، لأنه يحول بين الفقيه والبحث عن أجوبة غير جاهزة عن المسائل الطارئة، ولأنه يقدم للفقيه جواباً جاهزاً يعفيه من عبء البحث، ومسؤولية القرار الفقهي، فيعطل نمو البحث عن أجوبة جديدة عن الأمور الطارئة، وبذلك يحول أيضاً دون استجابة الشريعة لمستجدات الواقع، لأنه يحصر الشريعة في صيغ

جامدة ومحددة، هي صيغ الإجماع على قول ما، أو الشهرة على قول ما[24].

وبشأن النمط الثاني، يمكن الإشارة إلى موقفين، موقف للدكتور محمد أركون من الجزائر، وموقف للدكتور عبد المجيد الشرفي من تونس.

بالنسبة إلى الدكتور محمد أركون، فقد تحدث عن فكرة الإجماع في كتابه من **الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، وحاول من البداية وضع هذه الفكرة في إطار ملتبس، اتخذ منه مدخلاً لتوجيه النقد لهذه الفكرة.

ونقصد بهذا الإطار الملتبس، وضع الإجماع إلى جانب الأرثوذكسية في عنوان واحد، ومنه ولج الدكتور أركون للحديث عن فكرة الإجماع، معتبراً أن هذه الفكرة تشكل علامة من علامات الأرثوذكسية التي ترسخ حسب قوله وحدة الأمة، وتراص صفوفها.

وفي هذا السياق، اختار أركون النقد التاريخي الحديث منهجاً له، المنهج الذي طالما كان مفضلاً عنده في دراساته لحقل الإسلاميات، ليس التاريخية فحسب، وإنما حتى الإسلاميات المعاصرة.

وهو المنهج الذي ينصح به المستشرقون الأوربيون، ويقترحون العمل به، ومن هؤلاء المستشرق الإنجليزي المعروف في حقل الإسلاميات هاملتون جيب الذي أشار إلى هذا المنهج في كتابه **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ونصح العمل به.

---

(24) عبدالجبار الرفاعي، **مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص28.

والحاجة إلى منهج النقد التاريخي الحديث لدراسة فكرة الإجماع، تنبع في نظر أركون من النقاط الآتية:

أولاً: يرى أركون أن النقد التاريخي الحديث، قد انتبه إلى الخاصية الحاسمة للإجماع، وهي أن الإجماع ناتج عن صيرورة اجتماعية وثقافية، وعن جملة المناقشات والصراعات والتحضيرات التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر، وحذف بعضها الآخر، تحت ضغط الإكراهات الأيديولوجية، والضغوط السياسية، والأنظمة المعرفية التي لم تدرس قط حتى الآن بشكل دقيق وشامل.

ثانياً: لم يعد يكفي في نظر أركون، أن نأخذ علماً بالإجماع المتحقق، وبالعقائد وأنواع السلوك الأرثوذكسية التي تلزم كل الأمة، وإنما ينبغي علينا توضيح الشروط العارضة والتعسفية والخيالية التي أدت إلى تحقيق كل الإجماع، ويرى أن الدراسة التاريخية لهذه الشروط تمثل إسهاماً لا بد منه، من أجل معرفة نمط إنتاج المجتمعات الخاضعة لتأثير ظاهرة الكتاب الموحى.

ثالثاً: بالإمكان في تصور أركون، البرهنة على أن الأرثوذكسية المعاشة من قبل المؤمنين بصفتها الممارسة الحقة المطابقة للعلم الحق الذي نَصَّه اللّه، ليست في الواقع إلا عبارة عن مجمل القرارات التي اتخذت بالصدفة، وعلى هوى الظروف والأوضاع من قبل الفقهاء، تم سجلت في نصوص مقدسة، على هيئة صياغات لغوية كأجمع أهل القبلة، أو أجمع المسلمون، وبشكل يكشف أن ممارسات التفسير الإسلامي التقليدي، مليئة بالثغرات والشكوك والتناقضات والاختلال المنطقي والضعف، وهذه هي الأشياء التي

يكشف عنها النقد التاريخي الحديث[25].

أما الدكتور عبد المجيد الشرفي، فقد تحدث عن فكرة الإجماع في كتابه **تحديث الفكر الإسلامي** الصادر سنة 1998م، وتناول هذه الفكرة بالنقد عند حديثه عن أصول الفقه، وركز على ملاحظتين، هما:

أولاً: إن الإجماع استعمل في الغالب، لإقصاء المخالفين أكثر مما استعمل لإيجاد ملاءمة بين الدين والحياة.

ثانياً: الانزلاق الذي حصل من اعتبار إجماع الأمة إلى اعتبار إجماع العلماء المجتهدين، فوقع بذلك تقليص مفهوم الأمة إلى مفهوم هذه الفئة التي كانت تتوارث هذه التقنيات في تأويل النصوص، الأمر الذي أدى إلى تكريس حلول الماضي أكثر من محاولة التجاوب مع الواقع الذي يعيشونه، وذلك بعد إقرار أن إجماع كل عصر هو حجة على من بعده[26].

ـ 11 ـ
نتائج وملاحظات

في الخاتمة بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات التي لها علاقة بطريقة التعامل مع فكرة الإجماع، من هذه الملاحظات:

---

(25) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، 1993م، ص 77-79.

(26) عبدالمجيد الشرفي، **تحديث الفكر الإسلامي**، الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 1998م، ص 18-40.

أولاً: لا ينبغي النفور والامتعاض من المنحى النقدي في التعامل مع فكرة الإجماع مهما كانت شدته وقسوته، كما لا ينبغي رفضه والتشكيك فيه، أو إهماله وعدم الاكتراث به، بقدر ما ينبغي الانفتاح عليه، والتواصل معه، وذلك على أساس أن المعرفة لا تكتمل إلا بالنقد، وأن النقد يمثل حاجة وحاجة مستمرة لنمو المعرفة وتجددها وتطورها.

لهذا كان لا بد من الإشارة إلى المنحى النقدي في هذا الشأن، وعدم الاكتفاء بالإشارة إلى المنحى الإيجابي، فصورة الموقف من جهة لا تكتمل إلا بالإحاطة بهذين المنحيين المتفارقين، ومن جهة أخرى ليس هناك مطارحة أو مغالبة بين هذين المنحيين، ولا حذف أو إلغاء بينهما، ومن جهة ثالثة هناك حاجة إلى المنحى النقدي الذي بإمكانه أن يتنبه إلى ملاحظات، قد لا يتنبه إليها أصحاب المنحى الإيجابي.

ثانياً: عند النظر في المنحيين السلبي والإيجابي، يمكن القول إن الاختلاف بينهما ناشئ من طريقة النظر، فالمنحى السلبي ناظر في الغالب لما هو كائن، بينما المنحى الإيجابي ناظر في الغالب لما ينبغي أن يكون، ومن هذه الجهة فليس هناك تعارض بين المنحيين، والقاعدة في هذا الشأن أن العبور إلى ما ينبغي أن يكون، لا يتم إلا عن طريق تخطي ما هو كائن.

وبعبارة أخرى، إن تكوين المعرفة بما هو كائن يمثل شرطاً ضرورياً للعبور منه، والوصول إلى ما ينبغي أن يكون، ومن هذه الجهة فإن المنحى السلبي يمثل مدخلاً إلى تحقق المنحى الإيجابي.

ثالثاً: تكشفت مفارقة هامة تتصل بطبيعة النظر لفكرة الإجماع،

ما بين النظر إلى هذه الفكرة من الداخل، ونعني به داخل أصول الفقه وحقله التخصصي، والنظر إليها من الخارج، أي من خارج أصول الفقه وحقله التخصصي.

في داخل أصول الفقه، النظر لفكرة الإجماع يجري بطريقة يغلب عليها الطابع الفني والتقني المحكم، والمتقيد بالحدود العلمية الدقيقة، وتتكرر هذه الطريقة وتتماثل في معظم أو جميع الكتابات والدراسات الأصولية، لكونها تلبي بشكل خاص حاجة طلبة الدراسات الإسلامية، ومن يريد التعرف إلى هذا الفن.

وتكتفي هذه الدراسات بالقدر الذي يعرف بفكرة الإجماع، مبناها ومعناها، سندها وحجيتها، أقسامها ومراتبها، وقوعها وإمكان وقوعها، وهذه طريقة تعليمية تقليدية ظلت وما زالت تتوارث في الدراسات الأصولية.

وبخلاف هذه الطريقة تماماً وأفقها وممكناتها، النظر إلى هذه الفكرة من خارج أصول الفقه، على طريقة نظر أولئك المفكرين والمصلحين الذين تحدثوا عن هذه الفكرة، واعتبرت أن أقوالهم ونصوصهم تكشف عن ما سميته المنحى الجديد الذي وجد أفقاً كبيراً وبعيداً حاضراً ومستقبلاً لفكرة الإجماع.

وهذه المفارقة تلفت النظر إلى مقولة متداولة، ترى أن التجديد والتطوير قد لا يأتي من داخل الحقل المعرفي وصميمه، وإنما قد يأتي من خارجه، أو من هامشه.

رابعاً: تبين أن هناك نظريتان في تفسير ما جرى عند المسلمين الشيعة في اقتباس فكرة الإجماع، النظرية الأولى وقد أشار إليها كل من الشيخ محمد رضا المظفر والشيخ مرتضى المطهري، وحسب

رأيهما إن هذا الاقتباس جاء بدافع مجاراة النهج الدراسي عند المسلمين السنة، والرغبة في إظهار الانسجام الإسلامي، والنظرية الثانية أشار إليها الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الذي يرى أن هذا الاقتباس جاء بدافع أن يكون أداة في الرد على الاحتجاج السني بالإجماع في المجال السياسي، ولدعم المواقف الفقهية المخالفة.

وعند النظر في هاتين النظريتين، يمكن القول بإمكانية الأخذ بهما وتصويبهما معاً، واعتبارهما نظريتين في تفسير ما جرى من اقتباس، ولعل هناك نظريات أخرى أيضاً، الأمر الذي يعني أن هذا الاقتباس يحتمل في تفسيره أكثر من نظرية.

ومن جانب آخر، يمكن القول بإمكانية تفاضل بين هاتين النظريتين، وعدم المساواة بينهما، وهناك تقدم وتأخير في تراتبهما، ومن هذه الجهة يمكن القول بتقدم النظرية الأولى وإمكانية الجزم بها، وتأخر النظرية الثانية وإمكانية عدم الجزم بها.

وذلك لأن النظرية الأولى جاءت من داخل أصول الفقه، بينما النظرية الثانية جاءت من خارجه، ولأن النظرية الأولى كانت شديدة القرب من الدراسات الأصولية، في حين أن النظرية الثانية لم تكن بذلك القرب، لارتباطها بالمجال السياسي الذي لم يكن وثيق الصلة بالدراسات الأصولية.

الفصل الثامن

أصول الفقه..
وتطور فكرة العقلانية في المجال الإسلامي

ـ 1 ـ
أصول الفقه.. والمقولات العقلية

في أصول الفقه عند المسلمين الإمامية، وردت وتواترت العديد من المقولات التي تلفت الانتباه بشدة إلى فكرة العقل والعقلانية، ولم تكن هذه المقولات مجرد مقولات عادية أو عابرة أو هامشية، كما لم تكن مجرد مقولات بسيطة أو ضعيفة أو باهتة من جهة المعنى والمحتوى والمضمون، بل كانت مقولات تتصف بدرجة عالية من الأهمية والفاعلية والتأثير، رجع إليها، وتوقف عندها، ونظر فيها، كل الذين درسوا وبحثوا وكتبوا في هذا الفن، من علماء الأصول، ومن الباحثين والمشتغلين بهذا الحقل.

من هذه المقولات التي نقصدها، مقولة بناء العقلاء أو السيرة العقلائية، ومقولة المستقلات العقلية والمستقلات غير العقلية، ومقولة ما حكم به العقل حكم به الشرع، ومقولة أن الشارع سيد العقلاء ورئيسهم، إلى مقولة أن العقل دليل رابع إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع.

والملاحظ أن هذه المقولات، قد جرى صياغتها بطريقة تلفت الانتباه إلى تراكيبها اللغوية واللسانية، وبشكل يكسبها مزيداً من العناية والاهتمام، وجاءت متناغمة مع طريقة صياغة أصول الفقه، الصياغة

التي اتصفت بدرجة عالية من الدقة والضبط والإحكام، وعدت هذه واحدة من أبرز سمات هذا الفن الذي حافظ على تخصصه وتماسكه، وبقي بعيداً عن الخوض فيه كتابةً وتصنيفاً من خارج أهل الاختصاص، ولم يعرف الهرج والمرج، أو التطفل والعبث.

لهذا، فإن مقولات هذا الفن، تتسم عادة بالتماسك والإحكام، ومنها تلك المقولات التي أشرنا إليها، كما اتسمت هذه المقولات أيضاً، بالتراكم والثراء في حقلها الدلالي، وظلت تستقطب النظر والنقاش باستمرار، وما زالت تحافظ على هذه الدينامية، وستظل تحافظ عليها بحكم طبيعتها ونوعيتها.

وأهمية هذه المقولات وقيمتها، ومصدر حيويتها وفعاليتها، يكمن في أنها جاءت متصلة بجميع أبواب وأقسام أصول الفقه، من مباحث الألفاظ في أول أقسام هذا الحقل إلى مباحث التعادل والتراجيح في آخره، مروراً بالمباحث العقلية، ومباحث الحجة، ومباحث الأصول العملية، وذلك حسب التقسيم الحديث الذي اعتمده الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه الشهير **أصول الفقه**.

وفي كل هذه الأبواب والأقسام، كانت المقولات العقلية حاضرة ومؤثرة بحسب القضايا والموضوعات، ومحفزة على النظر والنقاش، ومنبهة إلى العقل دليلاً تارة، وقاعدة تارة أخرى، وكاشفة عن المدى الواسع لخطاب العقل في أصول الفقه، الخطاب الذي يكاد يشكل البنية الأساسية لهذا الفن.

الوسائل الرئيسة التي ينبغي لعلم الأصول أن يستخدمها، مردها في نظر السيد محمد باقر الصدر إلى وسيلتين رئيستين هما: البيان الشرعي الكتاب والسنة، والإدراك العقلي، فلا تكتسب أي قضية طابع

العنصر المشترك في عملية الاستنباط، ولا يجوز إسهامها في العملية إلا إذا أمكن إثباتها بإحدى هاتين الوسيلتين الرئيستين[1].

وحين أراد الشيخ مرتضى المطهري، تقسيم مسائل علم الأصول بشكل عام، فقد قسمها إلى قسمين: قسم الأصول الاستنباطية وقسم الأصول العملية، والأصول الاستنباطية عنده على قسمين: القسم النقلي ويشمل كل المباحث المرتبطة بالكتاب والسنة والإجماع، والقسم العقلي المرتبط حسب قوله صرفاً بالعقل[2].

وأوسع من ذلك ما أشار إليه الدكتور عبدالهادي الفضلي، عند بحثه عن مصدر أصول الفقه، إذ توصل إلى أن مصدر أصول الفقه هو العقل، ويراد به هنا سيرة العقلاء، وإلى هذه السيرة حسب قول الدكتور الفضلي ترجع كل المدركات العقلية التي يذكرها الأصوليون في أبواب الأصول، وإن ما ورد في نصوص شرعية آيات أو روايات، في قضايا الأصول، هي إقرار وإمضاء للسيرة العقلائية[3].

والجدير بالإشارة أن هذه المقولات المذكورة، إنما وردت وعرفت وتواترت في كتب ودراسات علماء الأصول الإمامية، وغابت ولم ترد وتعرف في كتب ودراسات علماء الأصول السنة، ومتى ما

---

(1) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 1421هـ، ص46.

(2) مرتضى المطهري، **تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري**، مجلد **العرفان والدين والفلسفة**، كتاب: **أصول الفقه**، بيروت: دار الإرشاد، 2009م، ص435.

(3) عبدالهادي الفضلي، **دروس في أصول الفقه**، بيروت: مركز الغدير للدراسات والنشر، ج1، 2007م، ص128.

وردت عندهم فالحديث عنها لا يكون إلا طارئاً ومتفرعاً عادة، أو بقصد محاججتها والتشكيك فيها غالباً، ومن هنا جاء التركيز في هذا الموضوع على المدرسة الإسلامية الإمامية.

ـ 2 ـ
العقل دليلاً

تطور الفكر العلمي الأصولي عند علماء الإمامية إلى مرحلة، جرى فيها اعتبار العقل دليلاً رابعاً إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع، وهي المصادر التي باتت تعرف عند الأصوليين بمصادر الأدلة أو مباحث الحجة أو أدلة الأحكام أو الأدلة الأربعة.

وتمثل هذه المصادر الأربعة لب علم الأصول وجوهره، وتتفرع عنها وتتصل بها جميع المسائل والقضايا الأصولية الأخرى، في كل أقسام أصول الفقه وأبوابه.

ويعد هذا التطور الأهم في تاريخ تطور الفكر العلمي الأصولي عند الإمامية، ولم يكن تطوراً عادياً بكل المقاييس، ولم يكن سهلاً على الإطلاق، ولا ينبغي المرور عليه من دون الالتفات إليه، والتوقف عنده ملياً، والتمعن فيه عميقاً، والتبصر في أبعاده وخلفياته ونتائجه، وذلك لأنه يكشف عن موقف غايةً في الأهمية تجاه العقل، لأول مرة يحصل بهذا النمط في تاريخ الثقافة الإسلامية.

ولشدة أهمية هذا التطور، فقد أصبح في ما بعد يلفت انتباه الناظرين إليه من خارج المدرسة الإمامية لتفردها بهذا الموقف، ولكونه يتصل بالعقل تحديداً، العقل الذي طالما كان ساحة لمعارك فكرية عنيفة بين المدارس الكلامية في تاريخ تطور الثقافة الإسلامية.

ومن الذين لفتهم هذا الانتباه، الكاتب الفلسطيني الدكتور رشدي عليان الذي كان يعمل في العراق، وحينما أتيحت له فرصة الاطلاع على عيون كتب الإمامية في أصول الفقه، فإن ما لفت انتباهه بقوة وعنف حسب قوله، هو جعلهم العقل أحد مدارك الأحكام الشرعية في مقابل الكتاب والسنة والإجماع، ووجد في هذه المسألة موضوعاً يستحق البحث، فوقع اختياره عليه ليكون موضوعاً لرسالته في الدكتوراه، ولم يكن بحاجة حسب قوله لأن يجهد نفسه في البحث عن موضوع آخر، بعد أن وجد ضالته في هذا الموضوع[4].

ومضى الدكتور عليان في طريقه، وأنجز هذه الرسالة سنة 1970م، وناقشها في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة سنة 1971م، وكانت بعنوان **دليل العقل عند الشيعة الإمامية. . بحث موضوعي للدليل الرابع من أدلة الأحكام الشرعية مقارن بآراء المذاهب الإسلامية**، ونال عليها من لجنة التحكيم بعد المناقشة، مرتبة الشرف الأولى، وفي سنة 1973م صدرت في كتاب في بغداد، قدم له السيد محمد تقي الحكيم.

وتعد هذه الرسالة أوسع محاولة أكاديمية في دراسة دليل العقل عند الشيعة الإمامية، وقد بذل فيها الباحث جهداً واضحاً، مع علمه سلفاً أن الموضوع شاق، وبحاجة إلى جهد جهيد، وأشفق عليه حسب قوله معظم الذين رجع إليهم في مناقشة الموضوع من الفريقين، فعلماء الإمامية الذين قصدهم في مدينة النجف العراقية، أشفقوا عليه لأن الموضوع من القوة والمتانة إذ يصعب على من هو

---

(4) رشدي عليان، **دليل العقل عند الشيعة الإمامية**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008م، ص23.

خارج مدرسة الإمامية الإلمام بكل جوانبه، والإحاطة بجميع أبعاده، وأشفق عليه علماء الأزهر في القاهرة الذين كان في تقديرهم أن الفكرة جميلة جداً، لكن هناك الكثير والكثير جداً من العقبات والصعاب ما يمكن أن يحول دون إخراجها إلى حيز وجود، فزاده هذا الإشفاق من الطرفين عزماً على المضي، وحسب عبارته «فزادني ذلك إصراراً على ركوب متن الخطر»[5].

وفي النهاية، أنجز الدكتور عليان عملاً يستحق التنويه والتقدير، وبات يمثل مصدراً مهماً في مجاله، وما زال يحتفظ بهذه السمة إلى اليوم، نتيجة ندرة الكتابات في هذا الشأن.

وأما لجنة التحكيم فقد اعتبرت أن موضوع الرسالة خطير للغاية، وأنه لم يكتب عنه أحد من المحدثين المعاصرين، كتابة مستقلة أو جيدة أو جامعة[6].

وهذه اللجنة كانت مكونة من ثلاثة أشخاص، هم: الدكتور أحمد فهمي أبو سنة مشرفاً، والدكتور محمد علي السايس مناقشاً، والدكتور عبد الغني عبد الخالق مناقشاً أيضاً.

والسؤال الذي ينبغي أن يطرح، كيف حصل هذا التطور عند علماء الإمامية، بالشكل الذي أوصلهم إلى جعل العقل دليلاً رابعاً، وليكون بهذه المرتبة المتقدمة في مجال الاستنباط والبحث الأصولي، إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع؟

عند النظر في هذا السؤال الجوهري، يمكن التوصل إلى ثلاثة

---

(5) رشدي عليان، المصدر نفسه، ص 23.

(6) رشدي عليان، المصدر نفسه، ص 452.

أقوال متفرقة، تقترب بصورة من الصور من الإجابة عنه، وهذه الأقوال الثلاثة هي:

القول الأول: أشار إلى هذا القول الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه **أصول الفقه**، فحين تساءل هل للعقل موضع من الأحكام الشرعية، وهل المكلف مأخوذ بما يقضي به العقل بجوار ما يقضي الشرع؟

أجاب الشيخ أبو زهرة بالقول: «لقد قال الشيعة من علماء المسلمين إن العقل مصدر فقهي في ما لم يرد به كتاب أو سنة، على أنهم يعرفون السنة بمعنى أوسع، ولكن اعتباره مصدراً من مصادر الفقه الإسلامي عند الإمامية على أساس من الشرع، فبإذن منه جعل لهم الحق في الأخذ بما يشير إليه العقل»[7].

وفي نظر الشيخ أبو زهرة أن الحق في الخلاف بين الشيعة وجمهور المسلمين، في اعتبار العقل دليلاً حيث لا نص، وعدم اعتباره دليلاً، أساسه هو الخلاف في مسألة التحسين العقلي.

ومن هذه الجهة، يصل الشيخ أبو زهرة إلى القول الذي نريد الالتفات إليه والتوقف عنده، إذ أرجع أبو زهرة أن اعتبار العقل دليلاً عند الشيعة الإمامية جاء بتأثير اتباع منهج المعتزلة، وحسب قوله «فالشيعة الإمامية لأنهم ينهجون منهج المعتزلة في العقائد، اعتبروا العقل مصدراً من النصوص، وجمهور الفقهاء حيث لا ينهجون منهج المعتزلة لم يعتبروه أصلاً»[8].

---

(7) محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 2006م، ص 69.
(8) محمد أبو زهرة، المصدر نفسه، ص 70.

القول الثاني: أشار إلى هذا القول الشيخ مرتضى المطهري الذي يرى أن هذا التطور الذي حصل عند الشيعة الإمامية في اعتبار العقل دليلاً رابعاً، إنما جاء على خلفية السعي نحو إظهار التناغم والانسجام مع جماعة المسلمين، فحين قال هؤلاء إن أدلة الأحكام الشرعية أربعة، وبتأثير الانسجام مع هذا الموقف حاول علماء الإمامية تربيع أدلة أحكام أيضاً، فقالوا بدليل العقل ليكون بدلاً عن دليل القياس عند جمهور المسلمين السنة.

وحسب قول الشيخ المطهري «أن علماء الشيعة كانوا دائماً يسعون إلى التزام جانب الوحدة والاتفاق في الأسلوب، والانسجام مع جماعة المسلمين، من ذلك مثلاً أن أهل السنة يرون الإجماع حجة وينزلونه منزلة تقرب من القياس، من حيث الأصالة والموضوعية، والشيعة لا يقبلونه كذلك، بل يقبلونه بشكل آخر، ولكنهم في سبيل الوحدة، واتفاق الأسلوب أطلقوا اسم الإجماع على ما يقبلونه، فالشيعة كانوا قد قالوا إن الأدلة الشرعية أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، أي اعتبروا العقل بدلاً من القياس»[9].

القول الثالث: أشار إلى هذا القول الشيخ محمد رضا المظفر الذي قدم شرحاً تاريخياً قيماً ومهماً لتطور مفهوم العقل في الدراسات الأصولية عند الإمامية، ويفهم من كلامه أن هذا التطور وتراكمه التاريخي هو الذي أسهم في تجلية وتنقيح دليل العقل، بالشكل الذي يكون دليلاً شرعياً رابعاً عند علماء الإمامية المتقدمين.

---

(9) مرتضى المطهري، **تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري**، مجلد **الثورة والدولة**، كتاب: **الاجتهاد في الإسلام**، بيروت: دار الإرشاد، 2009م، ص 351.

وحسب شرحه التاريخي، يرى الشيخ المظفر أن أقدم نص وجده في الإشارة إلى دليل العقل في دراسات الأصوليين، هو ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة 413هـ، في رسالته الأصولية التي نقلها الشيخ الكراجكي، في هذه الرسالة لم يذكر الشيخ المفيد الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، وإنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثة هي الكتاب والسنة، النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام، ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول، ثلاثة أيضاً هي اللسان والأخبار، وأولها العقل، وقال عنه هو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار.

وأول من وجده الشيخ المظفر، يصرح بالدليل العقلي من الأصوليين، هو الشيخ ابن إدريس المتوفى سنة 598هـ، في كتابه **السرائر** الذي قال فيه «فإذا فقدت الثلاثة ـ يعني الكتاب والسنة والإجماع ـ فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها».

وأحسن من رآه الشيخ المظفر، في بحث دليل العقل بحثاً مفيداً حسب وصفه، هو السيد محسن الكاظمي في كتابه **المحصول**، وكذلك تلميذه الشيخ محمد تقي الأصفهاني صاحب **الحاشية على المعالم**[10].

هذه الأقوال الثلاثة، إذا نظرنا إليها بصورة مفككة تكون قيمتها المعرفية والتفسيرية أقل، بينما تكون قيمتها المعرفة والتفسيرية أكبر إذا نظرنا إليها بصورة مركبة.

---

(10) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، من دون تاريخ، ج2، ص124.

ومن وجه آخر، فإن القول الثالث هو أكثر قيمةً وتماسكاً من القولين الأخريين، فالقول الأول ليس ثابتاً عند علماء الإمامية، بالصورة التي أشار إليها الشيخ أبو زهرة، ولا يمثل سبباً تاماً في الارتقاء بالعقل ليكون دليلاً رابعاً.

ليس ثابتاً عند علماء الإمامية، لأن التقارب في الموقف بين الشيعة والمعتزلة، لا يعني بالضرورة تأثر الشيعة بالمعتزلة، حتى لو اشتهر المعتزلة بهذا الموقف، وقد يكون الحاصل هو العكس، وهذه هي الفرضية الغائبة واللامفكر فيها، لكنها فرضية لها أساس، إذا عرفنا طبيعة العلاقة بين رجالات المعتزلة الأوائل، وبعض رجالات مدرسة أهل البيت في المدينة المنورة.

وهذا القول لا يمثل سبباً تاماً، لأن حتى من دونه كان من المرجح أن يحصل التطور الذي حصل فعلاً في ارتقاء العقل ليكون دليلاً رابعاً.

وأما بالنسبة إلى القول الثاني الذي أشار إليه الشيخ المطهري، فهذا القول يلفت النظر إلى جانب شديد الأهمية من جهة قيمته الدلالية، بحاجة إلى تسليط الضوء عليه، لأنه يكشف عن جانب يكاد يكون غائباً عن الأذهان، وبعيداً عن التداول، ويبرز المنحى التوافقي والتقاربي عند علماء الإمامية على مستوى أصول الفقه، وهذا موقف بلا شك يسجل لهم.

مع ذلك فإن هذا القول مع ما له من تأثير نسبي، إلا أنه لا يمثل سبباً تاماً أيضاً، لأن من دونه كان من المرجح كذلك، أن يأخذ العقل طريقه في التطور ليكون دليلاً رابعاً.

والقول الثالث أكثر قيمةً وتماسكاً، لأنه أكثر قرباً من المرام،

وأفصح درايةً وتفصيلاً، ولكونه استند إلى تحليل تاريخي كشف عن أن الموقف تجاه العقل عند الأصوليين، ظل في حالة تطور وتجدد وتراكم حتى وصل إلى ما وصل إليه.

الأمر الذي يعني أن التطور لم يحصل فجأة، أو بطريقة فورية، أو من دون مقدمات، أو بعيداً عن أي سياق تاريخي، أو خارج الحراك الفكري والأصولي، وإنما هو تطور استغرق وقتاً طويلاً، وارتبط بسياق تاريخي متحرك، وشهد حراكاً فكرياً وأصولياً متجدداً ومتراكماً، حتى بلغ به إلى هذه النتيجة، في اعتبار العقل دليلاً رابعاً.

إلى جانب هذه الأقوال الثلاثة، يمكن أن نظيف عاملاً مؤثراً في هذا النطاق، هو العامل الروائي المتعلق بالروايات الشريفة التي أعطت العقل صفة الحجة، وجعلته إلى جانب حجة الأنبياء والأئمة، وهي الروايات التي عرفت وتواترت في الكتب والدراسات الأصولية، ومن هذه الروايات يمكن الإشارة إلى روايتين معروفتين، الرواية الأولى وردت عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام بقوله «حجة اللّه على العباد النبي والحجة في ما بين العباد وبين اللّه العقل»[11].

والرواية الثانية وردت عن الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام، مخاطباً هشام بن الحكم قائلاً: «يا هشام إن للّه على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول»[12].

---

(11) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، **كتاب العقل والجهل**، ج1، حديث 22، ص 25.

(12) محمد بن يعقوب الكليني، المصدر نفسه، ج1، حديث 12، ص 16.

وهذا النص الثاني في نظر السيد محمد باقر الصدر، يقرر بوضوح حسب قوله، وضع العقل إلى صف البيان الشرعي أداة رئيسية للإثبات[13].

ومن وجه آخر، اعتبر الشيخ جعفر السبحاني أن تخصيص ما دل على حجية العقل في هذه الروايات، بالمعارف والعقائد هو تخصيص بلا وجه[14].

وما يؤكد تأثير هذا العامل الروائي أن هذه الروايات وبالذات الرواية الثانية، دائماً ما يستشهد بها في الدراسات الأصولية عند الحديث عن إثبات حجية العقل، في اعتباره دليلاً رابعاً لمصادر الأحكام الشرعية.

ومن الممكن القول إن إمعان النظر في هذه الروايات عند الأصوليين، قربهم كثيراً من الدليل العقلي، وزاد في ثقتهم، وألهمهم اطمئناناً في جهتين أساسيتين، في جهة الحجية بمعنى إعطاء العقل صفة الحجية، وفي جهة الرتبية بمعنى إعطاء العقل رتبة إلى جانب الكتاب والسنة أو البيان الشرعي حسب وصف السيد محمد باقر الصدر.

هذا عن الأقوال التي حاولت أن تقدم تفسيراً، في الإجابة عن كيف ولماذا أصبح العقل دليلاً رابعاً عند المدرسة الإمامية.

وأما عن منزلة الدليل العقلي وقيمته في الدراسات الأصولية، فمن هذه الجهة يرى السيد محمد تقي الحكيم أن دليل العقل بالذات،

---

(13) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، مصدر سابق، ص 59.

(14) جعفر السبحاني، **رسائل أصولية**، قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1425هـ، ص 17.

يعتبر من أهم ما عني به الأصوليون على اختلاف مدارسهم الفكرية، وأكثرها تركيزاً، وأن مسائله مشتتة في ثنايا الكثير من الكتب الأصولية، وبعضها مبحوث في غير مظانه الرئيسية في هذا الكتب[15].

وعند بحثه حول هذا الموضوع، اعتبر الدكتور رشدي عليان أن أفضل من بحث الدليل العقلي على الإطلاق في ما يعلم، هو الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه **أصول الفقه**، الكتاب الذي يمتاز بحثه حسب قول الدكتور عليان، بدقة العبارة، وجمال العرض، وحسن التنسيق، وقد بحث الدليل العقلي بحثاً موضوعياً فجرده مما ألصق به، وأدخل عليه مما هو غريب عنه، كما واعتبر الدكتور عليان أن الشيخ المظفر قدم أفضل التعاريف وأسدَّها للدليل العقلي[16].

وفي تعريفه للدليل العقلي، يرى الشيخ المظفر أنه «كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي»[17].

وبهذا المعنى صرح كما يقول الشيخ المظفر جماعة من المحققين المتأخرين، وعقب على ذلك بقوله «وهذا أمر طبيعي لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلاً للكتاب والسنة، لا بد ألا يعتبر حجة إلا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجة بذاته، فلذلك لا يصح أن يكون شاملاً للظنون، وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية»[18].

---

(15) رشدي عليان، **دليل العقل عند الشيعة الإمامية**، ص 10.
(16) رشدي عليان، المصدر نفسه، ص 114.
(17) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج2، ص 125.
(18) محمد رضا المظفر، المصدر نفسه، ج2، ص125.

ـ 3 ـ
بناء العقلاء

من المقولات التي استوقفت انتباهي كثيراً خلال مطالعاتي في الكتب الأصولية، مقولة بناء العقلاء، وطالما تمنيت معرفة كيف جرى التوصل إلى هذه المقولة واكتشافها، وما هو السياق التاريخي والمعرفي لتطورها؟ وكيف نمت وتحددت بالصورة التي وصلت إليه في الدراسات الأصولية؟

وبعبارة أخرى، ما هو تاريخ ميلاد هذه المقولة؟ من أين يبدأ وإلى أين ينتهي؟ وما هي الفترة الزمنية التي قطعتها هذه المقولة، والمراحل التي مرت بها، والسياق المعرفي الذي تفاعل معها!

وذلك لأن هذا النمط من المقولات، لا يظهر عادة ويعرف ويتشكل من دون أن تكون له سيرة فكرية وتاريخية تعرف به، وتشهد له، وتدل عليه.

وبقدر ما أن هذه المقولة تلفت النظر إلى ذاتها، بقدر ما تلفت النظر أيضاً إلى أصول الفقه بوصفه المجال الذي تنتمي إليه، وتتحدد به، وفي ساحته عرفت ونمت وتطورت، ووصلت إلى ما وصلت إليه، فأهمية هذه المقولة وقيمتها تلفت النظر إلى أهمية أصول الفقه وقيمته، وتخلق هذه المقولة يلفت النظر إلى تخلق أصول الفقه.

ومن وجه آخر، فإن هذه المقولة بإمكانها أن تفتح أفقاً واسعاً أمام تطور وتقدم أصول الفقه، وبالذات في الميادين المتصلة بالمعارف والعلوم الاجتماعية والإنسانية التي اتخذت من العقل مرجعاً لها في تحليل وتفسير وتأطير السلوك الإنساني، والخبرة الإنسانية.

وفي المقابل فإن هذه المقولة، تكشف عن الأفق الواسع الذي

يتسم به أصول الفقه عند الإمامية، من جهة انفتاحه على العقلاء كل العقلاء بما هم عقلاء، مقدراً خبرتهم وحكمتهم، ومعترفاً بأثرهم وتأثيرهم، ورافعاً من شأنهم ومنزلتهم، وداعياً إلى التواصل معهم، والاقتداء بهم، والاستفادة منهم.

وعند النظر في هذه المقولة، وكيفية التوصل إليها، يمكن الكشف عن الفرضيات الأربع الآتية:

الفرضية الأولى: تتحدد هذه الفرضية في الدليل العقلي، فمن المحتمل أن الاشتغال الواسع بهذا الدليل اكتشافاً وتنقيحاً وتقعيداً وتفريعاً، أوصل إلى هذه المقولة أو الاقتراب منها، وذلك بوصفها مقولة تنتمي إلى المجال العقلي وتتفرع منه، فالعقل الذي وصل إلى منزلة يكون فيها دليلاً راجحاً، لا بد أن تتفرع منه قواعد ومقولات تكتسب تماسكها وحجيتها من هذا الدليل، وتحمل صفته وعنوانه، وتتزود من أدلته وبراهينه.

الفرضية الثانية: تتحدد هذه الفرضية في أن مقولة بناء العقلاء أو السيرة العقلائية، جاءت تفريعاً عن مقولة سيرة المتشرعة، السيرة التي تعني حسب قول السيد محمد باقر الصدر السلوك العام للمتدينين في عصر التشريع[19].

وحسب هذه الفرضية، فإن التوصل والاشتغال بسيرة المتشرعة، والذي كان من السهل أو من الممكن التوصل إليها، هو الذي قاد في ما بعد التوصل إلى مقولة بناء العقلاء أو الاقتراب منها، لكونها جاءت تفريعاً عليها، وتقسيماً لها من الجهتين الشرعية والعقلية.

---

(19) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص 209.

ويدل على ذلك اشتراك هاتين السيرتين في مبحث واحد، يطلق عليه في الدراسات الأصولية مبحث السيرة. وفي هذا المبحث هناك من قدم الحديث عن سيرة المتشرعة كالسيد محمد باقر الصدر في كتابه **المعالم الجديدة للأصول**، وهناك من قدم الحديث عن سيرة العقلاء كالشيخ محمد رضا المظفر في كتابه **أصول الفقه**.

ويكشف عن ذلك أيضاً، نمط العلاقة ما بين هاتين السيرتين الذي صوره الشيخ المظفر في مفتتح باب السيرة بقوله: «المقصود من السيرة استمرار عادة الناس، وتبانيهم العملي على فعل شيء، أو ترك شيء. والمقصود بالناس: إما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم، وتسمى السيرة حينئذٍ السيرة العقلائية، والتعبير الشايع عند الأصوليين المتأخرين تسميتها ببناء العقلاء، وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالإمامية مثلاً، وتسمى السيرة حينئذٍ سيرة المتشرعة، أو السيرة الشرعية، أو السيرة الإسلامية»[20].

الفرضية الثالثة: تتحدد هذه الفرضية في أن مقولة بناء العقلاء، جرى التوصل إليها من ما يمكن أن نسميه نظرية اتحاد الشارع مع مسلك العقلاء، وبعبارة الشيخ المظفر عن هذه النظرية «فإن الشارع المقدس متحد المسلك معهم ـ أي العقلاء ـ لأنه منهم، بل هو رئيسهم»[21].

وبعبارة أخرى، للشيخ المظفر نفسه أن «الشارع من العقلاء بل

---

(20) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص 171.

(21) محمد رضا المظفر، المصدر نفسه، ج2، ص 92.

هو رئيسهم، وهو خالق العقل فلا بد أن يحكم بحكمهم»[22].

وبعبارة ثالثة، يقول المظفر إن «الشارع من العقلاء بل هو رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العملية، يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلا لظهر وبان ولبلغه الناس»[23].

وعبارة رئيسهم التي تعني أن الشارع المقدس رئيس العقلاء، هذه العبارة تكررت وتواترت مرات عدة في كتاب **أصول الفقه** للشيخ المظفر، وبالذات في الجزء الثاني، وكان لافتاً جداً من الشيخ المظفر تكرار هذه العبارة، في كتاب لم يكتب أساساً بلغة إنشائية، ولم يكتب أيضاً على طريقة التأليفات العامة والعادية، وإنما كتب بلغة أهل الفن التي تتسم عادة بالضبط والإحكام، وليكون مقرراً دراسياً لما قبل المرحلة العليا، الأمر الذي يعني أن تكرار هذه العبارة ربما كان مقصوداً للتأكيد عليها، والتمسك بها، ولفت النظر إلى أهميتها وقمتها، وإلى حقلها الدلالي.

ونظرية اتحاد الشارع مع مسلك العقلاء، تعني أن الشارع المقدس في مخاطباته ومواقفه وتعليماته لم يخترع لنفسه مسلكاً مغايراً أو مخالفاً أو مصادماً لمسلك العقلاء بما هم عقلاء أصالة، بل إن الشارع جاء أساساً لمخاطبة العقلاء، ولتربية الناس ليكونوا من صنف هؤلاء العقلاء الذين يحكمون عقولهم، ويتحرون قدر الإمكان الوقوع في الجهل أو التسرع أو الطيش.

---

(22) محمد رضا المظفر، المصدر نفسه، ج2، ص 98.

(23) محمد رضا المظفر، المصدر نفسه، ج2، ص 289.

ولا شك في أن نظرية بهذا الأفق الواسع في النظر إلى العقلاء، وبهذا التقدير والاعتبار لهم، تجعل من الممكن التوصل أو الاقتراب من مقولة بناء العقلاء.

الفرضية الرابعة: تتحدد هذه الفرضية في أن هناك العديد من المسائل الأصولية التي نبهت الأصوليين إلى سلوك العقلاء، وقربتهم من ثم إلى مقولة بناء العقلاء.

فقد ثبت عند هؤلاء الأصوليين أن سلوك العقلاء هو أوثق دليل لإثبات بعض المسائل الأصولية، وبعد أن تعددت هذه المسائل وامتدت إلى معظم أبواب وأقسام أصول الفقه، من أوله في مباحث الألفاظ، إلى آخره في مباحث التعادل والتراجيح، هذا التعدد في المسائل والامتداد في الأبواب، جعل من المرجح أن يتنبه الأصوليون إلى قاعدة بناء العقلاء، ويقتربوا منها.

وذلك لما عرف عن الأصوليين من النباهة والفطنة والذكاء، ومن يعرف أصول الفقه يدرك أن الأذكياء من طلبة العلم الشرعي، هم الذين يقتربون من هذا الفن، وهم الذين يصبرون عليه، ويدركون قيمته، ويتمكنون منه.

هذه في نظري هي الفرضيات الممكنة التي مهدت الطريق للتعرف إلى مقولة بناء العقلاء، والاقتراب منها عند الأصوليين.

وعند التوقف أمام مقولة بناء العقلاء من جهة المعنى، فهي تعني حسب تعريف السيد محمد باقر الصدر عبارة عن ميل العام عند العقلاء المتدينين وغيرهم نحو سلوك معين، من دون أن يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل، كالميل العام لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم.

وتختلف هذه المقولة في نظر السيد الصدر عن مقولة سيرة المتشرعة، في أن سيرة المتشرعة هي وليدة البيان الشرعي، ولهذا تعتبر كاشفة عنه، أما مقولة بناء العقلاء فمردها إلى ميل عام يوجد عند العقلاء نحو سلوك معين، لا نتيجة لبيان شرعي، بل نتيجة لمختلف العوامل والمؤثرات الأخرى التي تتكيف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرفاتهم.

ولأجل هذا ـ والكلام للسيد الصدر ـ لا يقتصر الميل العام الذي تعبر عنه مقولة بناء العقلاء، على نطاق المتدينين خاصة، لأن الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

ومن هنا يرى السيد الصدر أن الاستدلال بالسيرة العقلائية يجب أن ينهج نهجاً مختلفاً عن نهج الاستدلال بسيرة المتشرعة، وذلك باعتبار أن الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معين يعتبر قوة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فإذا سكتت الشريعة عن ذلك الميل، ولم تردع عن الانسياق معه، كشف سكوتها عن رضاها بذلك السلوك، وانسجامه مع التشريع الإسلامي[24].

وما يؤكد أهمية وقيمة مقولة بناء العقلاء، ويكشف عن أثرها وتأثيرها في أصول الفقه عند الإمامية، هو تطبيقاتها الواسعة في مختلف مباحث هذا الفن، والاستناد إليها في بعض القضايا كوسيلة إثبات رئيسية، والنظر إليها في قضايا أخرى بوصفها تمثل عمدة الأدلة الإثباتية.

والمقام لا يتسع لتتبع جميع هذه التطبيقات، الأمر الذي يقتضي

---

(24) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص 211.

الإشارة إلى بعضها، وسوف نكتفي بثلاث تطبيقات، هي:

أولاً: عند الحديث عن حجية ظواهر الكلام، والذي يتصل بالبحث عن ظواهر الكلام في الكتاب والسنة، تساءل أهل الأصول: هل أن ظواهر الكلام حجة أو لا؟

بمعنى هل أن ظاهر الكلام يكشف عن مراد المتكلم حقيقة أم لا؟

أمام هذه القضية، استند الأصوليون إلى قاعدة بناء العقلاء في إثبات حجية الظواهر، ويقصدون بها حجية ظواهر الكلام، واعتبر الشيخ المظفر أن لا دليل آخر في إثبات هذا الأمر غير بناء العقلاء[25].

وليس من شك في نظر الشيخ محمد جواد مغنية، أن ظاهر الكلام بيان ودليل يوجب العمل به، لا فرق في ذلك بين كلام الكتاب والسنة وغيرهما، ولا يختلف عاقلان في أن المعنى المدلول عليه بظاهر اللفظ، أي لفظ، هو المقصود والمراد للمتكلم، وأنه حجة له وعليه، ولولاه ما انتظم شيء من الحياة الاجتماعية[26].

ثانياً: عند الحديث عن حجية خبر الواحد، استند الأصوليون بثقة تامة إلى قاعدة بناء العقلاء، ونلمس هذه الثقة بوضوح كبير في كلام الشيخ المظفر الذي اتخذ من بناء العقلاء مفتتحاً عند حديثه عن دليل حجية خبر الواحد، وحسب قوله «إنه من المعلوم قطعاً الذي لا يعتريه الريب، استقرار بناء العقلاء طراً، واتفاق سيرتهم العملية، على

---

(25) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص 140.

(26) محمد جواد مغنية، **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، بيروت: دار العلم للملايين، 1975م، ص 222.

اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله، ويطمئنون إلى صدقه، ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتى في الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوي الأمر منهم..

وعلى هذه السيرة العملية، قامت معايش الناس، وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي، ولسادهم الاضطراب لقلة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة سنداً ومتناً.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس، جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك، في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لأنهم متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر..

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس، بمن فيهم المسلمون، على الأخذ بخبر الواحد الثقة، فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم، لأنه منهم بل هو رئيسهم. فلا بد أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلائية كسائر الناس، ما دام أنه لم يثبت لنا أن له في تبليغ الأحكام طريقاً خاصاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء، لأذاعه وبينه للناس، ولظهر واشتهر، ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر»[27].

ونقل الشيخ المظفر كلام شيخه محمد حسين النائيني الذي اعتبر أن بناء العقلاء هو عمدة الأدلة في هذه القضية، ونص كلام النائيني «وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب، بحيث لو فرض أنه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة، فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة

(27) محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ج2، ص 91- 92.

العقلائية، القائمة على الاعتماد على خبر الثقة، والاتكال عليه في محاوراتهم»[28].

ثالثاً: عند الحديث عن الاستصحاب في مباحث الأصول العملية، فإن أول دليل استند إليه الشيخ المظفر في هذا الشأن هو بناء العقلاء، وافتتح حديثه بالقول «لا شك في أن العقلاء من الناس، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، جرته سيرتهم في عملهم، وتبانوا في سلوكهم العملي، على الأخذ بالمتيقن السابق، عند الشك اللاحق في بقائه، وعلى ذلك قامت معايش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي، ولما قامت لهم سوق وتجارة...

فإن بناء العقلاء في عملهم، مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، في جميع أحوالهم وشؤونهم؛ مع الالتفات إلى ذلك، والتوجه إليه.

وإذا ثبتت هذه المقدمة ننتقل إلى مقدمة أخرى فنقول: إن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العملية، يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلا لظهر وبان ولبلغه الناس»[29].

ونقل الشيخ محمد جواد مغنية أن جماعة من العلماء ذهبوا إلى أن بناء العقلاء هو الأصل والعمدة في أدلة الاستصحاب، واستشهد بكلام الفقيه رضا الهمداني في تعليقه على كتاب **الرسائل** للشيخ مرتضى الأنصاري، إذ يرى الهمداني أن العلماء يعتبرون الاستصحاب

---

(28) محمد رضا المظفر، المصدر نفسه، ج2، ص 92.

(29) محمد رضا المظفر، المصدر نفسه، ج2، ص 289.

من باب بناء العقلاء، وعنده أن «العمدة في الاستصحاب بناء العقلاء، والأخبار منزلة عليه، وإمضاء له»[30].

هذه لمحة عن مقولة بناء العقلاء عند الأصوليين الإمامية، وقيمتها ومنزلتها، وبعض تطبيقاتها.

ـ 4 ـ

ما حكم به العقل حكم به الشرع

تعد هذه المقولة من أقوى المقولات الأصولية مبنى ومعنى، في نفي التباين والتعارض نفياً تاماً ونهائياً بين العقل والشرع، وكان يفترض من هذه المقولة أن تضع حداً للجدل والسجال القديمين والجديدين حول هل أن العقل والشرع يلتقيان أم ينفصلان، يقتربان أم يبتعدان، يتعاضدان أم يتعارضان؟

وأهمية هذه المقولة وقيمتها، تكمن كحال المقولات السابقة، في أنها عرفت وتحددت في ساحة أصول الفقه، الحقل الذي يعطي صفة التأثير لهذه المقولات، ويجعل منها مقولات مؤثرة، ومؤثرة بصورة دائمة.

كما أنه الحقل الذي يعطي سمة التماسك لهذه المقولات، ويجعل منها مقولات متماسكة، وهذا هو حال معظم أو جميع المقولات التي تنشأ وتتأسس في ساحة أصول الفقه، بوصفه حقلاً شديد التماسك والإحكام، وكان بعيداً عن ما يعرف في اللغة بظواهر الإنشاء والإرسال والتقول كيف ما كان، وعن التسامح والتساهل في استخدام الألفاظ والعبارات غالباً.

---

(30) محمد جواد مغنية، **أصول الفقه في ثوبه الجديد**، مصدر سابق، ص 358.

وقد أطلق الأصوليون على هذه المقولة، تسمية الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع، ويبحثونها في باب المستقلات العقلية، وهي عمدة هذا الباب، والذي يتوقف وجوداً وعدماً على ثبوتها أو نفيها.

وحين توقف الدكتور رشدي عليان عند هذا الباب، اعتبره أنه من أهم بحوث المستقلات العقلية، وما قبله هي بحوث ممهدة له، وما بعده متوقف عليه[31].

وهذه الملازمة العقلية عند الأصوليين، تحددت في ضوء التساؤل الذي طرحه الشيخ المظفر بقوله: إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه، هل يلزم عقلاً أن يحكم الشرع على طبقه؟ وهل هذه الملازمة ثابتة أم لا؟

والحق عند الشيخ المظفر أن هذه الملازمة ثابتة عقلاً، وحسب رأيه «فإن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه، أي إنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء، لما فيه من حفظ النظام، وبقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك، فإن الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع، فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنه منهم بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل بل خالق العقل، كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض»[32].

---

(31) رشدي عليان، **دليل العقل عند الشيعة الإمامية**، ص 119.

(32) محمد رضا مظفر، **أصول الفقه**، ج1، ص 237.

ولشدة وثوق الشيخ المظفر بهذا الرأي، تعجب من موقف الذين أنكروا هذه الملازمة، مع قول هؤلاء بالتحسين والتقبيح العقليين، وكأن في ظنهم حسب قول الشيخ المظفر أن كل ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد ولو بطريق نظري، أو من غير سبب عام، فإنه يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، واعتبار أن القائلين بالملازمة يقولون بالملازمة أيضاً في مثل هذه الحالات.

ورداً على هؤلاء، ويقصد بهم تحديداً صاحب الفصول الذي لم يعرف له موافقاً حسب قول الشيخ المظفر الذي يرى «أن قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء، وهي بادي رأي الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً، فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان، ولو لم تتطابق عليه الآراء، أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة...

وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء، أو المفسدة في آخر، ولم يكن إدراكه مستنداً إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنه - أعني العقل- لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أن هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل، وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع»[33].

(33) محمد رضا مظفر، المصدر نفسه، ج1، ص 239.

ولأجل هذا يعتبر الشيخ المظفر أن «ليس كل ما حكم به الشرع، يجب أن يحكم به العقل، وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام: «إن دين اللّه لا يصاب بالعقل»، ولأجل هذا أيضاً نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام»[34].

بهذه المناقشة الأصولية لهذه الملازمة العقلية يكون أصول الفقه أحد أهم الحقول المعرفية في النظر إلى العلاقة بين العقل والشرع، وفي ساحته ثبتت الملازمة بين العقل والشرع، وتحددت بصورة برهانية واستدلالية، وكشفت هذه الملازمة عن خبرة أصول الفقه، وهي خبرة عمادها البرهان والاستدلال.

ـ 5 ـ

العقل بين اتجاهين متعارضين

في تاريخ تطوره واجه الفكر الأصولي عند الإمامية تحديات عنيفة، كان من الممكن لها أن تقلص فيه نزعه العقلانية إلى أقصى حد، وتدفع به نحو التراجع والجمود، وتحجب عنه إمكانية أن يتطور العقل ليكون دليلاً رابعاً، وأن يصبح لقاعدة بناء العقلاء كل هذا الوزن والتأثير، واعتبار الشرع سيد العقلاء ورئيسهم، وتقطع عليه الطريق في إثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

مع ذلك تغلب الفكر الأصولي على هذه التحديات، وحافظ على مساره التطوري، ووصل إلى ما وصل إليه اليوم من النضج العقلي، ورسوخ النزعة العقلانية، وتبلور الدليل العقلي، وسائر المقولات العقلية الأخرى.

---

(34) محمد رضا مظفر، المصدر نفسه، ج1، ص 240.

هذه التحديات التي نقصدها، تحددت في اتجاهين متعارضين، اتجاه ينزع نحو تصويب العقل بدرجة عالية من الانفتاح، واتجاه مغاير تماماً ينزع نحو تعطيل العقل بدرجة عالية من الانغلاق.

ولعل السيد محمد باقر الصدر هو أكثر من لفت الانتباه إلى هذين الاتجاهين معاً، وذلك في سياق حديثه عن تاريخ تطور الفكر العلمي الأصولي عند الإمامية، وحسب رأيه إن تاريخ التفكير الفقهي شهد اتجاهين متعارضين نحو الإدراك العقلي، اتجاه يدعو إلى العمل بالعقل في نطاقه الواسع الذي يشمل الإدراكات الناقصة، وجعلها وسيلة رئيسة للإثبات في مختلف المجالات، واتجاه آخر يشجب العقل ويجرده من جعله وسيلة رئيسة للإثبات، واعتبار البيان الشرعي هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن استخدامها في عملية الاستنباط.

ويرى السيد الصدر أن المعركة مع الاتجاه الأول هي معركة ضد استغلال العقل، والمعركة مع الاتجاه الثاني هي معركة إلى صف العقل[35].

وعند النظر في هذين الاتجاهين المتعارضين، يمكن تسجيل المفارقات الآتية:

أولاً: إن الاتجاه الأول كان مؤثراً في الحد من مساحة دور العقل في مجال الكشف عن أحكام الشريعة، بإخراج بعض العناوين مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة بوصفها تفيد الظن في نظر المدرسة الإمامية، بينما الاتجاه الثاني كان مؤثراً في التوسع من مساحة دور العقل، التوسع الذي دفع لأن يصبح العقل دليلاً رابعاً،

(35) محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، ص 51.

إلى جانب التطورات الأخرى المتعلقة بدور العقل ووظائفه.

ثانياً: إن الاتجاه الأول لم يكن موضوع خلاف أو نزاع عند الأصوليين الإمامية منذ الأزمنة القديمة إلى اليوم، إذ كانوا وما زالوا على موقف واحد صريح وواضح، من جهة الرفض والمنع، المستند أساساً إلى الروايات الثابتة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وفي مقدمتها الروايتين اللتين تكرر الحديث عنهما في المؤلفات الأصولية، وهما الروايتان المرويتان عن الإمام الصادق عليه السلام، الرواية الأولى «إن الدين اللّه لا يصيب بالعقول»، والرواية الثانية «إن السنة إذا قيست محق الدين».

بينما الاتجاه الثاني كان موضع خلاف ونزاع شديدين في ساحة علماء الإمامية، وبالذات خلال الفترة ما بين القرن الحادي عشر والنصف الأول من القرن الثالث عشر الهجريين.

ثالثاً: إن الاتجاه الأول مثل تحدياً للفكر الأصولي الإمامي من خارجه، وظهر مبكراً إذ يرجع إلى الأزمنة الأولى. بينما الاتجاه الثاني مثل تحدياً للفكر الأصولي الإمامي من داخله، وظهر تالياً، إذ يرجع إلى أوائل القرن الحادي عشر الهجري، لكنه كان أشد قوةً وتأثيراً من الاتجاه الأول.

رابعاً: إن الاتجاه الأول أحدث تمايزاً واضحاً وراسخاً ما بين المدرستين الإسلاميتين السنية والشيعية في مجال أصول الفقه، فمن جهة عد القياس والاستحسان والمصالح المرسلة في المدرسة الإسلامية السنية، من جملة الأدلة التي يستند إليها في إثبات الأحكام الشرعية، بينما في المدرسة الإسلامية الشيعية ليس لها هذه الصفة المعتبرة.

ومن جهة أخرى، عد دليل العقل، وبناء العقلاء، والملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، في المدرسة الإسلامية الشيعية من جملة الأدلة والقواعد التي يستند إليها في إثبات الأحكام الشرعية، بينما في المدرسة الإسلامية السنية ليس لها هذه الصفة المعتبرة.

في حين أن الاتجاه الثاني أحدث تمايزاً واضحاً وراسخاً ما بين اتجاهين في داخل المدرسة الإسلامية الشيعية، هما الاتجاه الأصولي نسبة إلى أصول الفقه، وانتصاراً له بوصفه منهجاً ومجالاً للاجتهاد، والاتجاه الأخباري نسبة إلى الأخبار، وانتصاراً لها بوصفها طريقاً آمناً للتعبد وتحصيل الأحكام الشرعية.

وفي وقتها كان الاتجاه الأخباري يمثل اتجاهاً كبيراً من حيث الوزن والامتداد البشري والجغرافي، أما اليوم فلم يعد يحتفظ بذلك الوزن والامتداد، فقد تقلص وتراجع بصورة كبيرة، ولم يعد له أثر يذكر. واحتفظ الاتجاه الأصولي بتفوقه وتجذره وتسيده في المجتمعات الشيعية كافة.

هذه بعض المفارقات العامة، ما بين الاتجاهين اللذين اعترضا مسار تطور الفكر الأصولي الإمامي، من جهة علاقته بالعقل.

وما ينبغي الإشارة إليه أن ظهور الاتجاه الأخباري مثل أعظم باعث في طريق نهضة وتقدم الفكر العلمي الأصولي عند الإمامية، ولولا ظهور هذا الاتجاه وما مثله من تحدي عنيف، ما وصل أصول الفقه والفكر العلمي الأصولي إلى ما وصل إليه اليوم من تجدد وازدهار.

ومن جانب آخر، فإن هذا التحدي تركز بصورة أساسية في ساحة

العقل، وفي هذه الساحة كانت المعركة الفكرية العنيفة بين الاتجاهين الأصولي والأخباري، الأمر الذي اقتضى من الاتجاه الأصولي أن يدخل هذه المعركة، بسلاح العقل انتصاراً به، وانتصاراً له.

وبهذا السلاح تغلب الاتجاه الأصولي على الاتجاه الأخباري وتفوق عليه، وكسب المعركة، واصطف إلى جانبه الجمهور الشيعي العام.

ومن هنا فإن الاتجاه الأخباري، شكل باعثاً قوياً في الكشف عن الجوانب العقلية في أصول الفقه، وفي تأصيلها وتقعيدها، والتوسع فيها بالطريقة التي جعلت المنحى العقلي يصبح من أبرز ملامح الفكر العلمي الأصولي عند الإمامية.

ـ 6 ـ
نتائج ومستخلصات

بعد هذه الجولة، وما تضمنت من نقاشات وتأملات وتحليلات، بقيت الإشارة إلى بعض النتائج والمستخلصات، ومنها ما يلي:

أولاً: ثبت بشكل قاطع أن أصول الفقه، مثّل منبعاً ثرياً لفكرة العقلانية في المجال الإسلامي، وكيف أنه أسهم في تطور هذه الفكرة، وأضاف إليها وإلى حقلها الدلالي مضامين وأبعاداً شديدة الأهمية، وفتحها على حقل غايةً في الفاعلية والتأثير هو حقل التشريع الإسلامي.

وأصبح من الممكن دراسة العلاقة بين فكرة العقلانية وأصول الفقه من جهة، ودراسة فكرة العقلانية في ساحة أصول الفقه من جهة أخرى.

وهذا ما لم يلتفت إليه كثيراً على أهميته وقيمته، فالمثقفون من جهتهم لا يلتفتون لهذا الأمر، نتيجة عدم قربهم من أصول الفقه وغربته عليهم. والأصوليون من جهتهم لا يلتفتون لهذا الأمر كثيراً، نتيجة انقطاعهم أو عدم تواصلهم مع المعارف والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والانشغال الحصري غالباً بالدراسات الفقهية والأصولية.

ثانياً: ما جرى الحديث عنه، يكشف عن دور علماء الإمامية في إحياء وتحريك فكرة العقلانية في ساحة الفكر الإسلامي، انطلاقاً من علم أصول الفقه، لكنه الجانب الذي لم يعتن علماء الإمامية في إبرازه، وتسليط الضوء عليه، والتنبيه إلى أهميته وقيمته، وإلفات نظر الآخرين إليه، والآخرون من جهتهم لم يتنبهوا إلى هذا الجانب، ولم ينبههم إليه أحد.

وهناك تقصير واضح من علماء الإمامية في هذا الشأن، وتأخروا كثيراً في التنبه إليه، وما زالوا متأخرين أيضاً، ويكفي للدلالة على ذلك، إنني حين بحثت في هذا الموضوع، لم أجد في حدود متابعتي كتابات أو دراسات أرجع إليها، واستند إليها غير المؤلفات الأصولية، وهذا ما يثير الدهشة حقاً!

ثالثاً: إن من يريد التعرف إلى النزعة العقلانية عند الشيعة الإمامية، عليه الذهاب إلى أصول الفقه، فهو الحقل الذي برع فيه علماء الإمامية، وتجلت فيه عبقريتهم الفكرية والأصولية، وفي ساحته خاضوا معاركهم النقدية والحجاجية انتصاراً للعقل والموقف العقلي.

وقد كشف أصول الفقه، عن نزعة عقلية فاعلية ومؤثرة عند

المدرسة الإمامية، بحيث يمكن القول إنهم أصحاب نزعة عقلية حقيقية، ومن يريد التعرف إليها والتواصل معها فعليه الذهاب إلى أصول الفقه، قبل الذهاب إلى أي حقل آخر.

رابعاً: إن هذه النزعة العقلية الحقيقية عند الشيعة الإمامية، هي أكثر ما يشكك ويخطئ موقف الدكتور محمد عابد الجابري الذي صنف المسلمين الشيعة وحصر معارفهم ومناهجهم في زاوية العرفان أو النظام العرفاني، وجعلهم في مقابل من ينتسبون حسب تصنيفه إلى نظامي البيان والبرهان، وهي الأنظمة الثلاثة التي حاول الدكتور الجابري دراستها في كتابيه **تكوين العقل العربي** و**بنية العقل العربي**.

في هذين الكتابين، قدم الجابري صورة مشوهة ومنقوصة عن الشيعة الإمامية، وجعل منهم أبعد ما يكونون عن البرهان والمسلك العقلاني، واعتبر أنهم يطلبون المعرفة من غير الطرق والمسالك العقلية والبرهانية، وبقي على هذا الموقف، ولم يذكر للشيعة الإمامية فضيلة تتصل بجانب العقل والبرهان، تخفف من وطأة الصورة المشوّهة والمنقوصة التي أثارت حفيظة ونقمة العلماء والمثقفين الشيعة الذين اعترضوا بشدة على هذا الموقف غير الموضوعي عند الجابري.

ولا أدري، لعل الجابري لم يلتفت إلى أصول الفقه عند الشيعة الإمامية، وما فيه من نزعة عقلية وبرهانية تكاد تكون طاغية في هذا الحقل، ولهذا فإن تغييب هذا الحقل أو غيابه أبعد الجابري عن تلمس المنحى العقلاني عند الشيعة الإمامية.

خامساً: من الملاحظ أن المقولات العقلية التي عرفت في أصول الفقه، وكشفت عن المنحى العقلاني عند الشيعة الإمامية، هذه

المقولات لم تتحرك خارج أصول الفقه، وبعيداً عن هذا الحقل، ولم تصل إلى المجالات المعرفية الأخرى، وبالذات المجالات التي تتصل بالمعارف والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

في حين كان من الممكن بل من الضروري، الاستفادة القصوى من هذه المقولات الذهبية، ومن هذا المنحى العقلاني في غير مجال أصول الفقه، وهذا ما يمثل نقصاً وضعفاً بحاجة إلى تدراك، ولن يجري تداركه إلا بعد البحث عن الروابط والصلات المنهجية والمعرفية بين أصول الفقه والمعارف والعلوم الإسلامية والاجتماعية.

خاتمة
تطور الدراسات في مجال تجديد أصول الفقه

من الملاحظ أن الكتابة حول تجديد أصول الفقه بهذا المسمى ضبطاً وتحديداً، قد تأخرت كثيراً في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، التأخر الذي يعكس طبيعة الوضعيات التي كان عليها الفكر الإسلامي بصورة عامة، والوضعيات التي كان عليها أصول الفقه بصورة خاصة، وهي الوضعيات التي ما كانت تقترب من نزعة التجديد، وما كانت هذه النزعة أيضاً تلفت الانتباه كثيراً.

وإلى ما قبل ثمانينيات القرن العشرين، كانت الكتابة حول تجديد أصول الفقه، هي بحكم الغائبة أو النادرة جداً، والتي لا تكاد تذكر، وتكاد تحسب بعدد الأرقام الأولى لقلتها الشديدة، والتي لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة.

وهذه ملاحظة شديدة الأهمية من الناحيتين الفكرية والتاريخية، وهي بحاجة إلى التوقف عندها، والنظر فيها، كشفاً وتحليلاً لطبيعة هذا المآل.

وعند بحثه عن قضية تجديد أصول الفقه، وجد الشيخ علي جمعة أن كلمة تجديد في هذا النطاق الأصولي، ظهرت عند الشيخ رفاعة الطهطاوي في كتابه **القول السديد في التجديد والتقليد**، المطبوع

بمصر سنة 1287هـ، في حياة المؤلف وقبل وفاته بثلاث سنوات، ثم يعقب الشيخ جمعة على هذا الكلام بالقول: «وإن كان هذا العنوان هو الذي ظهر في المقالات التي نشرها في جريدة الروضة، إلا أنه نشر في صورة كتاب تحت عنوان -القول السديد في الاجتهاد والتقليد»[1].

والذي استوقف الشيخ جمعة في هذه المحاولة للشيخ الطهطاوي، هي كلمة التجديد التي وردت في عنوان المقالات، واختفت في عنوان الكتاب، ولم يذكر شيئاً عن طبيعة محتويات الكتاب، وفي ما إذا كانت هذه المحتويات لها صلة بالتجديد فكرة أو عنواناً أم لا!

وإذا تجاوزنا هذا الكتاب الذي اختفت منه كلمة التجديد عند صدوره، فإن العمل الذي يمكن أن نؤرخ له بوصفه أول كتاب حمل في عنوانه كلمة التجديد، هو كتاب السيد محمد باقر الصدر **المعالم الجديدة للأصول**، الصادر سنة 1385هـ/ 1965م.

والميزة المهمة لهذا الكتاب، هي الجمع بين كونه كتاباً في أصول الفقه من جهة، وكتاباً عن أصول الفقه من جهة أخرى.

كتاباً في أصول الفقه، لأنه يتحدث عن الموضوعات والقضايا التي هي في صلب علم الأصول، وكتاباً عن أصول الفقه، لأنه احتوى على مقدمة طويلة حول تاريخ تطور الفكر العلمي لأصول الفقه.

وأهمية هذه الميزة وقيمتها تكمن نظراً إلى كون المؤلفات الأصولية، إما أنها مؤلفات تناولت موضوعات وقضايا علم الأصول، وتحددت بها، وعرفت بأنها مؤلفات في أصول الفقه، وإما أنها

---

(1) نصر محمد عارف وآخرون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، ص 353.

تناولت موضوعات وقضايا حول أصول الفقه وتحددت بها، وعرفت بأنها مؤلفات عن أصول الفقه، ونادراً ما نجد مؤلفات جمعت بين هذين النمطين، ومن هذه المؤلفات النادرة كتاب **المعالم الجديدة للأصول** للسيد الصدر.

مع ذلك فإن هذا الكتاب لم يؤرخ له من هذه الجهة، وسلبت منه صفة حق السبق والريادة في كونه أول كتاب حمل في عنوانه ما يشير إلى كلمة التجديد، وجاء في هذا السياق التجديدي، ولهذه الغاية.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى نمطين من المؤلفات:

النمط الأول: المؤلفات التي تجاهلت كتاب السيد الصدر ولم تؤرخ له، وتغافلت عن ذكره كلياً عند الإشارة إلى المؤلفات التي تحدثت عن تجديد أصول الفقه، ويصدق هذا الموقف على كتاب **التجديد في أصول الفقه. . دراسة وصفية نقدية** الصادر سنة 1999م، لمؤلفه الكاتب المصري شعبان محمد إسماعيل، فعند حديثه عن التجديد بمعنى إعادة بناء هيكل أصول الفقه من جديد، وبصورة تتلاءم مع مقتضيات العصر، انتقل المؤلف من كتاب رفاعة الطهطاوي **القول السديد في التجديد والتقليد**، إلى كتاب الدكتور حسن الترابي **تجديد أصول الفقه الإسلامي**.

النمط الثاني: المؤلفات التي جاءت على ذكر كتاب السيد الصدر، لكنها خصته وصنفته في نطاق المؤلفات الشيعية، ومن هذه المؤلفات ما أشار إليه الشيخ علي جمعة في كتابه **قضية تجديد أصول الفقه**، فبعد أن انتهى من تتبع المؤلفات والكتابات السنية التي تطرقت إلى قضايا التجديد في أصول الفقه، وجد الشيخ جمعة أن هناك معنى آخر حدده الشيعة في تجديد علم الأصول، ورجع في هذا المعنى إلى

كتاب السيد الصدر، ونقل كامل كلامه عن مصادر الإلهام للفكر الأصولي، وختمه بالقول: «استفضت في ذلك النقل، لقلة اطلاع الجمهور على ما كتبه ويكتبه الشيعة، ولما فيه تلخيص منهجي لقضية تطور تجديد أصول الفقه»[2].

وأكثر ما لفت انتباهي في هذه الإشارة من الشيخ جمعة، إنه لم يأت على ذكر اسم كتاب السيد الصدر مطلقاً ولا أدري لماذا! مع ذلك فإني أحسن الظن كثيراً بالشيخ علي جمعة بحكم معرفتي به، أقول هذه الملاحظة حتى أقطع الطريق على التأويلات البعيدة.

ومن هذه المؤلفات أيضاً، ما أشار إليه الدكتور حسن حنفي في كتابه **من النص إلى الواقع**، إذ خصص فصلاً تحدث فيه عن السمات العامة لأصول الفقه الشيعي، وعندما وصل إلى محور تجديد علم الأصول عند الشيعة، ابتدأه بكتاب السيد الصدر **المعالم الجديدة للأصول** العنوان الذي وجد فيه الإحساس بالجدة.

ومع أن هذا التصنيف كان بعيداً عن سياقات الإشكاليات المذهبية، مع ذلك فليس من الإنصاف الاكتفاء بهذا الحصر والتصنيف المذهبي، وإخراج كتاب السيد الصدر عن سياق المؤلفات التي يؤرخ لها في المجال الإسلامي العام، خاصة وأن هذا الكتاب جاء في طليعة المؤلفات التي اتخذت من التجديد عنواناً واتجاهاً في حقل الدراسات الأصولية، وله من هذه الجهة حق السبق والريادة.

ومن بعد كتاب **المعالم الجديدة للأصول**، بقيت المؤلفات التي حملت عنوان التجديد واتصلت بهذا المنحى على تباعدها الزمني

(2) نصر محمد عارف وآخرون، المصدر نفسه، ص385.

الطويل نسبياً، فبعد كتاب السيد الصدر بعشر سنوات، أصدر الشيخ محمد جواد مغنية سنة 1975م كتابه **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، وبعد خمس سنوات من هذا الكتاب، أصدر الدكتور حسن الترابي سنة 1980م كتابه **تجديد أصول الفقه الإسلامي**.

هذا التباعد الزمني الطويل نسبياً بين هذه المؤلفات، لا يجعلها تذكر بعضها بعضاً، ويضع بينها فواصل زمنية تباعد بينها، ويفقدها عنصر التراكم المتصل، ويسلب منها وحدة السياق، ويكون من الصعب النظر إليها في إطار سياقات موحدة أو مترابطة أو متقاربة من الناحية الزمنية والتاريخية، ويحل مكان ذلك النظر إلى هذه المؤلفات بصورة مفككة، تتخذ من كل كتاب على حدة، ويكون بمفرده بمثابة حدث له سياقه الزمني والثقافي.

وفي تسعينيات القرن العشرين لم يتغير الحال كثيراً، فقد صدرت بعض المؤلفات لكنها ظلت على قلتها الشديدة، وتباعدها الطويل، ففي سنة 1993م أصدر الشيخ علي جمعة دراسته المنشورة من قبل، أصدرها في كتاب بالعنوان نفسه **قضية تجديد أصول الفقه**، وفي سنة 1999م أصدر الكاتب المصري شعبان محمد إسماعيل كتاباً بعنوان **التجديد في أصول الفقه.. دراسة وصفية نقدية**.

ولم يتغير الوضع كثيراً خلال العقد الأول من القرن العشرين، فقد صدرت بعض المؤلفات القليلة، ففي سنة 2004م أصدر الدكتور حسن حنفي الجزء الأول من كتابه **من النص إلى الواقع.. محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، وحمل هذا الجزء عنوان **تكوين النص**، وفي سنة 2005م صدر الجزء الثاني بعنوان **بنية النص**.

وفي سنة 2005م أصدر الكاتب المغربي أبو الطيب مولود السريري

كتاباً بعنوان **تجديد علم أصول الفقه**، وفي سنة 2006م أصدرت دار الفكر كتاباً حوارياً بين الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي والدكتور أبو يعرب المرزوقي بعنوان **إشكالية تجديد أصول الفقه**.

وما بعد العقد الأول من القرن العشرين، أصدر الكاتب المغربي الدكتور حسان شهيد كتابين، الأول بعنوان **نظرية التجديد الأصولي.. من الإشكال إلى التحرير** صدر سنة 2012م، والثاني صدر في السنة نفسها بعنوان **الخطاب النقدي الأصولي.. من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر**.

هذا عن المؤلفات التي عبرت في عناوينها عن قضية التجديد في أصول الفقه، وهناك مؤلفات أخرى تطرقت إلى هذه القضية بين الأبواب والفصول، إلى جانب الكثير من المقالات المنشورة في صحف ومجلات ودوريات.

وبنظرة عامة يمكن القول بأن هذه المؤلفات مثلت نسقاً مهماً في حقل الدراسات الأصولية، وهي التي نهضت بالمهمة النقدية، المهمة التي كان أصول الفقه بأمس الحاجة إليها، وهي التي كشفت أيضاً عن حاجة أصول الفقه إلى التطوير والتجديد والتحديث، ليكون علماً فاعلاً ومؤثراً في مجاله الفقهي والأصولي، وفي مجال الدراسات الإسلامية بصورة عامة، وليستعيد كذلك فاعليته وتأثيره في بناء وتوجيه الفكر الإسلامي، وفي صياغة العقلية الإسلامية المعاصرة.

مع ذلك فإن هذه المهمة التي نهضت بها هذه الدراسات، ما زالت مهمة قائمة ولم تنته، وما زالت هناك حاجة إلى مزيد من هذه الدراسات، وإلى تتابعها وتراكمها وتجددها.

ثبت المصادر

- أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 2006م.
- أركون، محمد، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، 1993م.
- إقبال، محمد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة النشر، 1968م.
- الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م.
- الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م.
- الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية**، بيروت: دار الطليعة، 1988م.
- الدسوقي، محمد، **مدخل لعلم الأصول**، القاهرة: رابطة الجامعات الإسلامية، 2009م.
- الرفاعي، عبدالجبار، **تحرير وحوار: مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، 2002م.
- الرفاعي، عبدالجبار، **تحرير وحوار: مناهج التجديد**، دمشق: دار الفكر، 2000م.

- السنهوري، عبدالرزاق، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة: نادية السنهوري، مراجعة وتعليق: توفيق الشاوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م.
- الشرفي، عبدالمجيد، **تحديث الفكر الإسلامي**، الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 1998م.
- شلتوت، محمود، **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة: دار الشروق، 1992م.
- شمس الدين، محمد مهدي، **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1999م.
- الصدر، محمد باقر، **دروس في علم الأصول**، بيروت: دار المنتظر، 1985م.
- الصدر، محمد باقر، **المعالم الجديدة للأصول**، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 1421هـ.
- عارف، نصر محمد وآخرون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.
- عبدالرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
- العراقي، عاطف، **العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، القاهرة: دار قباء، 1998م.
- العلواني، طه جابر، **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.
- عليان، رشدي، **دليل العقل عند الشيعة الإمامية**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008م.

- الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: مؤسسة علال الفاسي، 1991م.
- الفضلي، عبدالهادي، **دروس في أصول فقه الإمامية**، بيروت: مركز الغدير للدراسات والنشر، 2007م.
- المدرسي، محمد تقي، **التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده**، طهران: انتشارات المدرسي، بدون تاريخ.
- المطهري، مرتضى، **تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري**، بيروت: دار الإرشاد، 2009م.
- المظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، من دون تاريخ.
- مغنية، محمد جواد، **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد**، بيروت: دار العلم للملايين، 1975م.
- النشار علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1984م.
- النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط9.

صدر للمؤلف

1 ـ **الحركة الإسلامية ومعالم المنهج الحضاري**
بيروت: دار البيان العربي، الطبعة الأولى، 1991م.

2 ـ **تحولات الفكر والثقافة في الحركة الإسلامية**
بيروت: دار البيان العربي، الطبعة الأولى، 1992م.

3 ـ **مالك بن نبي ومشكلات الحضارة**
بيروت: دار الصفوة، الطبعة الأولى، 1992م.
الطبعة الثانية: دمشق: دار الفكر، 1998م، الطبعة الثالثة: 2007م.

4 ـ **الحركة الإسلامية وآفاق العمل الفكري**
بيروت: دار البيان العربي، الطبعة الأولى، 1993م.

5 ـ **الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر**
بيروت: دار الصفوة، الطبعة الأولى، 1994م.

6 ـ **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**
بيروت: دار الصفوة، الطبعة الأولى، 1994م.

7 ـ **خطاب الوحدة الإسلامية.. مساهمات الفكر الإصلاحي الشيعي**
بيروت: دار الصفوة، الطبعة الأولى، 1996م.

8 ـ **الإسلام والغرب.. الحاضر والمستقبل**

دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، 1998م، بالاشتراك مع: تركي علي الربيعو (سلسلة حوارات لقرن جديد).

الطبعة الثانية: 2001م.

9 ـ **الجامع والجامعة والجماعة: دراسة في المكونات المفاهيمية والتكامل المعرفي**

القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1998م.

الطبعة الثانية: بيروت: دار الهادي، 2007م.

10 ـ **المسألة الحضارية: كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟**

بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1999م.

الطبعة الثانية: بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008م.

11 ـ **الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات**

بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 1999م.

الطبعة الثانية: بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011م.

12 ـ **محنة المثقف الديني مع العصر**

بيروت: دار الجديد، الطبعة الأولى، 2000م.

الطبعة الثانية: بيروت: دار الهادي، 2006م.

13 ـ **الفكر الإسلامي: تطوراته ومساراته المعاصرة**

قم: إيران ـ كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الطبعة الأولى، 2000م.

الطبعة الثانية: بيروت: دار الهادي، 2001م.

14 ـ **الإسلام والمرأة.. تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة**

بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2001م.

الطبعة الثانية: بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008م.

15 ـ **من التراث إلى الاجتهاد.. الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد**

بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2004م.

16 ـ **المسألة الثقافية.. من أجل بناء نظرية للثقافة**

بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005م.

الطبعة الثانية: بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م.

17 ـ **نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم**

الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، سلسلة كتاب الرياض، الطبعة الأولى، 2005م.

18 ـ **تعارف الحضارات**

دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، 2006م.

19 ـ **الإسلام والمدنية.. حوارات حول الفكر الإسلامي قضاياه ومسائله وإشكالياته**

بيروت: الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، 2007م.

20 ـ **هاملتون جيب وكتابه الاتجاهات الحديثة في الإسلام**

الرياض: كتيب المجلة العربية، الطبعة الأولى، 2007م.

21 ـ **الإسلام والإصلاح الثقافي**
القطيف: أطياف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007م.

22 ـ **الإسلام والتجديد.. كيف يتجدد الفكر الإسلامي؟**
بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2008م.

23 ـ **محمد إقبال والتجديد الديني والفلسفي**
بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2008م.

24 ـ **هل المثقفون في أزمة؟**
حائل: النادي الأدبي بحائل، ومؤسسة الانتشار العربي في بيروت، الطبعة الأولى، 2009م.

25 ـ **نحن والثقافة.. تأملات في مجالنا الثقافي ومستقبلياته**
الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، كتاب الرياض، الطبعة الأولى، 2009م.

26 ـ **الحوار في القرآن.. نماذج ومبادئ**
الرياض: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الطبعة الأولى، 2010م.

27 ـ **الإسلام والعولمة.. لماذا لا تكون العولمة مكسباً لنا؟**
بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2010م.

28 ـ **الإسلام والحداثة.. من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية**
بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2010م.

29 ـ **دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية**
الرياض: النادي الأدبي بالرياض، الطبعة الأولى، 2011م.

30 ـ **الإسلام وحقوق الإنسان. . تطور الفكر الإسلامي المعاصر من التأصيل إلى التقنين**
الرياض: كتاب المجلة العربية، الطبعة الأولى، 2011م.

مكتبة
مؤمن قريش

زكي الميلاد

تجديد أصول الفقه

هذا الكتاب يحاول أن ينبه على ضرورة استعادة العلاقة بين الفكر الإسلامي وأصول الفقه، وتفعيل هذه العلاقة وتنميتها، ليكون أصول الفقه منهجاً وخبرة ومعرفة حاضراً وفاعلاً ومؤثراً في ساحة الفكر الإسلامي.

كما أن هذه الدراسة ليست عن أصول الفقه علماً، وإنما عن أصول الفقه فكراً، وهذا ما نحتاجه فعلاً، فالدراسات في أصول الفقه كانت كثيرة، وهي التي استحوذت على الاهتمام قديماً وحديثاً، في حين أن الدراسات التي عنه كانت قليلة ومتفرقة ومتباعدة، لكنها تزايدت وأخذت وتيرة متصاعدة في فترة ما بعد ثمانينيات القرن العشرين.

وما هو جدير بالإشارة، فإن الدراسات التي جاءت عن أصول الفقه، هي التي فتحت أمامه آفاق التجديد والتطوير، وبلورت مسارات واتجاهات هذه الآفاق، وهي التي أكدت حاجة هذا المنحى وضرورته في ساحة أصول الفقه، وكشفت عن قيمته وحيويته.

وقد حاولنا قدر الإمكان أن تكون الدراسات في هذا الكتاب من نمط الدراسات الجديدة والحديثة، وأن تكشف عن الاتجاهات الجديدة في ساحة أصول الفقه، وتقدم جديداً في هذا المجال.

ISBN 978-9953-68-630-1
9 789953 686301

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب 113/5158
markaz@wanadoo.net.ma
cca_casa_bey@yahoo.com