

علم أصول الفقه

وإشكالياته المنهجية

السيد محمد مصطفى*

تمهيد:

نشأ علم «أصول الفقه» بعد انقضاء عصر النص^(١) -وفاة النبي (ص) لدى المذاهب الأربعة وانتهاء الغيبة الصغرى لدى الإمامية-، وإن كانت بذور هذا العلم موجودة في عصر النص أيضاً^(٢). غير أن التدوين الأساسي بدأ حينما اختلف العلماء في تحديد الموقف الشرعي تجاه قضايا الحياة الفردية والاجتماعية انطلاقاً من النص. فاستدعى ذلك وجود علم يتولى تحديد المنطلقات الأساسية في فهم النص. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «واعلم أن هذا الفن-علم الأصول- من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فمنهم أخذ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم به»^(٣).

وتحوّل علم أصول الفقه في ما بعد بفضل التراكم الزمني والنفسي والمعرفي إلى «قاعدة الأحكام الشرعية، وأساساً لفتياها»^(٤)، و«أشرف العلوم الذي ازدوج فيه العقل والشرع»^(٥). و«منطق الفقه»^(٦)، و«منهج الاستدلال النظري ضمن دائرة العلوم

* أستاذ في معهد الرسول الأكرم العالي للشرعية والدراسات الإسلامية - بيروت.

الإسلامية»^(٧)، و«الأساس المعرفي-ابستمولوجي-لعلم الفقه»^(٨) بل «علم منطلق الشرع»^(٩) و«الأساس الذي تبتني عليه قضايا العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وفقه وسياسة واقتصاد وما إلى ذلك»^(١٠). و«أصل الأصول وقاعدة كل العلوم»^(١١).

وفي المقابل اعتبره بعض الأخباريين من الإمامية علماً ملقفاً، لم يؤسس على اعتبارات واضحة: «فاعلم أن علم الأصول ملق من علوم عدة، ومسائل متفرقة، بعضها حق وبعضها باطل، وضعه العامة لقلّة السنن عندهم الدالة على الأحكام»^(١٢). كما اعتبره آخرون: «من أكثر العلوم استعارة»، ووصفه البعض الآخر بالعلم الافتراضي، الذي حوّل الفقه بدوره إلى علم الفرضيات، بحيث «أصبح الفقه يثمر من النظر والافتراض أكثر مما يثمر من الوقائع والعمل»^(١٣)، وذلك على عكس واقع الفقه في زمن النبي (ص)، وأصحابه بل التابعين، حيث كان الفقه واقعياً لا نظرياً، يتصل بالحوادث والنوازل، ولم تكن الحوادث تفترض افتراضاً.

واكتشف البعض في علم الأصول مشكلات منهجية حيث يقول: «وفي علم أصول الفقه حدث خلل، وهو أن علم الأصول تأثر في وقت مبكر جداً بعلم الكلام والفلسفة فأصبح شيئاً فشيئاً مقصداً بذاته، بينما هو آلة، مجرد منهج، وسيلة... فالخلل جاء من أننا نتعامل مع نصّ تشريعي في الكتاب والسنة - في ما نحسب - وفقاً لمنهج لا يتناسب مع الغاية، مع ذي المنهج»^(١٤).

وفي هذا الاتجاه تحديداً، دعى «التفكيكيون»^(١٥) إلى استخراج الحقائق والمعارف الدينية من الكتاب والسنة، من غير ركون إلى الأفكار البشرية والفلسفات المتداولة. كما تبنى هؤلاء اعتماد المنهج التحقيقي في الاجتهاد بدل المنهج التقليدي^(١٦).

كما ظهر اتجاه في العقود الأخيرة في المدرسة الأصولية في حوزة قم، يرفض الاستفادة من القواعد العقلية عموماً والفلسفية خصوصاً في المسائل المرتبطة بعلم الأصول والفقه، وعلى رأس هذا الاتجاه العلامة الطباطبائي كما هو واضح في كتاباته المختلفة^(١٧).

في حين أن البعض الآخر رأى في أصول الفقه علماً عقيماً غير قادر على مجابهة التحديات: «إن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريداً، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقهاً البتة بل تولد جدلاً لا يتناهي، والشأن في الفقه أن ينشأ في مجابهة التحديات العملية، ولا بد لأصول الفقه كذلك أن ينشأ مع هذا الفقه الحي»^(١٨).

واعتبر البعض أن علم الفقه وما يبتني عليه من أسس واعتبارات غير قادر على تأسيس نظام متكامل وقد يستطيع الإجابة عن بعض الأسئلة والتساؤلات^(١٩).

انطلاقاً من الاعتبارات الآنف الذكر سؤال يطرح نفسه بقوة وهو: ما هي معايير تقييم العلوم والمعارف؟ هل هناك من اعتبارات وضوابط عامة نرجع إليها في إبداء النظر سلباً أو إيجاباً بخصوص علم من العلوم أو معرفة من المعارف؟ وما هو معيار «العلم» من منظور العلوم والمعارف الإسلامية؟ وهل من اختلاف بينه وبين معايير العلوم الجديدة التي نشأت في الغرب وفي ظل ثقافته؟

ينبغي أن نؤكد على نقطة وهي أن «لكل حضارة من الحضارات تصور كوني للعالم؛ أي نظرة يفهم وفقاً لها كل شيء ويقيم. والتصور السائد في حضارة ما هو الذي يحدد معالمها، ويشكل اللحمة بين عناصر معارفها، ويملي منهجيتها، ويوجه تربيتها. وهذا التصور يشكل إطار الاستزادة من المعرفة والمقياس الذي تقاس به. وتصورنا للعالم هو من الأهمية؛ بحيث لا ندرك أن لدينا تصوراً ما إلّا حين نواجه تصوراً بديلاً»^(٢٠).

كما أن للعلوم والمعارف في الثقافة الإسلامية اعتباراتها المختلفة عن الثقافة الغربية. «إذ الثقافة التي تكرست للعلوم في عصر النهضة الأوروبية، ولاسيما بعد الثورة العلمية في القرن السابع عشر الميلادي أدت إلى تحميل صورة أو أنموذج جديد وأجنبي عن التراث العلمي السائد آنذاك، تلك الصورة التي نشأت مباشرة من خصوصية التفكير الإنساني - العقلاني، وما كان يسود فيه من الاتجاه العلماني. هذا ما تحقق على رغم سعي بعض الشخصيات الفكرية البارزة آنذاك في الحفاظ على الجانب القدسي من النظام العالمي»^(٢١).

ولذلك نجد أن «العلم الجديد يبتني على فلسفة تقوم على مبدأ استنتاج الأشياء بعضها من بعضها الآخر»^(٢٢). «كما أن محتوى العلم يؤلف انطلاقاً من أصالة الحقيقة»^(٢٣)، وأصالة الذهن^(٢٤)، وأصالة العمل^(٢٥)، في آن واحد معاً. وهذه الأبعاد من المعرفة تشكل أساساً لفلسفة العلم، تلك المعرفة التي تبني على الأمر الذهني، الفاقد للملاك^(٢٦)، وعلى الاعتبار^(٢٧)، المحض^(٢٨). و«العالم حسب هذا التصور عالم مستقل وأزلي، ونظام قائم بذاته، الذي يعمل وفقاً لقوانينه الخاصة»^(٢٩).

ولاشك في الاختلاف بين هذه النظرة، والنظرة الإسلامية إلى العلوم والمعارف؛ حيث إن الحقيقة - من منظور إسلامي - لا تكمن في خصائص القضايا، الاعتقادات، والأحكام فحسب بل تعتمد على خصوصية نفس الحقيقة أيضاً.

إنّ للعلم والمعرفة في المصادر الإسلامية^(٣٠)، والتراث العلمي الإسلامي معانٍ مختلفة^(٣١). غير أنها جميعاً تشترك في الالتزام بفلسفة واحدة تعتبر الحقيقة ذات طبقات ودرجات، ولا تقصر مصدر المعرفة على الحسّ والتجربة فحسب، بل تعدّ الشهود والإلهام والوحي مصادر أخرى للمعرفة. كما أن التغيير في المنظور الإسلامي ليس صفة للحقيقة بشكل مطلق.

على أن الاختلاف الفلسفي بين العلوم والمعارف الإسلامية، والعلوم والمعارف الحديثة لا يعني عدم إمكانية الالتقاء والاتفاق على بعض المبادئ العامة؛ إذ كما يقول الفيلسوف والفيزيائي البريطاني الشهير إيان باربور: إنه «لا يوجد أي منهج علمي ثابت وحصري في مجال العلم والقضايا العلمية، ولا يمكن الحديث عن القواعد المعجزة، ولا عن المراحل المعرفية الخماسية التي تنتج نتائج علمية»^(٣٢).

ولكن في الوقت نفسه يمكن الحديث عن بعض المعايير العامة لتقويم الأفكار والنظريات تقويماً علمياً، وذلك كالمعايير الثلاثة الآتية^(٣٣).

أ- توافق النظرية والفكرة مع المعطيات الحقلية الموجودة: فمثلاً التوافق مع الاختبار في العلوم التجريبية يعدّ من الخصائص المهمة؛ ولذلك يسمّى تولد النظرية بـ«جواز الاستنتاج»، بمعنى أنه يسمح لصاحب النظرية أن يصل إلى نتائج منطقية من خلاله.

ب- الاتساق الذاتي: إن الصلات المنطقية القائمة بين المفاهيم المطروحة في مجال من المجالات كالتجانس، والانسجام تؤدي إلى عدم بروز التناقضات المنطقية. وتوفّر «الصلات المتعددة الأطراف»، بين المفاهيم في الداخل والخارج.

ج- الجامعية: بمعنى قدرة النظرية أو الفكرة على إبراز الوحدة المضمرة في الظواهر المختلفة.

وانطلاقاً من المعايير العامة، وبالنظر التاريخية، وبالرجوع إلى الخصائص المجالية لعلم أصول الفقه وبالاحتكام إلى المنطق وانطلاقاً من التحليل العقلي للقضايا نتناول بعض الإشكاليات المنهجية لهذا العلم:

أولاً: إشكالية الخصوصية والتميز لعلم الأصول

السؤال الإشكالي الأول بخصوص علم أصول الفقه هو السؤال عن مهمّة هذا العلم

ودوره في عملية الاستنباط؟ وأنه ماذا يوفّر لعلم الفقه أو لباقي العلوم الإسلامية من أدوات منهجية أو معرفية؟

وجه إشكالية السؤال: أن الإجابة الدقيقة عن السؤال المطروح تحدّد مجال علم أصول الفقه وموضوعاته ومسائله، كما تحدّد الأدوات المعرفية المناسبة للخوض بها في هذا العلم، وتالياً، تمنع من دخول مباحث ومسائل عديدة مصنفة تقليدياً ضمن مسائل علم أصول الفقه.

يبدو من خلال التقليد السائد في مجال العلوم الإسلامية - بشكل عام - وعلم أصول الفقه - بشكل خاص - أن تمايز العلوم بأحد أمرين^(٣٤): إمّا بتمايز الموضوعات، أو بتمايز الأغراض^(٣٥). وقد أرجع بعض الأصوليين^(٣٦) النزاع في الموضوع إلى التفسير المشهور لـ«العرض الذاتي»؛ حيث إنهم يعتبرون الذاتية بلحاظ «المحلية»، وحينئذ يكون الغرض أمراً في مقابل الموضوع. ولكن لو اعتبرنا أن المراد من الذاتية هي «المنشئية» و«العلية» فلا يأتي التقسيم الثنائي الحاد: الموضوع أو الأغراض؛ إذ يمكن حينئذ أن يكون نفس الغرض موضوعاً أيضاً.

فلو اعتبرنا أن الأساس في تمايز العلوم - بما في ذلك علم أصول الفقه - بتمايز الموضوع فلا بد من تحديد موضوع تدور حوله مسائل علم أصول الفقه، والمشهور لدى الأصوليين أن موضوعه: هو الأدلة الأربعة - الكتاب، السنة والاجتماع، والعقل^(٣٧). أو «هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله انطباق الكلي على أفراده»^(٣٨). ليدخل فيه بعض الموضوعات الأخرى التي ليست من الأدلة الأربعة كالخبر الواحد. أو هو «القانون الممهّد لاستنباط الحكم الشرعي بدون ضم قانون آخر»^(٣٩). أو موضوع علم الأصول «هو الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي»^(٤٠). أو موضوعه «الأدلة الشرعية الكلية من حيث إنها كيف يستنبط عنها الأحكام الشرعية»^(٤١).

وانطلاقاً من هذه التعريفات وما يماثلها سوف يخرج عدد كبير من المباحث من دائرة علم أصول الفقه وتعتبر من المبادئ التصورية^(٤٢) أو المبادئ التصديقية^(٤٣) لهذا العلم، مثل: مباحث الألفاظ جملة وتفصيلاً. وهي الجزء الأكبر من مباحث علم أصول الفقه وبعض المباحث العقلية، لاسيما المستقلات العقلية وغيرها؛ ولذلك نجد أن بعض الأصوليين لم يتناولوا بالبحث الأصول اللفظية^(٤٤).

وأما إن كان التمايز بالأغراض، فيبدو أن المشكلة أكبر بكثير؛ إذ من الصعب جداً

الحديث عن غرض واحد يجتمع حوله جميع مسائل علم أصول الفقه، حيث إن الغرض يتقاطع مع مدى الفائدة والجدوائية للمسائل المبحوث عنها في عملية الاستنباط الفقهي، وحسب علماء الأصول أنفسهم، فإن عدداً كبيراً من مسائل أصول الفقه قليل الفائدة أو عديم الفائدة من هذا المنطلق.

وعلى سبيل المثال دون الحصر، يمكن أن نذكر المسائل والموضوعات التالية^(٤٥):

مباحث التعريفات كتعريف المفهوم والمنطوق^(٤٦)، والعام والخاص^(٤٧)، والمطلق والمقيد^(٤٨)، والاستصحاب^(٤٩)، والاجتهاد^(٥٠). ومبحث الحقيقة الشرعية^(٥١). والاشترك^(٥٢)، والمشتق^(٥٣)، ومقدمة الواجب^(٥٤)، ومبحث الضد^(٥٥)، وموضوع دوران الأمر بين التخصيص والنسخ^(٥٦). والظن الموضوعي^(٥٧) والسببية^(٥٨)، ومبحث انسداد باب العلم^(٥٩)، وغيرها.

ثانياً: إشكالية صلة علم الأصول بباقي العلوم والمعارف

إن علم أصول الفقه مثله مثل باقي العلوم والمعارف هو علم تاريخي تكوّن عبر الزمن وتأثر بالواقع ومعطياته كما تأثر بالاعتبارات الشرعية ومتطلباتها. ولم يكن علم أصول الفقه وليد لحظة تاريخية وإنما تكونت مسائله وقوانينه عبر قرون عدة وشهدت تطورات مختلفة، وساهم في إرساء قواعده علماء الفرق والمذاهب الإسلامية جميعاً.

ويعدُّ «علم أصول الفقه أول محاولة في العالم لإقامة علم للقانون، متميّز عن التنظيمات والتشريعات الجزئية الخاصة بهذا الموقف أو ذاك. وهو علم يطمح إلى الشمول ودراسة القضايا القانونية المرتبطة بالإنسان، متى وُجد وحيثما وُجد»^(٦٠).

لقد انبنى علم أصول الفقه منذ البداية على ثلاثة علوم: علم الكلام، واللغة العربية، والأحكام الشرعية (الفقه)^(٦١). وشكّلت هذه العلوم الأضلاع الثلاثة لمثلث أصول الفقه المبني على ثلاثية الحاكم، والمحكوم به، والحكم. حيث إنَّ الحاكم^(٦٢) - وهو الله - مبحث كلامي. والمحكوم به - فعل المكلف - مجاله الفقه. والحكم - التكليف - دائر أمره بين الفقه واللغة وقواعدها.

وغلب كل فريق زاوية على أخرى من خلال التقنين الفقهي، فبدأ الاتجاه الكلامي في علم الأصول بالظهور من خلال الشافعي (٢٠٤ هـ) في كتابه: «الرسالة» وبلغ أوجه عند القاضي أبي بكر الباقلاني (٤٠٣ هـ) في كتابه: «التقريب والإرشاد» وقاضي قضاة المعتزلة

عبد الجبار الهمذاني (٤١٥ هـ) في كتابه: «العمد» وكرّس هذا الاتجاه كل من إمام الحرمين عبد الملك الجويني الأشعري (٤٧٨ هـ) في كتابه: «البرهان». وأبو حامد الغزالي الشافعي (٥٠٥ هـ) في «المستصفى».

ولعب علم الكلام «دوراً مهماً في تموين الفكر الأصولي وإمداده، خاصة في العصر الأول والثاني، لأنّ الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين حين بدأ علم الأصول ليشق طريقه إلى الظهور فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه»^(٦٣).

وفي المقابل، فإنّ الأحناف ومن دار في فلكهم غلبوا زاوية الفقه والأحكام على الزاويتين الأخرين، واشتهرت طريقهم بـ «طريقة الفقهاء»؛ حيث إن «القواعد الأصولية فيها متفرعة عن المسائل الفقهية التي زعموا أنها أصول لاحظها أئمتهم عند تفرعها؛ لهذا كتبهم أليق بالفروع منها بالأصول»^(٦٤).

وكتب على طريقة الأحناف أبو بكر الجصاص (٣٧٠ هـ) كتابه «الفصول في أحكام الأصول». وأبو زيد الدبوسي (٤٣٠ هـ)، «تقويم الأدلة». وأصول فخر الإسلام البزودي (٤٨٣ هـ).

وممن ركّز على اللغة وقواعدها في الاستنباط هو الفقيه الجرمي حيث ينقل عنه الشاطبي قوله: «أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه»^(٦٥).

وهناك من جمع بين طريقتي المتكلمين والفقهاء كالفقيه الشافعي الزنجاني (٦٥٦ هـ). في كتابه «تخريج الفروع على الأصول» القائم على التتبع في المذهبين الحنفي والشافعي. والمظفر الساعاتي (٩٦٤ هـ) في كتاب «بديع النظام الجامع بين أصول البزودي والأحكام».

وأما علماء الإمامية، فإنّهم كانوا في البداية من المعترضين لإدخال مباحث الكلام وغيرها في علم أصول الفقه مع تأكيدهم على دور الكلام وأهميته في المسائل الأصولية وكانوا من الدعاة إلى علم أصول الفقه النقي الخالص. يقول الشريف المرتضى (٦٣٤ هـ): «فقد وجدت بعض من أفرد في أصول الفقه كتاباً وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه قد شرد من قانون أصول الفقه وأسلوبها وتعدّها كثيراً وتخطأها فتكلم... من الكلام الذي هو محض خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه»^(٦٦). ثم يشرح المراد من علم أصول الفقه ومسائله قائلاً: «والكلام في هذا الباب إنما

هو الكلام في أصول الفقه بلا واسطة من الكلام فيما هو أصول لأصول الفقه... فإذا كان المخالف لنا مخالفاً في أصول الدين كما أنه مخالف في أصول الفقه أخلصناه على الكتب الموضوعية للكلام في أصول الدين ولم نجتمع له في كتاب واحد بين الأمرين»^(٦٧).

وكذلك فعل الأصولي والمتكلم الإمامي محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ هـ) حيث ميّز بين مسائل علم الكلام ومسائل أصول الفقه: «ولشرح ذلك موضعاً غير هذا والمطلوب من هذا الكتاب بيان ما يختصه من تصحيح أصول الفقه، التي ذكرناها وبيان الصحيح منها والفاقد»^(٦٨).

على أن الجذر الكلامي لعلم أصول الفقه حال دون تحقق أمنية هذين العلمين، فوقع في نفس الفخ الذي حذّرا منه الآخرين؛ إذ نجد أنهما تناولا موضوعات هي من صميم المباحث الكلامية كالموضوعات التالية:

أ- في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله والنبى (ص)، والأئمة^(٦٩).

ب- في صفة العلم الواقع عند الأخبار^(٧٠).

ج- في أنه هل كان النبى (ص) متعبداً بشرائع من تقدمه من الأنبياء^(٧١).

د- في أنه لا يجوز أن يفوض الله -تعالى- النبى (ص)، أو إلى العالم أن يحكم في الشرعيات بما شاء إذا علم أنه لا يختار إلا الصواب^(٧٢). وغيرها من الموضوعات.

وفي ما بعد لعب علم الكلام واعتباراته دوراً كبيراً في تحقيق المسائل الأصولية المختلفة مثل: قاعدة الحسن والقبح العقليين، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقاعدة أن الأحكام تابعة للمصالح والفاقد الواقعية وغيرها.

وفي المراحل التالية لعلم أصول الفقه الإمامي وإن خفّ تدريجياً تناول المسائل الكلامية غير أنه أُدخِل في علم الأصول موضوعات فلسفية لاسيما في العصر الثالث: «نتيجة لرواج البحث الفلسفي على صعيد المدرسة الشيعية بدلاً عن علم الكلام وانتشار فلسفات كبيرة ومجددة كفلسفة صدر الدين الشيرازي المتوفى عام (١٠٥٠) من الهجرة... ومن أمثلة ذلك ما لعبته أصالة الوجود وأصالة الماهية في مسائل أصولية متعددة»^(٧٣)؛ مثل مسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، ومسألة اجتماع الأمر والنهي وغيرها. كما أقحمت مصطلحات فلسفية ومنطقية كثيرة في مباحث علم الأصول، مثل^(٧٤): الكلي والجزئي، والجنس والفصل، والكلي العقلي والطبيعي، والقضايا الحقيقية والواقعية، والجبر

والاختيار، والطلب والإرادة^(٧٥)، والأمر الاعتباري والانتزاعي^(٧٦)، وعدم صدور الكثير من الواحد وبالعكس^(٧٧). وتوارد علتين على معلول واحد^(٧٨). وأصالة الوجود والماهية^(٧٩). والحركة القطعية والتوسطية^(٨٠)، وعدم التغيير وعدم التعلل الذاتي^(٨١). واستحالة تأخير أجزاء العلة من المعلول^(٨٢). وبساطة المشتق^(٨٣). والمبادئ الإرادية^(٨٤). ووحدة حكم الأمثال^(٨٥). والجعل بالذات وبالعرض وبالتبع، والجعل البسيط والمركب^(٨٦). والشيء ما لم يجب لم يوجد^(٨٧). والحيثية التعليلية والتقيدية^(٨٨). والتكثُر الإدراكي^(٨٩). والهوية والاتحاد بين الوجودين^(٩٠). والتركيب الانضمامي والاتحادي، والوجود التطوري للجوهر^(٩١). والوجود الرابط^(٩٢)، وغيرها.

وقد أرجع السيستاني حاجة علم أصول الفقه إلى المصطلحات الفلسفية إلى أمرين إثنيين^(٩٣):

أ- افتقاد اللغة العربية للغة القانونية التي تتصف بالحداثة والدقة رغم كثرة مفرداتها وتعدد أساليبها التعبيرية.

ب- اضطرار الأصوليين إلى استعارة المصطلحات الفلسفية لعدم وجود ما يوازئها من حيث الوفاء بالمقصود الأصولي في اللغة العربية.

ثم يذكر بعض الآثار السلبية لاستخدام الفكر الفلسفي ولغته في مجال الفقه والتشريع الذي يرجع أساساً إلى الخلط بين القوانين التكوينية والاعتبارية^(٩٤).

وفي مطلق الأحوال، فإنَّ الإشكالية الأساسية هي في مدى إمكانية التعاطي بين مسائل وموضوعات أصول الفقه وباقي العلوم والمجالات، مضافاً إلى طرق التعاطي والمنهجية المطلوبة. بمعنى أن أصول الفقه -مثلاً- قد توسَّع في استعارة المباحث اللغوية، غير أنه لم يكتف بذلك بل غير من منهجية التعاطي مع اللغة وقواعدها -أيضاً- يقول السبكي في هذا الخصوص: «إنَّ الأصوليين دققوا في فهم الأشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون... لقد تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو فهذا ونحوه تكفل به أصول الفقه»^(٩٥).

الإشكالية هنا من جهتين: الأولى: إشكالية التوسُّع في الاستعارة والاستخدام، الثانية: إشكالية التصرُّف في قواعد اللغة حسب مقتضيات المنهج الأصولي. وهل يجوز لعلم الأصول أو أي علم آخر أن يدخل في التعاطي مع العلوم الأخرى من دون رعاية قواعد

النفس بمنزلة القوة الناظرة بالعين»^(١٠٥). وحسب الجرجاني «هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات»^(١٠٦).

والمراد بالعقل بالملكة - حسب الباقلاني - «هو علم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات»^(١٠٧). كما أن العقل الفعّال عبارة عن: «أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب؛ بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد»^(١٠٨).

ولم يتطور مفهوم العقل كثيراً لدى المتأخرين، غير أنه بدأ يتوسع المفهوم انطلاقاً من سعة دائرة المدركات العقلية وتنوعها؛ حيث ميّز الحكماء المسلمون بين مدركات العقل النظري ومدركات العقل العملي، فاعتبر ابن سينا الكثير من المدركات العقلية من نوع مشهورات مقبولة (العقل العملي) حيث يقول: «...إن العدل جميل، وإن الظلم قبيح، وإن شكر المنعم واجب، فإن هذه المشهورات مقبولة، وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل»^(١٠٩).

وبدأ الاعتماد على معطى العقل العملي لدى المعتزلة منذ الجبائين (أبي علي الجبائي - ت ٣٠٢ هـ و أبي هاشم الجبائي ت: ٣٣٠ هـ) حيث أنهما حسب الشهرستاني، كانا «على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح، واجبات عقلية، وأثبتنا شريعة عقلية ورداً الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهندي إليها فكر»^(١١٠).

وبالرغم من أن الباقلاني الأشعري يعتبر الدلالة السمعية «فرعاً لأدلة العقول وقضاياها»^(١١١). غير أنه «يستدل أيضاً على بعض القضايا العقلية وعلى الأحكام الشرعية بالكتاب والسنة»^(١١٢). وغيرهما.

ثم إن المشكلة هنا لا تقتصر على عدم تمييز البعض بين العقل النظري والعقل العملي والخلط بينهما في الاستعمال، كما تحدث المظفر عن النراقي إذ ينقل رده على ابن سينا خريّت هذه الصناعة - حسب المظفر - بقوله: «إن مطلق الإدراك والإرشاد إنما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة الناصح والعقل العملي بمنزلة المنفذ لإشاراته»^(١١٣).

في حين أن المشكلة الأساسية هنا هي عدم التمييز بين الميدانين في الاستخدام؛ إذ إن المسافة بينهما كبيرة جداً، ولا نستطيع أن نستخدم معطى العقل النظري، المعني بالأحكام

الكلية والثابتة، في مجال معطى العقل العملي، المعني بالأحكام الجزئية المتأثرة بالواقع وظروفه ومتغيراته.

ولذلك يقرّر بحق من يرى «أن البحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بحث لا مسوّغ له من حيث الأساس؛ لأن ميدان كل منهما يختلف عن الآخر، ولأنّ سياق قضاياهما وأحكامهما مختلف. فالاستفهام المطروح على بساط البحث هنا: هل أنّ ما يقرره العقل يقرره الشرع أم لا؟ استفهام خاطئ أساساً؛ لأنّ العقل المحض ليس بوسعه أن يحدّد أحكام السلوك العملي على أرض الواقع الموضوعي، وفي زحمة حياة الإنسان، بينما جاءت أحكام الشريعة لمعالجة هذا الواقع ووضع سلم أولوياته»^(١١٤).

ومن هنا، فإن ما يبحث عنه في علم الأصول، تحت عنوان الملازمات العقلية المستقلة وغير المستقلة بهدف اشتقاق الأحكام الشرعية العملانية من الأحكام العقلية القبلية، غير مبرر منطقياً وأمر غير متماسك لعدم السنخية بين المجالين.

رابعاً: إشكالية اليقين وأنواعه في علم الأصول:

يعتبر «اليقين» أو القطع بمثابة العمود الفقري لمباحث علم أصول الفقه. ويشكل القاعدة الأساسية للبناء الأصولي. وأي إشكال يوجّه إلى اليقين، فإنه سوف يسري حكماً على كل جسم أصول الفقه؛ لأنّه يمثل البنية التحتية للفكر الأصولي. والمنهج التقليدي لأصول الفقه الإمامي يعتبر القطع حجّة ذاتية، واحتل القطع «موقعاً متميزاً من البحث الأصولي في منهج الشيخ الأنصاري، حتى ليجدر اعتبار الشيخ الأنصاري أول من فتح باب التحقيق العلمي الواسع حول حجّية القطع بأقسامه وما يترتب عليها من آثار، فقد تصدى الشيخ إلى تقسيم القطع أولاً إلى موضوعي وطريقي، والموضوعي إلى موضوعي صفتي، وإلى موضوعي طريقي و.. الحق يقال: إن مباحث القطع التي أبدعتها مدرسة الشيخ الأنصاري من أعظم الانجازات الفكرية التي شهدتها التفكير الأصولي بعد عصر التجديد»^(١١٥).

والإشكالية المطروحة على مستوى «القطع» هي من جهتين:

الجهة الأولى: صعوبة تبرير الحجية الذاتية للقطع:

كما أشرنا، فإنّ معظم علماء أصول الفقه الإمامي يذهبون إلى أن حجّية القطع لازم عقلي، ومن هؤلاء المحقق الخراساني تلميذ الأنصاري، ويشرح ذلك أحد رواد هذه المدرسة

قائلاً: «إن حجية القطع من لوازمه العقلية، إنَّ العقل يدرك حسن العمل به وقبح مخالفته. ويدرك صحَّة عقاب المولى عبده المخالف لقطععه، وعدم صحَّة عقاب العامل بقطععه ولو كان مخالفاً للواقع، وإدراك العقل ذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء، لتكون الحجية من الأمور المجعولة أو من القضايا المشهورة، بل من الأمور الواقعية الأزلية، كما هو الحال في جميع الاستلزمات العقلية»^(١١٦).

وقد لاحظ الإمام الخميني على المنهج المتبع في الاستدلال على الحجية الذاتية بقوله:

«إن كان المراد من لزوم العمل على طبق القطع، العمل على طبق الحالة النفسانية، فلا يعقل له معنى محصل، وإن كان المراد العمل على طبق المقطوع، والواقع المنكشف فليس هو من أحكام القطع بل مآله إلى لزوم طاعة المولى الذي يبحث عنه في الكلام»^(١١٧).

ولو اتجهنا اتجاهاً كلامياً، فيأتي هنا البحث المنعقد عند أصوليي المذاهب الأربعة حول وجود أو عدم وجود حكم إلهي معين في كل مسألة اجتهادية. وقد عدَّ البعض أقوالاً سبعة في الموضوع^(١١٨):

أ- القول الأول: عدم وجود حكم إلهي معين في كل مسألة اجتهادية، وإنما على الناظر فيها الاجتهاد، فما أداه اجتهاده إليه كان حكم الله في حقه^(١١٩).

ب- القول الثاني: عدم وجود حكم إلهي معين في الواقعة، وإنما وجد ما لو حكم الله - تعالى - بحكم لما حكم إلاَّ به^(١٢٠).

ج- القول الثالث: وجود حكم معين سابق لله - تعالى - في كل واقعة، ولكن من غير أمانة ولا دلالة، وقد يقع عليه المجتهد اتفاقاً^(١٢١).

د- القول الرابع: وجود حكم سابق ومحدد لله - تعالى - في كل مسألة اجتهادية، وعليه دليل ظني، والمجتهد مأمور بطلبه، ومكفَّف بالعمل بما أدَّى إليه اجتهاده^(١٢٢).

هـ- القول الخامس: وجود حكم معين وسابق لله - تعالى - في كل مسألة اجتهادية، ووجود دليل ظني عليه، إلاَّ أن المجتهد غير مكلف بإصابته لخفائه وغموضه^(١٢٣).

و- القول السادس: ذهب أبو اسحق الإسفراييني إلى أن لله - تعالى - في كل مسألة اجتهادية حكماً معيناً سابقاً، وعليه دليل ظني، والمجتهد مأمور بطلبه وإصابته^(١٢٤).

ز- القول السابع: هو أنَّ لله - تعالى - حكماً معيناً سابقاً في كل مسألة، وعليه دليل قطعي، والمجتهد مأمور بطلبه، وإصابته^(١٢٥).

فلو اتجهنا اتجاهاً كلامياً وأخذنا بهذه التبريرات، سوف يكون الأساس والمستند للحجّة هو الاعتبار الكلامي ولا دخل للمعطى العقلي في الموضوع بشكل مباشر.

مضافاً إلى ما ذكرنا، فإنّ الحجّة العقلية للقطع استدلال دوري، لوضوح أن حسن طاعة المولى تعادل قولنا: «حسن طاعة من تجب طاعته». فهناك في مرحلة أسبق يدرك العقل أن لله -تعالى- حقاً في الطاعة، وثبوت هذا الحق هو الذي يرشّح المنجزية واستحقاق المثوبة والعقوبة^(١٢٦).

الجهة الثانية: عدم وفاء الأدلة العقلية بحجّة القطع

إن الإشكالية المطروحة في مجال «القطع» هو البحث عن المكان المناسب لهذا الموضوع هل يمكن مقارنة «القطع» بالأدوات المعرفية التي يملكها العقل النظري المحض. أو العقل العملي؟ وهل «القطع» من الأمور الموضوعية القابلة للرصد والتحليل والتوصيف من خلال الأدوات الموضوعية المتاحة للباحث. أم أن القطع هو مثل الظن والاحتمال مفاهيم ذاتية ترتبط بالذهن والعالم وليس بالموضوع والعالم. وعليه، فإن مجال البحث عنه، جملة وتفصيلاً، هو علم النفس ويتصل بالسيكولوجيا ولا يدخل في دائرة العلم الموضوعي^(١٢٧).

ومن هنا، فإنّ البحث عن القطع واليقين الذي ليس له واقع موضوعي (عيني) من خلال البحث العقلي المستند إلى قضايا برهانية، أو اعتبارات راجعة إلى العقل العملي ليس له أساس سليم. وهو تماماً بمثابة البحث عن قواعد اللغة العربية من خلال المنطق الأرسطي، كما هو الحال في الأبحاث اللغوية في علم أصول الفقه. وكما أنّه لا يمكن الحديث عن النحو والصرف بالمنطق الأرسطي، فكذلك لا يمكن الحديث عن «اليقين» بالمنطق الذي يحكم القضايا العقلية.

الاختلاف بين الحقلين اختلاف في الموضوع (الغرض)، والغاية، والمنهج، واختلاف في التطبيق. ومن البديهي أن الاختلاف على هذا المستوى يؤدي لقيام عقلية مختلفة وفكر مختلف.

وبوجه عام، هنا البناء والعقل والتحليل والتركيب. وهناك الحدس والتعاطف والرهافة. الاختلاف إذاً في الموضوع، والمنهج، والمبادئ، والمكانة، والدور والقوانين، وهذا ما يمنع أي نوع من الاستعارة والاقتباس والتبادل بينهما على صعيد المنهج، والنظريات، والمسائل والاستنتاجات.

خامساً: إشكاليات التجديد في علم الأصول

إنَّ الحديث عن إشكاليات التجديد هو حديث عن إشكاليات الاجتهاد في آنٍ واحدٍ معاً. حيث إنَّ القضايا الملحة والأسئلة المسكوت عنها في الفقه والفكر الإسلاميين سببها الرئيس في ضعف الاجتهاد وفي الأزمة التي نعيشها على مستوى القضايا الاجتهادية «ولم يكن (الشرح) الذي علَّق الشارح على المؤلف، ولم تكن (الحاشية) التي علَّق بها صاحب الحاشية على شرح ما لمؤلف ما، ولم يكن (التقرير) الذي علَّق بها صاحب التقرير بها على حاشية ما على شارح ما لمؤلف ما. لم يكن ذلك كله إلهاماً على أن الكتاب الإسلامي يعاني أزمة الغموض والإبهام، وعلى أن الفهم للتعاليم والقيم الإسلامية قد سلبت منه خصائص (الأصالة) و(الإمامة) وغلبت عليه (روح التبعية) الجارفة وعدم (الثقة بالنفس) في مباشرة فهم تلك التعاليم والقيم من القرآن الكريم دون حاجة إلى (وسيط) أو (وسيط الوسيط)... وقد ضعفت فينا ملكة الاستقلال في فهم الإسلام وعرضه، وحتى حيل بيننا وبين مباشرة هذا الفهم من كتاب الله نفسه. وبذلك ألقينا بأنفسنا في محيط المعارف الإسلامية التي كوَّنها السابقون علينا بأفهامهم الخاصة ومذاهبهم المتعددة وكتبهم المختلفة. وأصبح (كتاب الله) في عزلة واقعية عن حياتنا، وأصبح مصدرنا المباشر في الفتوى والتأليف والدرس والبحث هو ما للمتقدمين من أفهام وكتب ورسائل ونعيش نحن المسلمين عن طريق علمائنا المتأخرين في شيخوخة الفهم للإسلام»^(١٢٨).

هذه الشيخوخة تحتاج إلى المعالجة كي نعيد نشاطنا وحيويتنا من جديد. والمدخل المناسب لبث روح جديدة في الفكر والفقه الإسلاميين هو إعادة بناء النموذج المعرفي الذي يحكمنا ويسيطر على عقولنا، ويوجِّه سلوكنا، ويصنع أفكارنا، ويبيِّن حاضرنا ومستقبلنا، ويساعدنا على فهم أفضل لماضيينا. إنَّ النموذج المعرفي التقليدي الذي يجسِّده علم أصول الفقه (منطق العلوم الإسلامية) أصبح هَرَمًا وغير قادر على مواكبة الحاضر ومعايشة الماضي فكيف باستشراف المستقبل.

وهذا لا يعني بتاتا الدعوة إلى إلغاء علم أصول الفقه أو الحد من تأثيره، وإنما بالعكس العمل الجاد لتطويره ومعالجة نقاط الضعف فيه، واستثمار نقاط القوة فيه، والسعي لبناء مخطَّط علم أصول الفقه من جديد.

ذلك المخطَّط الذي لا يكون هدفه الإجابة عن أسئلة السائلين فحسب، بل وضع برنامج

٣- الخطاب الإسلامي السائد لا يؤكد على التجارب الدينية والإيمانية للأشخاص، بل يدعو إلى الالتزام بالعموميات الطقوسية، ويؤكد على الشعائر أكثر من السلوك الفردي والاجتماعي للمتدينين.

٤- الخطاب الإسلامي السائد لا يدعو إلى الاجتهاد والبناء النظري الذاتي والابتكار المعرفي الخاص بقدر ما يؤكد على التقليد والمحاكاة.

٥- الخطاب الإسلامي السائد لا يحبذ الانفتاح على الآخر الديني والقومي والثقافي وغيره، ويؤسس لثنائيات حادة في هذه الأمور.

٦- الخطاب السائد يمنع الانتماءات المتعددة الأطراف ويرى ذلك مخالفاً لعنصر الإخلاص والصفاء والنقاء الديني.

٧- الخطاب السائد يلتزم بالحرفية وينشر الفكر الجزمي ولا يعترف بالتعددية الفكرية ولا يجيز القراءات المختلفة عن الدين الواحد.

إنَّ التوجُّه الديني الذي يرى العالم كله ساحة لعمله والإنسان كله مخاطباً لرسالته، لا يقبل ذلك الانغلاق. إنَّ انفتاح الفكر الأصولي على العلوم الإنسانية والاجتماعية لاسيما في المجالات التالية سوف يعدل كثيراً من تلك التصورات ويساهم في بناء فكر أكثر انفتاحاً ومرونة:

أ- علم الكون^(١٣٠)؛ ب- علم الإنسان^(١٣١)؛ ج- علم النفس^(١٣٢)؛ د- علم القيم^(١٣٣)؛ هـ- علم الاجتماع^(١٣٤)؛ و- علم الأفكار^(١٣٥)؛ ز- علم المعرفة^(١٣٦)؛ ح- علم المعايير^(١٣٧)؛ ط- الثقافة^(١٣٨)؛ ي- التاريخ^(١٣٩)؛ ك- علم الكلام المقارن؛ ون- علم اللاهوت المقارن

ب- التجديد في اللغة:

إن التغيير والتطور في مجال اللغة هو القاعدة والثبات هو الاستثناء كونها من الظواهر الاجتماعية. وتعبّر عن الحالة الاجتماعية والثقافية والفكرية التي تسود مجتمعاً من المجتمعات الإنسانية. وعليه، فلا معنى لثبات الفرع بعد تغيير الأصول. وإن كان للأصوليين وجهة نظر مختلفة في الموضوع فإنهم يحكمون «أصالة عدم النقل» و«الاستصحاب القهقري» لاثبات أن المراد من اللفظة المستخدمة في عصر النبي (ص) هو

المعنى الظاهر في اللفظة في الوقت الحاضر ولكن في كثير من الأحيان فإن إجراء الأصل غير متماسك من وجهة نظر الأصوليين -أنفسهم- بلحاظ أنهم يعتبرون أن «الأصل أصل حيث لا دليل» ومع وجود قرائن قطعية أو معتبرة على تغيير المدلول اللغوي أو الاصطلاحي للفظ لا يأتي الدور إلى إجراء الأصل اللفظي.

غير أن إشكاليات اللغة في أصول الفقه تتجاوز النزعة الاستصحابية التي تحكم المنطق الأصولي لتصل إلى استعارة اللغة الفلسفية وتحكيم اعتباراتها في مجال الدرس اللغوي. وهذا التوسّع في الاستعارة التي لم يرافقها التطويع على مستوى اللغة الأصولية مع ماله من الأهمية على مستوى الاستنباط الفقهي لم يدون له معجم لغوي خاص به. وإن دون ذلك من المعاجم الملققة التي تعتمد مرجعيات مختلفة كاللغة، والكلام، والفلسفة، والفقه. مضافاً إلى قلة المصطلحات الخاصة لعلم الأصول، وعلى سبيل المثال دون الحصر نرى مثلاً أن الشيخ الأنصاري يعتبر من أعلام علم أصول الفقه الإمامي المجددين وفاتح مرحلة جديدة من مراحل الازدهار الأصولي إلا أن السيرة العلمية للشيخ الأنصاري تكشف أنه استطاع أن يدخل مصطلحين اثنين فقط في مجال علم أصول الفقه وهما مصطلح «الحكومة» ومصطلح «الورود»، لا ثالث لهما.

وإن كان لمحمد باقر الصدر المساهمة الكبيرة في تطوير ودعم لغة أصول الفقه من خلال كتبه الأصولية، لاسيما دروس في علم الأصول المعروف بـ «الحلقات» في ثلاثة أجزاء إلا أنه أثير جدل كبير حول الدور التأسيسي للصدر على مستوى المصطلحات المستخدمة لديه. وأنه مؤسس أو مطوّع، ويبدو أن غالب استخدامات الصدر يرجع إلى التطويع دون التأسيس (١٤٠).

أضف إلى ذلك أن اللغة الأصولية السائدة لا تخلو من غموض وإبهام وعدم مجازاة لغة العصر ما يستدعي متخصصين قادرين على فتح ألبانها وكسر طسلماتها على حد تعبير محمد جواد مغنية. وفي عصرنا حيث انتقل مركز الثقل الفلسفي من المعرفة، ومن دراسة الوجود إلى دراسة كيف ينشأ معنى الوجود، وأصبح النحو بمعناه الواسع بديلاً للمنطق وصار شاغل الفلسفة هو معنى الظواهر لا الظواهر نفسها^(١٤١)، ينبغي الاهتمام الجاد بالشأن اللغوي، لأنه كما يقول أمين الخولي: «إن آفات حياتنا في جمهرتها تعود إلى علل لغوية، ... تعوق تسامي الروح والجسم، والعقل والقلب»^(١٤٢). والاهتمام باللغة يستدعي

الاهتمام بالعلوم والمعارف الرديفة لها مثل علم الدلالة، وعلم النص، وعلم المعاجم، والأسلوبية، واللغويات التاريخية، والإنثروبولوجيا اللغوية.

إنَّ اللغة ذات الصلة المباشرة بالفكر بحيث أصبحت مقولة: «اللغة مرآة العقل» شائعة ونافذة والدعوة إلى مفهوم تطابق اللغة مع الفكر هو التوجه النافذ في عصرنا. والمطلوب من علم الأصول ليس فقط تطوير لغته، بل المساهمة الجادة - لما يملك من مقومات نظرية وهيمنة معرفية - في مجال التنظيرات اللغوية، منطلقة من واقع اللغة العربية ومتطلباتها الاجتماعية والمعاصرة بعيداً عن الأجواء الفلسفية المنقطعة عن خصوصيات اللغة كما يحصل في التنظيرات اللغوية الأصولية^(١٤٣).

ج- التجديد في منطلق العلم

«إنَّ العلم لا يفكر في ذاته»^(١٤٤). وعليه فإنَّ «فلسفة العلم هي التي تتكفل بذلك العبء وتضطلع بالتفكير في ذات العلم وفي منهجه ومنطقه وخصائص المعرفة العلمية»^(١٤٥). وإذا كانت عبارات العلم - في الاتجاه التجريبي - لغة شبيهة أو موضوعية^(١٤٦)، منصبّة على الشيء أو الموضوع نفسه، فإنَّ عبارات فلسفة العلم لغة بَعْدِيَّة^(١٤٧)، تأتي بعد عبارات العلم كتحليل منطقي لها.

ويعد منطلق العلم أو البنية المنطقية للعلم من المسائل الأساسية لفلسفة العلم بالمفهوم الحديث. وفي علم أصول الفقه فإنَّ المنطق السائد هو المنطق الصوري الأرسطي، مضافاً إلى جهود إسلامية لتطويعه من خلال التكيف بينه وبين نسق المعرفة في المنظور الإسلامي^(١٤٨).

«ويعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسطاطاليسي بعلم المسلمين. لا لما وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه المستصفي، والتي ذكر فيها أن ما لا يحيط بها فلا ثقة بعلمه 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»^(١٤٩).

على أن تلك الاعتراضات التي بلغت أوجها مع ابن تيمية والسيوطي وغيرهما بقيت على مستوى الاعتراضات ولم ينجح هؤلاء في تقديم بديل للمنطق الصوري الأرسطي غير منهج المتكلمين الذي عبّر عنه ابن رشد بأنَّ «للمتكلمين طرق ودلائل خطابية»^(١٥٠).

نعم كان للسهروردي منهجه التركيبي الخاص الذي عبر عنه بعض الباحثين بأنه من أعمق المحاولات في تاريخ المنطق على العموم، الذي لا يوجد له مثيل لدى مفكري الإسلام، ولا لدى مفكري اليونان^(١٥١).

ولاشك في أن اختيار الغزالي وغيره من الأصوليين كان خياراً تاريخياً صائباً، حيث لم يكن هناك بديل متاح آنذاك للمنطق الأرسطي، غير أن هذا المنطق زال مجده في العصور الجديدة، وواجه نقداً لا ذعماً من أصحاب الاتجاهين المنطقي والعملي.

فأصحاب الاتجاه المنطقي يرون أن القياس في المنطق التقليدي، يعجز عن تحقيق التفكير الصحيح، أو تقديم استدلالات منطقية صحيحة بشكل عام، وتركز نقدهم للقياس الأرسطي على التعريف، وعدد المقدمات، والتصنيف، والعلاقة التي تربط بين حدود القياس، وحول الكم من قضايا القياس، وفائدة القياس، وأخيراً كونه وسيلة نموذجية للبرهان^(١٥٢).

كما أن الاتجاه العلمي يعتبر المنطق التقليدي وسيلة عقيمة، في مجال التفكير العلمي، وعقبة كبيرة في وجه تقدم العلم؛ لأنه يثبت الأخطاء التي اعتاد عليها الفكر؛ أي أنه يرسخ الأخطاء التي تعود إلى أفكار شائعة^(١٥٣).

من هنا، فإن الحاجة إلى أداة للاستدلال الصحيح، ولإنتاج المعارف النظرية أمر في غاية الأهمية. وكان للصدر الدور الرائد في نقد بعض منطلقات المنطق الأرسطي، والسعي لإصلاحه وتبرير قضاياها وفقاً لمنطق الاستقراء، إيماناً منه بقبول المنطق الأرسطي للاستقراء الناقص، انطلاقاً من مبدأ عقلي قبلي^(١٥٤).

غير أن هذا الجهد الجبار أتى في بعض جوانبه تصحيحاً وليس تأسيساً، وكلف الصدر المزيد من العناء لاعتبارات مجتمعية-معرفية. يذكرنا ذلك العناء بمحاورة جرت بين الخوارزمي وأبي اسحاق الصابي: «إن إنشاء الكلام الجديد أيسر على الأدباء من ترقية القديم». ولكنّه يشكّل عملاً عملاقاً لا نجد مثيلاً له في الفكر الإسلامي إلا في عمل السهروردي: «حكمه الإشراف».

د- التجديد في الأدوات المعرفية

سبق أن ذكرنا أن علم أصول الفقه خرج من رحم علم الكلام ونشأ في أحضان الفقه،

وكان هناك «علاقة جدلية في أكثر الأحيان بين نوعية الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي عبر تاريخ الفكر الإسلامي ونوعية التحديات والنوازل التي كانت تقترح الحياة الإسلامية»^(١٥٥).

وبدأ التدوين الأصولي لدى الشافعية من خلال «الرسالة» للشافعي وجهة العلم أو أدواته حسب الشافعي تنحصر في الأمور التالية: «...وجهة العلم بعد الكتاب، والسنة والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس عليها»^(١٥٦).

وتتلخص الأدوات المؤهلة للنظر الاجتهادي لدى الشافعي^(١٥٧) في:

أ- العلم بأحكام كتاب الله

ب- العلم بالسنة

ج- العلم بأقاويل السلف

د- العلم باجماع الناس واختلافهم

هـ- العلم بلسان العرب

و- صحة العقل

وقد أغلق باب الاجتهاد المطلق في القرن الثاني الهجري لدى المذاهب الأربعة غير أن العمل الاجتهادي استمر ضمن دائرة المذاهب؛ أي المجتهد المنتسب، ومجتهد المذهب، ومجتهد الفتوى والترجيح^(١٥٨).

وقد أضاف علماء القرن الرابع الهجري وعلى رأسهم «الباقلائي» اعتبارين جديدين هما^(١٥٩):

أ- العلم بقضايا الخطاب أي أصول الفقه

ب- التبحر في علم الكلام

كما ركّز علماء القرن الخامس الهجري وعلى رأسهم الغزالي على اعتبارين آخرين هما^(١٦٠):

العلم بنصب الأدلة وشروطها، ومعرفة الرواية. وفي ما بعد لا نجد تغييراً أساسياً في مخطط علم أصول الفقه لدى المذاهب الأربعة سوى ما طرحه الشاطبي حول مقاصد الشريعة^(١٦١) في القرن الثامن الهجري.

ويغلب المنهج الكلامي على الاتجاه المقاصدي للشاطبي من بداية كتابه حينما يتكلم عن دور العقل قائلاً:

«الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققه لمناطها أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة؛ لأنَّ النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع، وهذا مبين في علم الكلام»^(١٦٢).

ودخلت المدرسة الأصولية السنيّة عصر الركود بعد الشاطبي ولا نجد حركة جادة إلا في العهد القريب؛ حيث دعى عدد من علماء السنة إلى تجديد الاجتهاد وتفصيله وفق مقتضيات العصر.

وأما الأدوات المعرفية المؤهلة عند علماء الإمامية، فيمكن تقسيمها حسب أدوار الفكر الأصولي الإمامي^(١٦٣). ونحن نسير وفق التقسيم الثلاثي لهذه الأدوار المعتمد لدى كل من الصدر والسيستاني. وعليه يمكن أن نرى أن تربع^(١٦٤) مصادر التشريع برز من خلال الشريف المرتضى وفي القرن الرابع الهجري في كتابه: «الذريعة إلى أصول الشريعة». واستمر الوضع الاجتهادي المعتمد على المصادر الأربعة، وضمن المخطط الإجرائي الذي كرّسه كل من الشريف المرتضى والطوسي حتى أخريات القرن العاشر الهجري وبدايات القرن الحادي عشر؛ حيث ألف الميرزا محمد أمين الاستربادي كتابه الموسوم بـ «الفوائد المدنية في الرد على من قال بالاجتهاد والتقليد».

وينبغي أن نضيف أن التواصل المعرفي كان قائماً بين المدرسة الأصولية السنيّة والشيعية في العصور السابقة، فمن يرجع إلى كتابي: «المحصل في علم الأصول»^(١٦٥) للفخر الرازي في القرن السادس الهجري و«مبادئ الوصول في علم الأصول» للعلامة الحلّي في القرن الثامن الهجري، يجد أن الأدوات المعرفية لدى الاثنين واحدة تقريباً حيث اشترطا معاً الأدوات المعرفية التالية:

- أ- معرفة آيات الأحكام؛
- ب- معرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام؛
- ج- العلم بمواقع الإجماع؛
- د- معرفة البراءة الأصلية الذي يعبر عنها الرازي بـ «العلم بالنفي الأصلي للأحكام»؛
- هـ- العلم بشرائط الحد والبرهان، والنحو واللغة والتصريف. وقد عبّر الرازي عن القسم الأول بـ «العلم بنصب الأدلة ومراتبها»؛

و- العلم بالناسخ والمنسوخ؛

ز- العلم بأحوال الرجال.

وأما بعد بروز الاتجاه الأخباري المعترض على النهج الأصولي بدأ الأصوليون بتمحيص أدواتهم الاجتهادية بشكل أفضل؛ حيث إن من عوامل بروز الاتجاه الأخباري كان «تصور بعض علماء الشيعة أن القواعد الأصولية المساهمة في استنباط الحكم الشرعي تعتمد على الفكر الكلامي والفلسفي مما أدى لابتعاد الحكم الشرعي عن مصادره الصافية وهي روايات أهل البيت (ع)»^(١٦٦).

إن النزاع لم يحسم معرفياً وكانت له تداعيات خطيرة اجتماعياً وسياسياً، ولكن النفوذ الاجتماعي والسياسي لبعض المجتهدين الأصوليين أمثال الوحيد البهبهاني أدى إلى تضيق الخناق على الاتجاه الأخباري وتشثيتهم في بقاع الأرض من مركزهم الأساس كربلاء المقدسة.

وكان لبعض رواد مدرسة البهبهاني الدور الأساس في تفعيل العمل الاجتهادي وتمحيص أدواته المعرفية ومن هؤلاء المحقق القمي^(١٦٧) والشيخ الأنصاري اللذين ساهما بشكل كبير في مجال النظر الاجتهادي ويرجع الفضل في كثير من المباحث الأصولية الدارجة في الأوساط الحوزوية إلى الشيخ الأنصاري؛ حيث كان له التأثير الكبير والمساهمة الأساسية في إثراء مباحث أصولية عدة مثل مباحث الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، وتطوير البحث عن مؤدى الدليل الشرعي، والتمييز بين الأدلة الاجتهادية والفقهية، وتقديم الأدلة بعضها على بعض، لجهة الورد أو الحكومة، والعلاقة بين الأصول العملية، والعلاقة بين الاستصحاب والبراءة، ومبحث الأصول المحرزة وغيرها^(١٦٨). إن هندسة علم أصول الفقه المعاصر في الوسط الإمامي هي من عمل الشيخ الأنصاري. غير أنه لم يغير في الأدوات المعرفية للاجتهاد وكرس الاعتبارات التي ورثها من المحقق القمي، وشريف العلماء، والنراقي، والسيد الموسوي صاحب «ضوابط الأصول» وغيرهم.

على أن تلميذ الأنصاري البارز المحقق الخراساني صاحب «كفاية الأصول»، لم يطوّر من الأدوات المعرفية للاجتهاد فحسب، ولم يكتف بتكريس العمل في مجال الموضوعات التفصيلية والجزئية، بل قلّص الأدوات المعرفية الاجتهادية إلى ثلاثة قائلاً: «لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى:

- معرفة علوم العربية-في الجملة- ولو بأن يقدر على معرفة ما يبنتنى عليه الاجتهاد في المسألة، بالرجوع إلى ما دون فيه.

- ومعرفة التفسير كذلك.

- وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضرورة أنه ما من مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة، أو قواعد، برهن عليها في الأصول»^(١٦٩).

ونحن لا نزال نعيش عصر صاحب الكفاية الذي له الهيمنة المعرفية التامة على المباحث الاجتهادية في الأوساط الحوزوية، وحسب «صاحب الكفاية»، فإنَّ المجتهد لا يحتاج في عمله الاجتهادي سوى لعلم أصول الفقه. والتصور السائد بعد الخراساني هو أن علم الأصول هو العلم السحري القادر على استنباط الأحكام وحل معضلات الفكر الديني في جوانبه المختلفة من المعرفية والثقافية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية.

ولا يزال هناك من الأصوليين من يتصور أننا نستطيع أن نقارب مشاكل العصر والأزمات المعرفية والثقافية والفكرية المترامية الأطراف من خلال «علم أصول الفقه»: الأعم من الإشكاليات المعرفية الدينية، أو الإشكاليات الفلسفية-الكلامية، أو الإشكاليات القانونية والفقهية. فضلاً عن المسائل الملحة في الواقع الإنساني كالفقر، والعدالة الاجتماعية، ومسائل البنوك، وتحديد النسل، والنمو السكاني، وقضايا حقوق الإنسان، والحريات، وقضايا الحكم والشرعية وغيرها.

ولكن من المسلم به أنه لا يمكن مقارنة هذه الإشكاليات وغيرها من خلال الأدوات الاجتهادية المتوفرة لدى الأصوليين. إن تلك الأدوات تحتاج إلى المراجعة الجادة في العُدَّة والعدد كما أنها تحتاج إلى التزاوج والانصهار مع العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة كي تصلح لمقاربة الإشكاليات الأنفة الذكر وغيرها ولا نستطيع أن ندخل إلى تفاصيل الموضوع^(١٧٠)، من خلال هذا البحث المختضب.

هذا إن لم نقل بأن: «علم الأصول القديم منسوب إلى البيئة الثقافية التي نشأ فيها أو التي تكاملت فيها أبنتيه وصياغته الأخيرة؛ ولذلك تلبس بمفهومات المنطق الصوري التقليدي وبأشكاله، ومصطلحاته أدوات للوضوح والاستقامة، ومن ذلك غداً علماً نظرياً مجرداً يصلح للتأمل ولكنّه جاء عقيماً منبتاً عن الواقع الخصب بالحياة، ولا يكاد يؤهّل الماهر فيه لأن يولد فقهاً أو يمارس اجتهاداً»^(١٧١).

هـ- تجديد النظريات

إن فقه النظريات هو ما طرحه «الصدر» مبكراً، بل مارسه من خلال أعماله التجديدية. غير أن السذاجة الفطرية والطلاقة المسلكية من جهة، والتسرّع في التصدي للمناصب العليا الاجتماعية لبعض المتصدين للشأن الاجتهادي من جهة ثانية، حالتا دون استمرار هذا النمط من الاجتهاد النامي، والفاعل في عصرنا.

إذ كيف يمكن أن تدار حياة المجتمع بأسره فكراً، وثقافة، وسياسة، واقتصاداً، واجتماعاً، وغيرها من دون فقه النظريات.

إن فقه التدين الفردي، الحرفانية^(١٧٢)، والنزعة التجزيئية، معيقات أساسية أمام فقه النظريات يقول الصدر بهذا الصدد: «فقد أخذ الاجتهاد يركز باستمرار على الجوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي، وأهملت المواضيع التي تمهّد للمجال التطبيقي الاجتماعي نتيجة لانكماش هدفه^(١٧٣)، واتجاه ذهن الفقيه حين الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجته إلى التوجيه^(١٧٤)، بدلاً عن الجماعة المسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعية.

وهذا الاتجاه الذهني لدى الفقيه لم يؤدّ إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية بل أدى بالتدريج إلى تسرّب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها»^(١٧٥).

ويشير إلى النزعة التجزيئية قائلاً: «ومن ناحية أخرى لم تعالج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتخاذ قاعدة منه، ولهذا سوّغ الكثير لأنفسهم أن يجزّؤوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له، واستعين على توضيح الفكرة بمثال من كتاب الإجارة، فهناك مسألة هي أن المستأجر هل يجوز له -بدوره- أن يؤجر العين بأجرة أكبر من الأجرة التي دفعها هو حين الإيجار؟ وقد جاءت في هذه المسألة نصوص تنهى عن ذلك، والنصوص -كعادتها في أغلب الأحيان- جاءت لتعالج مواضيع خاصة فبعضها نهى عن ذلك في الدار المستأجرة، وبعضها نهى عن ذلك في الرحى والسفينة المستأجرة، وبعضها نهى عن ذلك في العمل المأجور. ونحن حين ننظر إلى هذه النصوص بروح التطبيق على الواقع، وتنظيم علاقة اجتماعية عامة على أساسها سوف نتوقف كثيراً قبل أن نلتزم بالتجزئة وبأنّ النهي مختص بتلك الموارد...»^(١٧٦).

إنّ البديل للطريقة التجزيئية من الفهم والاستنباط هو فقه النظريات المستند إلى مركز

المعنى في الأدلة الشرعية. دون أن يجمد الفقيه على ظاهر الألفاظ، بحثاً عن المعنى الحرفي والسطحي للنصوص الشرعية، بل يتجاوز حواجز الألفاظ بغية الوصول إلى المرامي والمقاصد الشرعية بالمنهج الاستقرائي المرتبط بالواقع وربطه بالأحكام الشرعية وبالتحليل الأفقي والعمودي للمناطق الشرعية.

الخاتمة:

توصلنا من خلال دراستنا هذه إلى بعض الخلاصات، نوجزها كالتالي:

أولاً: إن علم أصول الفقه هو بمثابة العمود الفقري للعلوم والمعارف الإسلامية، وعليه، فإن نقاط الضعف فيه تقصم ظهر البعير، كما أن نقاط القوة فيه لها الأثر الكبير على باقي المجالات والمعارف الإسلامية.

ثانياً: إن علم أصول الفقه مثله مثل باقي العلوم والمعارف علم له نشأة تاريخية ومراحل: سن طفولة، وصبأ، ونضج، وكهولة. ينبغي معرفة خصائص كل مرحلة والسعي في تفادي مضاعفات كل واحدة منها.

ثالثاً: إن العلوم والمعارف لا بد أن تكون لها صلة مباشرة، سعة وضيقاً وأثراً ونفعاً، بالواقع والحضارة السائدة، والمشكلات الموجودة. ولا يمكن الحديث عن العلم والمعرفة غير ذات الصلة بالواقع وتداعياته.

رابعاً: إن علم أصول الفقه مثله مثل باقي العلوم والمعارف نتاج بشري، لا يمكن اختزال الوجود الإنساني واختزال العالم ومشكلاته به، كما لا ينبغي أن ننتظر من علم الأصول حلولاً سحرية لمشكلاتنا النظرية والعملية. بل ينبغي أن نفكر دائماً بالعلوم والمعارف الرديفة الأخرى إلى جنب أصول الفقه لحل المشكلات المعرفية والنظرية والعملية.

خامساً: إن علم أصول الفقه مثله مثل باقي العلوم والمعارف ليس استثناء من قاعدة ترميم الأفكار، ولا بد أن تخضع مقولاته للمراجعة المستمرة، وأن تُرَمَّم أفكاره باستمرار كي تبقى حية وقادرة على مقارنة الواقع بفاعلية وجدارة وموضوعية.

سادساً: إن الواقع الفعلي للحياة الاجتماعية لا يدار بالفقه الفردي وبالنظرة التجزئية للشريعة وأحكامها ولا بد من ترويض فقه النظريات وتوسعته وتعميقه في ظل نظرة شمولية إلى الدين والشريعة.

سابعاً: إن تراكم التجارب التاريخية في التعبير والتفكير، وفي مجال الحياة الاجتماعية تحتم علينا تجديد النظريات لاسيما لو تعمقنا في أن الدين ليس إلا محاولة توحيد بين المثال الأعلى المنزل من السماء وواقع الابتلاء الظرفي القائم في الأرض.

ثامناً: إن قطاعات واسعة من الحياة قد نشأت جراء التطور المادي والتقني والمعرفي، ولا يمكن مقارنة الحكم الشرعي لتلك القطاعات الواسعة إلا من خلال فقه النظريات، وبلاستعانة بالتراكمات المعرفية والعلمية التي أوجدت تلك المجالات.

تاسعاً: ينبغي أن نستفيد من إمكاناتنا ونستثمر الحالة السجالية-الدفاعية التي نملكها، وهي رصيدنا في الإحساس بالهوية والانتماء الذاتي. كما أن هذه الحالة في كثير من الأحيان نوع من الرحم الحامل للحالة البنائية في الأفكار والتصورات.

والخشية دائماً من الاستثمار السيء لهذه القوة الحضارية والتراثية الدافعة إلى الأمام في جدليات عقيمة، لا تسمن ولا تغني من جوع، وليس لها نهاية ولا منفعة.

عاشراً: إننا نؤمن بالحكمة القائلة بأن كل أزمة هي مشكلة وفرصة مؤاتية في آن واحد، ولكن بشرط التخلص من عقد ثلاث: عقدة الانغلاق على الذات، وعقدة التفريط بالذات، وعقدة الخصومة المفتعلة بين العلم والدين.

وأخيراً، إن الفقه «الذي هو نظرية واقعية وكاملة لإدارة الحياة من المهد إلى اللحد»^(١٧٧)، لا يمكن أن يدار ويقام بالفكر التقليدي، التجزيئي، السردي، والمغلق بل يراد له فكر جماعي، بدائلي، منظومي، واستشراقي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش

- (١) أنظر: الصدر، محمد باقر؛ المعالم الجديدة للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ٣، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ص ٥٤-٥٥. ومقدمة أحمد شاكر على الرسالة للشافعي، دار التراث، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٩ م. وسانو، د. قطب: أدوات النظر الاجتهادي المنشود، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠ م. ص ٢٩-٣٠.
- (٢) حيث بدأ الاجتهاد في عصر الرسول (ص) ومارسه بعض أصحابه بمباركة من النبي (ص) وفي محضره كما هو الحال مع «معاذ بن جبل» و«عبد الله بن مسعود» وغيرهما. أنظر: الخزاعي: تخريج الدلالات السمعية، ص ٩١. والقزويني: سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، ج ١، ص ٦٥٣. وابن قدامة: المغني، طبعة مكتبة القاهرة، د. ت.، ج ٨، ص ١٩٧. كما مارس الافتاء والاجتهاد بعض أصحاب الأئمة مثل: «أبان بن تغلب بن رباح»، و«أبو بصير الأسدي» و«يونس بن عبد الرحمن»، و«فضل بن شاذان». راجع: الخوئي، أبو القاسم: معجم رجال الحديث، ج ١، ص ١٤٧ و١٨٨. وبحر العلوم: رجال بحر العلوم، ج ٣، ص ٢١٥. حيث ينقل عن السيد المرتضى في رسالة له في أخبار الأحاد أنه «قد كان في روايتنا ونقله أحاديثنا من يقول بالقياس، كالفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن وجماعة معروفين». وفسر بعض الفقهاء مثل السيستاني «القياس» هنا بالنقد الداخلي للخبر. راجع: السيستاني، علي: الرافد في علم الأصول، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، ص ١٢.
- (٣) ابن خلدون: المقدمة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٨٨.
- (٤) الأسنوي، عبد الرحمن بن حسن: نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، لعبد الله بن عمر البيضاوي، ج ١، طبعة مطبعة التوفيق الأدبية، القاهرة، د. ت.، ص ٢.
- (٥) الغزالي، أبو حامد محمد: المستصفي في علم الأصول، ج ١، دار المعرفة الحديثة، بيروت، د. ت.، ص ٤.
- (٦) الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، ح ١-٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٨ هـ، ص ٤٦. وأنظر مناقشة هذه الصفة لعلم أصول الفقه في كتاب «شرح مسلم الثبوت» للبهاري على هامش كتاب «المستصفي في أصول الفقه» لأبي حامد الغزالي، دار صادر، بيروت، ص ١٠١.
- (٧) الأراكي، محسن: المعالم العامة لمدرسة الشهيد الصدر الأصولية (مقال)، مجلة الفكر الإسلامي، العددان الثامن عشر والتاسع عشر، ص ١٠٧.
- (٨) عزتي، د. أبو الفضل: دليل العقل في التشريع الإسلامي والتشريع الغربي (مقال)، مجلة الفكر الإسلامي، العدد التاسع، ص ١١١.
- (٩) فضل الله، د. مهدي: الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٧، ص ٥.
- (١٠) الأراكي: (ن.م.)، ص ١٠٧.
- (١١) ابن السمعاني، منصور بن محمد: قواطع الأدلة، ورقة مخطوطة مكتبة فيض الله رقم ٩٢٧، نقلاً عن: النشمي، د. عجيل: مقدمات علم أصول الفقه (مقال)، مجلة الشريعة الإسلامية، العدد الثاني، محرم ١٤٠٥ هـ، نوفمبر ١٩٨٤ م، ص ١٥٣.
- (١٢) الكركي، محمد بن عبد العال: هداية الأبرار، ص ٢٣٣-٢٣٤. نقلاً عن القطيفي. ورد في السيستاني: الرافد (م.ن.).
- (١٣) الزرقاء، مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العام، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٧، ص ١٢٥-١٢٦.

(١٤) شمس الدين، محمد مهدي: **التجديد في الفكر الإسلامي**، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٧٧، ص ٦٤-٦٥.

(١٥) اتجاه فكري يدعو إلى الاستبعاد الكلي لإفرازات الفكر البشري عن مجال الدين وحقايقه. سواء تمثل هذا الفكر في منظومات فلسفية أو عرفانية أو غيره. واشتهر هذا الاتجاه بـ«مدرسة خراسان» كون دعائهم من علماء خراسان، أمثال: موسى زرابادي القزويني (ت ٣٥٣ هـ)، ومهدي أصفهاني الخراساني (٣٦٥ هـ)، ومجتبى القزويني (٣٨٦ هـ)، وميرزا جواد الطهراني (٣٦٨ هـ)، ومحمد رضا حكيمي وغيرهم. راجع: محمد رضا حكيمي: **مكتب تفكيك (بالفارسية)**.

(١٦) راجع حكيمي، محمد رضا: **الاجتهاد التحقيقي**، كتاب قضايا اسلامية معاصرة، ١٤٢١-٢٠٠٠.

(١٧) راجع: الطباطبائي، محمد حسين: **حاشية الكفاية**، ج ١، ص ١٠. ورسالة الاعتبارات في: رسائل سبعة، ص ١٢٣.

(١٨) الترابي، د. حسن: **تجديد أصول الفقه (مقال)**، ضمن: **قضايا التجديد**، الكتاب العشرون من كتاب قضايا اسلامية معاصرة، دار الأعراف للنشر، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م، ص ١٠٧.

(١٩) أنظر: شبستري، محمد: **هرمنوتيك كتاب وسنت (بالفارسية)**، طرح نو، طهران، ١٣٧٥ هـ. ش.، ص ٥٢.

(٢٠) أغروس، روبرت م. وستانسو، جورج. ن: **العلم في منظوره الجديد**، عالم المعرفة، العدد ١٣٤، جمادى الآخر ١٤٠٩ هـ-شباط ١٩٨٩، ص ١٥.

(٢١) نصر، د. حسين: **الحاجة إلى العلم المقدس (الترجمة الفارسية)**، طه، قم، ٣٨٢ هـ. ش.، ٢٠٠٣ م، ص ١٢٩.

(٢٢) العطاس، د. محمد نقيب: **الإسلام وفلسفة العلم**، ضمن: **مدخل إلى النظرة الكونية الإسلامية (الترجمة الفارسية)**، جامعة طهران، ١٣٧٤ هـ. ش.، ١٩٩٦ م، ص ٧٠.

Realism (٢٣)

Idealism (٢٤)

Pragmatism (٢٥)

Arbitrary (٢٦)

Conventional (٢٧)

(٢٨) (ن.م.)، وذات الصفحة.

(٢٩) (ن.م.)

(٣٠) حيث إن العلم في الإطلاق القرآني هو إدراك الشيء بحقيقته، وهو على قسمين: إدراك ذات الشيء، والآخر: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه. فالأول هو المتعدي إلى مفعول واحد، نحو: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ الأنفال: الآية ٦٠. والثاني: المتعدي إلى مفعولين، نحو: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ سورة الممتحنة: الآية ١٠. وقوله -تعالى-: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا﴾ سورة المائدة: الآية ١٠٩. وربما استعمل بمعنى الإعلام إذا كان فيه تكرير نحو: ﴿اتَّعَلَّمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ﴾ سورة الحجرات: الآية ١٦. وفي السنة، ورد مجموعة مواصفات للعلم والعالم مثل: «الخشية ميراث العلم، وشعاع المعرفة وقلب الإيمان ومن حرم الخشية لا يكون عالماً وإن شقَّ الشعر في متشابهات العلم». بحار الأنوار، ج ٢، ص ٥٢. أو ما ورد عن النبي (ص): «من ازداد علماً ولم يزد هدى فقد ازداد من الله بعداً».

- (٣١) حيث نجد أول تحديد للعلوم لدى «جابر بن حيان»: إذ يرى «أن حد علم الدين أنه صور يتحلى بها العقل لتستعملها في ما يرجى الانتفاع به بعد الموت». كما يرى «أن حد العلم الشرعي أنه العلم المقصود به أفضل السياسات النافعة ديناً ودنياً، لما كان من منافع الدنيا نافعاً بعد الموت». وحسب «جابر» فإن «حدّ العلم العقلي أنه علم ما غاب عن الحواس وتحلّى به العقل الجزئي من أحوال العلة الأولى، وأحوال نفسه، وأحوال العقل الكلي، والنفس الكلية والجزئية... كتاب الحدود لجابر بن حيان، ضمن: المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ١٧٠-١٧١.
- (٣٢) باربور، إيان: علم ودين (الترجمة الفارسية)، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ٢، ط، ١٣٧٤هـ.ش، ١٩٩٥م، ص ١٧٠.
- (٣٣) أنظر: (ن.م.)، ص ١٧٧-١٧٩.
- (٣٤) ويذكر «السيستاني» خمس نظريات في تمايز العلوم، وهي مضافاً إلى نظريتي التمايز بالموضوعات والأغراض. عبارة عن نظرية «الخميني» في أن ملاك الوحدة والكثرة هو التسانخ الذاتي بين المسائل، وبناء على هذه النظرية والنظريتين السابقتين تصبح وحدة العلوم وحدة واقعية. والنظرية الرابعة، هي نظرية «الخوئي» الذي اعتبر الميزان في الوحدة والكثرة مختلفة دائر أمرها بين المحمول والموضوع والغرض حسب اختلاف غرض التدوين. والنظرية الخامسة هي ما اختاره، والتي اعتبر فيها أن الأساس لوحدة العلوم وكثرتها أمر اعتباري وليس واقعياً. راجع: الرافد في علم الأصول (م.س.)، ص ١٠٩-١١٠.
- (٣٥) حيث يرى -مثلاً- «المحقق الخراساني»، صاحب كفاية الأصول أن التمايز بالأغراض، وعليه فبالإمكان أن تصنّف مسألة أو مسألتان -ضمن علمين مستقلين نظراً إلى الغرض الذي يترتب على كل من العلمين. راجع: كفاية الأصول، ج ١، طبعة طهران، توتونجيان، ص ٥.
- (٣٦) راجع: الصدر، محمد باقر: تمهيد في مباحث الدليل اللفظي، ج ١، تقرير: حسن عبد الساتر، الدار الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م، ص ١٠٣.
- (٣٧) أنظر: الميرزا أبو القاسم القمي: قوانين الأصول، طبعة ١٢٣٣هـ - ج ١، ص ١٠٩ والأصفهاني، محمد حسين بن محمد رحيم: الفصول في علم الأصول، ج ١، ص ١٠. وغيرها.
- (٣٨) الخراساني، محمد كاظم: الكفاية (م.س.)، ج ١، ص ٨.
- (٣٩) راجع: الخوئي، أبو القاسم: أجود التقريرات، ج ١، ص ٣. والفياض، محمد إسحاق: محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٠٨.
- (٤٠) الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول (م.س.)، ج ٢، ص ١٦٠.
- (٤١) طاشكبري زاده: مفتاح السعادة، ج ٢، ص ١٨٣.
- (٤٢) المراد بالمبادئ التصورية تلك التصورات التي تؤدي إلى المعرفة بمسائل العلم، نحو معرفة موضوعات ومحمولات مسائل العلم. أنظر: الكتب المنطقية التالية: التفتازاني، سعد الدين: منطق التهذيب. والملا عبد الله اليزدي: شرح منطق التهذيب. والسيزواري، ملا هادي: شرح المنظومة.
- (٤٣) المراد بالمبادئ التصديقية تلك المبادئ التي تؤدي إلى التصديق بمسائل العلم. كالقضايا المأخوذة في أدلة المسائل وتؤدي إلى إثبات المحمولات للموضوعات. أنظر: المراجع المثبتة في الهامش السابق.
- (٤٤) أنظر: الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، المجمع العالمي لأهل البيت، قم، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧.
- (٤٥) إنني مدين في ذكر هذه الأمثلة للسيد مهدي مهريزي، راجع: مقالاته المنشورة في مجلة «أئينه» پژ وهش» الفارسية (مرآة التحقيق)، العدد ١٥. تحت عنوان: «نقد طريقة تدوين وتدریس أصول الفقه في الحوزة العلمية».

- (٤٦) أنظر: الخراساني: كفاية الأصول، طبعة مؤسسة آل البيت، قم، ج ١، ص ١٩٣.
- (٤٧) أنظر: (ن.م.)، ص ٢١٥، والإمام الخميني: تهذيب الأصول، تقرير: جعفر السبحاني، ج ٢، ص ١.
- (٤٨) أنظر: الخراساني: (ن.م.)، ص ٣٤٣. والنائيني، محمد حسين: أجود التقريرات، تقرير: الخوئي، ج ١، ص ٥١٥-٥١٦.
- (٤٩) أنظر: الخراساني: (ن.م.)، ص ٣٨٥. والنائيني: (م.ن.)، ص ٣٤٢.
- (٥٠) أنظر: الخراساني: (ن.م.)، ص ٤٦٣. والخوئي: مصباح الأصول، تقرير: سرور الواعظ، ج ٣، ص ٤٣٤.
- (٥١) أنظر: النائيني: (ن.م.)، ص ٣٣. والإمام الخميني: (ن.م.)، ج ١، ص ٤٦. والخوئي: محاضرات في أصول الفقه (م.س.)، ج ١، ص ١٣٤.
- (٥٢) راجع: الخوئي: (ن.م.)، ص ٢٠٤.
- (٥٣) حيث إن الأصوليين لا يرون ثمرة علمية وعملية لهذا المبحث ما عدا مسألة البول تحت الشجرة المثمرة.
- (٥٤) أنظر: النائيني: (ن.م.)، ص ٢٤٣-٢٤٨. والعراقي، ضياء الدين: نهاية الأفكار، ج ١، ص ٣٤٩. والبروجدي، محمد حسين، نهاية الأصول، تقرير: المنتظري، ص ١٨٢. والمظفر، محمد رضا: أصول الفقه، ج ١، ص ٢٦٢-٢٦٣. والإمام الخميني: (ن.م.)، ص ٢١٨. والخوئي: محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٢٥-٢٣٢.
- (٥٥) أنظر: الخراساني: كفاية الأصول (م.س.)، ص ١٣٣. والإمام الخميني: (ن.م.)، ص ٢٣٦-٢٣٧.
- (٥٦) أنظر: العراقي: نهاية الأفكار (ن.م.)، ج ١، ص ٥٥٨.
- (٥٧) أنظر: العراقي: (ن.م.)، ج ٣، ص ٢٥-٢٩. والنائيني: (ن.م.)، ج ٢، ص ١٩-٢١.
- (٥٨) أنظر: النائيني: أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٦٧. والخوئي: مصباح الأصول (م.س.)، ج ٢، ص ٩٥. والخراساني: (ن.م.)، ص ٨٦-٨٧. والعراقي: (ن.م.)، ج ٢، ص ٢٤٤-٢٥٧. وغيرها.
- (٥٩) أنظر الإمام الخميني: تهذيب الأصول (م.س.)، ج ٢، ص ٢٠٣. والخوئي: (ن.م.)، ص ٢٣٤. وص ٢٣٥. والنائيني: (ن.م.)، ج ٢، ص ٦٤. والعراقي: (ن.م.)، ج ٣، ص ٦٧ و٧٣.
- (٦٠) حميد الله، محمد: مقدمة تحقيقه لكتاب «المعتمد» لأبي الحسن البصري، ص ٧.
- (٦١) أنظر: الشوكاني، محمد علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤. والأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٦. وحاجي خليفة: كشف الظنون، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤، ص ١١٠. وإمام، د. محمد كمال الدين: أصول الفقه، مجد، بيروت، ط ١، ١٩٩٦ م، ص ٦٥.
- (٦٢) ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾ الأنعام: الآية ٥٧، وسورة يوسف: الآيات ٤٠ و٦٧.
- (٦٣) الصدر: المعالم الجديدة (م.س.)، ص ٩٢.
- (٦٤) إمام، محمد كمال الدين: أصول الفقه (ن.م.)، ص ٥٠.
- (٦٥) الشاطبي، أبو اسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج ٤، ص ١١٦.
- (٦٦) المرتضى، علي بن الحسين الموسوي: الذريعة إلى أصول الشريعة، المقدمة، ص ٢-٣.
- (٦٧) المرتضى: (ن.م.)، ص ٤.
- (٦٨) الطوسي، محمد بن الحسن: عدة الأصول، طبعة إيران، ١٣١٤ هـ، ص ٤.

- (٦٩) الطوسي: عدة الأصول (ن.م.)، ص ١٧.
- (٧٠) المرتضى: الذريعة (ن.م.)، ج ٢، ص ٤٨٢. والطوسي: (ن.م.)، ص ٢٧.
- (٧١) المرتضى (ن.م.)، ج ٢، ص ٥٢٥ و ٦٠٣. والطوسي: (ن.م.)، ص ٢٢٧.
- (٧٢) المرتضى: (ن.م.)، ج ٢، ص ٦٥٨ و ٦٦٩.
- (٧٣) الصدر: المعالم الجديدة (ن.م.)، ص ٩٢.
- (٧٤) إنني مدين في بيان بعض الأمثلة المذكورة للدكتور أبو القاسم كرجي: تاريخ الفقه والفقهاء (بالفارسية)، سمت، طهران، ١٣٧٥، هـ.ش، ١٩٩٧ م، ص ٣٣٤.
- (٧٥) الخراساني: الكفاية (م.س.)، مبحث الطلب والإرادة.
- (٧٦) الخراساني: (ن.م.)، مبحث الحكم الوضعي.
- (٧٧) (ن.م.)، مبحث الواجب التخييري.
- (٧٨) (ن.م.)، مبحث تعدد الشرط وحدة الجزاء.
- (٧٩) (ن.م.)، مبحث اجتماع الأمر والنهي.
- (٨٠) (ن.م.)، مبحث الاستصحاب الزماني.
- (٨١) (ن.م.)، مبحث مادة الأمر.
- (٨٢) (ن.م.)، مبحث الشرط المتأخر.
- (٨٣) (ن.م.)، مبحث المشتق.
- (٨٤) (ن.م.)، مبحث القطع.
- (٨٥) (ن.م.)، مبحث الترتب.
- (٨٦) (ن.م.)، مبحث حجية القطع.
- (٨٧) (ن.م.)، مبحث مقدمة الحرام.
- (٨٨) (ن.م.)، مبحث اجتماع الأمر والنهي، ومقدمة الواجب.
- (٨٩) السيستاني، علي: الرافد في علم الأصول (م.س.)، ص ٨١.
- (٩٠) (ن.م.)، ص ١٨.
- (٩١) (ن.م.)، ص ٢١.
- (٩٢) (ن.م.)، ص ١٩.
- (٩٣) راجع: السيستاني: الرافد في علم الأصول (ن.م.)، ص ٥٩.
- (٩٤) أنظر: (ن.م.)، ص ٦١-٦٣.
- (٩٥) السيكي، تقي الدين: الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، ج ١، مطبعة التوفيق الأدبية، القاهرة، ص ٤.
- (٩٦) السيستاني: (ن.م.)، ن ص ٥٧.
- (٩٧) كون علم الأصول قد نشأ في رحم علم الفقه. أنظر: الصدر: المعالم الجديدة (م.س.)، المقدمة.
- والأمدي: الإحكام في أصول الأحكام (م.س.)، ج ١، ص ٧.
- (٩٨) لتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة وغيرهما على معرفة موضوعاتها لغة.
- (٩٩) لما ورد في السنة من التأكيد على دور العقل وأهميته وأنه أول المخلوقات وأكرمها، كما في الحديث المشهور: «أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبِل، فأقبل. ثم قال له: أدبِر، فأدبِر. ثم قال الله عز وجل: وعزتي

- وجاللي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقب». الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، ج ١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٣، ٣٨٨ هـ، ص ١٠.
- (١٠٠) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن (م.س.)، ص ٢٦٥.
- (١٠١) جابر بن حيان: الحدود، (م.س.)، ص ١٧١.
- (١٠٢) الحارث الحاسبي: العقل، فهم القرآن، تحقيق: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١ هـ، ص ٢٠٣.
- (١٠٣) (ن.م.)، ص ٢٠٥.
- (١٠٤) أنظر: بدوي، عبد الرحمن: في النفس، المقدمة، ص ٢.
- (١٠٥) الخوارزمي، محمد بن أحمد الكاتب: مفاتيح العلوم، المطبعة المنيرية، القاهرة، ١٣٤٢ هـ، ص ٨١.
- (١٠٦) الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، الدار التونسية، تونس، ١٩٧١ هـ، ص ٨١.
- (١٠٧) الباقلائي، أبو بكر: الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مكتبة نشر الثقافة الحديثة، القاهرة، ١٩٥٠ هـ، ص ٨١.
- (١٠٨) (ن.م.)، وذات الصفحة.
- (١٠٩) ابن سينا: الشفاء، المنطق، البرهان، ج ٣، ص ٦٦.
- (١١٠) الشهرستاني، عبد الكريم: الملل والنحل، ج ١، ص ٨١.
- (١١١) الباقلائي، التمهيد، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧ م، ص ٣٩.
- (١١٢) (ن.م.)، وذات الصفحة.
- (١١٣) النراقي: جامع السعادات، ج ١، طبعة النجف، ١٣٦٨ هـ، ص ٥٩، ورد في: المظفر: أصول الفقه (م.س.)، ج ١، ص ٢٠٥.
- (١١٤) أبو رغيث، عمار: الأسس العقلية، ج ١، دار الثقلين، بيروت، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٧ م، ص ٣٠٢.
- (١١٥) الأراكي، محسن: معالم مدرسة الصدر الأصولية (مقال)، (م.س.)، ص ١١٣.
- (١١٦) الخوئي، أبو القاسم: مصباح الأصول (م.س.)، ج ٢، ص ١٦-١٧.
- (١١٧) الإمام الخميني: تهذيب الأصول (م.س.)، ج ٢، ص ٨٤.
- (١١٨) أنظر: معاذ: د. عبد المجيد بكري: تعدد مظاهر الحق في المسائل الاجتهادية (مقال)، مجلة الشريعة الإسلامية، العدد ١٦، ذو الحجة، ١٤٢١ هـ، آذار ٢٠٠١ م، جامعة الكويت، الكويت، ص ٣٦٤ و ٣٦٩.
- (١١٩) أنظر: الجويني: البرهان (م.س.)، ج ٢، ص ١٣١٩.
- (١٢٠) أنظر: (ن.م.)، ص ٣٢٧. والقاضي الهمذاني، عبد الجبار: المعتمد (م.س.)، ج ٢، ص ٩٥٢.
- (١٢١) أنظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر: المحصول، ج ٢، ص ٤٨.
- (١٢٢) أنظر: أمير بادشاه: تيسير التحرير، ج ٤، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥١ هـ، ص ٢٠٢.
- (١٢٣) راجع: الفخر الرازي: (م.ن.)، ج ٢، ص ٩٤.
- (١٢٤) راجع: الشيرازي، أبي اسحاق: التبصرة، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠ هـ، ص ٤٩٨.
- (١٢٥) الصدر، محمد باقر: بحوث في علم الأصول، تقرير: محمود الهاشمي، ج ١، ص ٢٨.
- (١٢٦) أنظر: الرازي: (م.ن.)، ج ٢، ص ٤٩.
- (١٢٧) للمزيد حول الموضوع، راجع: بوهر، كارل ريموند: منطق الاكتشاف العلمي (بالفارسية)، ترجمة: حسين كمال، انتشارات علمي وفرهنكي، طهران، ط ٢، ١٣٨١ هـ.ش.، ٢٠٠٣ م، ص ٦٠-٦٥.

(١٢٨) مقدمة الدكتور محمد البهي على كتاب: الإسلام عقيدة وشريعة، لمحمود شلتوت (شيخ الجامع الأزهر)، دار القلم، القاهرة، د.ت.، ص ٩-١٠. يتصرف قليل في الضمائر والعبارات.

(١٢٩) سورة الأنبياء: الآية ١٠٧.

Cosmology (١٣٠)

Anthropology (١٣١)

Psychology (١٣٢)

Axiology (١٣٣)

Sociology (١٣٤)

Ideology (١٣٥)

Cognition (١٣٦)

Critenology (١٣٧)

Culture (١٣٨)

History (١٣٩)

(١٤٠) راجع حول تفصيل الموضوع إلى: مجلة الفكر الإسلامي، العدد ٢، ص ٢٨٣، مقالة علي مطر. ونقدها في: مجلة الفكر الإسلامي، العدد الخامس، والسادس. مقالة حامد الظاهري تحت عنوان: مع كتاب دروس في علم الأصول.

(١٤١) راجع: علي، د. نبيل: الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، العدد ٢٧٦، الكويت، ديسمبر ٢٠٠١م، ص ٢٤٥.

(١٤٢) الخولي، أمين: مشكلات حياتنا اللغوية، المقدمة، ورد في: نبيل علي (ن.م.)، ص ٢٥٠.

(١٤٣) راجع كمثال إلى التنظيرات الأصولية في مجال اللغة، التنظير الأصولي في «المعنى الحرفي»: جمال الدين، د. مصطفى: المعنى الحرفي عند الأصوليين.

(١٤٤) مقولة مشهورة للفيلسوف الوجودي الألماني الشهير «مارتن هايدجر». أنظر:

- Blackham, H.J., Six Existentialist, R. K.P. London, 1985.

الترجمة الفارسية، محسن حكيمي، نشر مركز طهران، ط ٢، ٣٧٢ هـ.ش.، ١٩٩٤م، ص ١٥٩-١٦٨.

(١٤٥) التفكير في الأستمولوجيا - أي نظرية المعرفة العلمية - وبيان العلاقة بين المعرفة وبين المتغيرات المعرفية الأخرى ذو منشأ غربي، في حين أن العلم له جذوره في الشرق. راجع حول التفكير الإستمولوجي: كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد ١٦٨، الكويت، ١٩٩٢.

Object-language (١٤٦)

Meta-language (١٤٧)

(١٤٨) ولاشك في جهود المناطقة والفلاسفة المسلمين في رقد المنطق الأرسطي والفلسفة الموروثة بجهود نظرية واصطلاحية ومفاهيمية واسعة، تقول الفرنسية «غواشون» بهذا الخصوص: «فإن من المدهش حقاً أن نجد عندما ننظّم سلسلة الكلمات الفنيّة لأرسطو، وابن سينا أن ثلث التحديدات السينيوية مفقودة عند أرسطو. فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى، ترجمة: رمضان لاوند، بيروت، ١٩٥٠، ص ٧٠.

- (١٤٩) النشار، د. علي سامي: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص ٩٠.
- (١٥٠) ابن رشد الأندلسي: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، القاهرة، ص ٣٥. نقلاً عن: النشار: (م.ن.)، ص ٩٨.
- (١٥١) أنظر: النشار: (ن.م.)، ص ٣٢٥.
- (١٥٢) فضل الله، د. هادي: **مدخل إلى المنطق الرياضي**، دار الهادي، بيروت ١٩٩٩، ص ١٥.
- (١٥٣) (ن.م.)، ص ١٦.
- (١٥٤) راجع: الصدر، محمد باقر: **الأسس المنطقية للاستقراء**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٤، وما بعدها.
- (١٥٥) سانو، د. قطب: **أدوات النظر الاجتهادي المنشود**، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٢م، ص ٨٨١.
- (١٥٦) الشافعي، محمد بن ادريس: **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ٥٠٨.
- (١٥٧) سانو: (ن.م.)، ص ١٩٢.
- (١٥٨) أنظر: هيتو، د. محمد حسن: **الاجتهاد وأنواع المجتهدين** (مقال)، مجلة الشريعة الإسلامية، العدد الرابع، ديسمبر ١٩٨٥، ص ٢٢٣-٢٥٩.
- (١٥٩) أنظر: الباقلاني، أبو بكر: **التقريب والإرشاد إلى ترتيب طرق الاجتهاد**، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، دمشق.
- (١٦٠) أنظر: الغزالي، **المستصفى** (م.س.).
- (١٦١) أنظر: الشاطبي، أبي اسحق: **الموافقات في أصول الشريعة**، ج ١، دار الفكر، بيروت، ١٣٤١هـ.
- (١٦٢) الشاطبي: (ن.م.)، ص ١٣.
- (١٦٣) لا يوجد اتفاق لدى الباحثين والعلماء في تحديد أدوار الفكر الأصولي لدى الإمامية. ففي حين اعتبر «الصدر» أن علم أصول الفقه الإمامي مر بعصور ثلاثة: العصر التمهيدي، عصر العلم، وعصر الكمال العلمي. (راجع: **المعالم الجديدة** (م.س.)، ص ٨٧). فإن «السيستاني» حدّد تلك الأدوار بثلاثة أيضاً إلا أنه اعتبر الدور الأول: موقف علماء الشيعة من المدارس الفكرية الأخرى، والدور الثاني: الصراع الفكري بين الأصوليين والإخباريين. والدور الثالث هو المرحلة الفعلية وتمثل هذه المرحلة الصراع الحاد بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى على مختلف الأصعدة (أنظر: **الرافد في أصول الفقه** (م.س.)، ص ١٥-١٧).
- وأضاف بعض تلامذة الصدر مرحلة رابعة، انطلاقاً من نفس الاعتبار الذي انطلق منه كل من «الصدر» و«السيستاني»، أي «الفارق الكيفي أو النوعي» فسَمّى عصر الصدر بـ «عصر ذروة الكمال» (أنظر: الحائري، **كاظم: مباحث الأصول**، تقارير البحث الأصولي للصدر، ج ١، ص ٥٨). وذلك في حين أن الدكتور «أبو القاسم كرجي» عدد مراحل الفكر الأصولي العام (السني والإمامي) ثمانية. آخرها تبدأ من الشيخ الأنصاري وتستمر إلى عصرنا الحالي (أنظر: **تاريخ الفقه والفقهاء** (م.س.)، ص ٣٠٥، وما بعدها).
- (١٦٤) أنظر: الفضلي، د. عبد الهادي: **الاجتهاد، دراسة فقهية لظاهرة الاجتهاد الشرعي** (القسم الأول)، مجلة المنهاج، العدد ١٨، صيف ٢٠٠٠م، ص ٣٣.
- (١٦٥) أنظر: **المحصول** (م.س.)، ج ٦، ص ٢١.
- (١٦٦) **السيستاني: الرافد** (م.س.)، ص ١٧.
- (١٦٧) لقد أحصى القمي في كتابه «قوانين الأصول» الأدوات المعرفية المؤهلة للنظر الاجتهادي في الأمور التالية:

- أ- العلم بلغة العرب والنحو الصرف؛ ب- علم الكلام؛ ج- المنطق؛ د- أصول الفقه؛ هـ- تفسير آيات الأحكام؛ و- أحاديث الأحكام؛ ز- أحوال الرواة؛ ح- مواقع الإجماع؛ ط- امتلاك ملكة قوية، وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من ردّ الفروع إلى الأصول.
- (١٦٨) للمزيد حول مساهمة الأنصاري الأصولية راجع: مجلة الفكر الإسلامي، العدد ٧، رجب-رمضان، ١٤١٥هـ، عدد خاص بالشيخ الأنصاري.
- (١٦٩) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، د.ت.، ص ٤٦٨.
- (١٧٠) راجع حول بعض الإشكاليات في الموضوع: سانو: (م.س.)، الخاتمة.
- (١٧١) ترابي، د. حسن: منهجية التشريع الإسلامي (مقال)، ضمن قضايا التجديد (م.س.)، ص ١٣٦.
- (١٧٢) الالتزام بحرفية النص دون السعي للوصول إلى معناه الأساس (حروف الدين لا روحه).
- (١٧٣) يقصد الحرفانية، وغياب الأهداف والمقاصد.
- (١٧٤) فقه التدين الفردي.
- (١٧٥) الصدر، محمد باقر: الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد (مقال)، ضمن: بحوث إسلامية، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص ٨١.
- (١٧٦) الصدر: (ن.م.)، ص ٨٢.
- (١٧٧) الإمام الخميني: منشور حوزة ورحانيت (بالفارسية)، نشر كميّة انقلاب إسلامي، ص ٣٧.