

د. عز الدين معميش

أستاذ محاضر بكلية العلوم الإسلامية

- جامعة الجزائر -

مقدمة :

إن المتتبع لأقوال أئمة الفقه الإسلامي؛ يلمس مناهج محكمة يسلكونها في التعرف على الأحكام، قد تكون هذه المناهج مستترة في أذهانهم لم تتضح في عصورهم، وبالإمكان تبيينها فيما بعد، أو تكون واضحة من أول الأمر تصلح للقياس والاستدلال؛ لذلك فعملية الاجتهاد عندهم دقيقة جداً، حتي ليتوقف الواحد منهم في مسألة صغيرة، لمجرد خلل بسيط أو شك طارئ بأركان هذه العملية وإن استنطاق الأنساق والعلاقات القائمة المساهمة في تشكّل الأصول والفروع صعوداً ونزولاً؛ يُظهر المنطق العلمي الخالص في التأسيس المنهجي المعرفي لكثير من العلوم الشرعية، واستقلال النسق المعرفي والمنهجي الذي أفصح عن نفسه منذ التأسيس لمدرسة الرأي.

إلا أن التطورات النقدية الحديثة وما حملته معها من آليات معرفية شكية واستنطاقية؛ سحرت العديد من الكتاب والمثقفين في عالمنا الإسلامي؛ مما دفع بهم إلى تبني اصطلاحات غريبة عن البيئة العربية؛ مثاله ما اختاروه في النظر في الأحكام والمسائل والقضايا؛ فبدل الاجتهاد نحتوا مصطلح "القراءة"



بديلاً؛ لأن الأول فقد شرعته الاصطلاحية حسبهم؛ أما "القراءة" فهو يوفر إمكانيات كبيرة في تأويل النصوص؛ تلي الحاجة الملحة في التوافق مع الواقع.

ولأن الكثير من المقاربات بين الاجتهاد والقراءة اعتورها الرد العنيف غير المحتكم للمنطق العلمي بما أدى إلى نتائج عكسية خدمت أعداء التشريع الإسلامي العظيم، لذلك كان لزاماً الالتزام بالمحاورة العلمية الهادئة؛ المستوعبة لإشكالية الموضوع المطروح والقادرة على درء الشبهات وإثبات عبقرية التقنين الأصولي.

وإن المقدمة الصحيحة لفهم موقع معاني القرآن ودرجتها وصنفها؛ ينبغي أن ينسجم وطبيعة النص. وفي هذا المجال يقسم ابن رشد الحفيد النصوص إلى قسمين⁽¹⁾:

- قسم معقول المعنى.

- قسم غير معقول المعنى.

فالأصل أن القسم الأول يندرج تحته مجمل العبادات؛ ولا يجوز الرأي فيه؛ بل العمل بالخبر الصحيح؛ كعدد صلاة الظهر، وصوم رمضان طبقاً للرؤية، وتعيين زمن الحج، ونصاب الزكاة ومصارفها... وهكذا.

أما القسم الثاني فيندرج تحته كثير من العادات والمعاملات؛ كغسل النجاسة والبيوع بأنواعها؛ فإن الفقهاء لا يختلفون في أن العبادة المحضة (غير معقولة المعنى) مفتقرة إلى النية، والعبادة مفهومة المعنى غير مفتقرة إلى النية،



وهناك أنواع من العبادات فيها شبه من القسمين؛ لذلك وقع الخلاف في الاجتهاد فيها، سواء في مضمونها إن افتقرت إلى نص، أو في حيثاتها إن استندت على نص، وعلى كل فإن كل ما يندرج في هذه الأقسام يحمل الصفة الشرعية، ويأخذ أحد الأحكام التكليفية المختلفة، مما يجعلها ذات صلة من قريب أو بعيد بمسألتي النظم والإعجاز.

ودون الخوض في مصادر التشريع ومرتبة هذه المصادر ودرجاتها، فإنها دون فائدة، لعدم تسليم أدياء القراءة المعاصرة بانتهاج هذه الطريقة في البحث.

وإنما سنقصر الحديث؛ عن إعمال الرأي ونظرية التأويل في مجال الشريعة، ثم العقيدة؛ لتعلق أكثر قراءات جلّ النقاد المعاصرين بهذا الأمر؛ لأنه ينم عندهم عن انفتاح القرآن لتأويلات كثيرة غير متوقعة؛ تناسب الوقائع والظروف المستجدة.

أولاً: مدخل تمهيدي:

يكفي أن نتفق بأن استمداد نظرية الاستدلال الشرعية من ثلاث آلات أو علوم (اتفاق إجمالي على كل حال)⁽²⁾.

1- علم الكلام: لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الباري سبحانه، وصدق المبلغ.

2- اللغة العربية: لأن فهم الكتاب والسنة، والاستدلال بهما؛ متوقف عليهما؛ إذ هما عربيان.



3- الأحكام الشرعية من حيث تصوورها؛ لأن المقصود إثباتها أو نفيها كقولنا: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصلاة واجبة، والربا حرام. وهذه الآلات الثلاث بتضافرها؛ تحقق موضوعاً مستقلاً لا يمكن التشكيك فيه، ألا وهو: تحقيق الأحكام الشرعية.

والأحكام: جمع حكم؛ وهو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير أو الوضع⁽³⁾.

ومعنى ذلك أننا نحاول قراءة هذا الخطاب (بالتعبير الاصطلاحي العصري)؛ أو تلقيه ضمن قواعد معينة للتلقي.

وفائدة هذه القراءة ليست جمالية أدبية، أو بحثاً وجودياً فلسفياً؛ إنما العمل بما يؤدي إليه هذا الخطاب، نظراً لتسليم الباحث فيه؛ بالآلات الثلاث التي ذكرناها، والنقطة الأولى منها: تشير إلى علاقة هذا الخطاب بالخالق سبحانه وتعالى؛ فهو مصدره، وتشير إلى ضرورة الرجوع إلى الخطوات المنهجية في هذا العلم لإثبات الباري، ثم إثبات النبوة، وما يلزم عن أثر ذلك. أما أن نبحت لمجرد جمالية المضمون، فليس هذا مجاله؛ بل يمكن أن ندرس ذلك في البلاغة القرآنية، والتي تؤدي بدورها عن طريق هذه الجمالية إلى مسألة الإعجاز، أي: إعجاز النظم؛ وهكذا فكل الطرق تؤدي إلى تداخل العقائدي بالشرعي كبنية واحدة لا يمكن مقاربتها بعملية الفصل والتجزئة التعسفية، وهو ما لا يعجب أركون حين يقول عن الترتيب الهرمي في استنباط الأحكام: (إن المراتب (أو المراحل) السبع⁽⁴⁾ المتراسة هرمياً (بما فيها الإجماع)، والتي

ينبغي على كل فقيه أو عالم مؤهل لأن يصدر حكماً أو فتوى أن يمر من خلالها، أقول: إن هذه المراحل السبع تعبر بوضوح عن الحرص على ضبط تاريخية المجتمعات بواسطة تغليب حكم الله في كل الظروف والمناسبات⁽⁵⁾، ثم يصدر حكمه بعد استعراض قصير جداً لمعنى القياس: بقوله: (إن هشاشة هذه العملية (أي: القياس) المتمثلة بإجراء مقابلة أو موازنة بين الحالة الأصلية والحالة الفرعية من أجل إظهار العلة - المعنى -؛ قد أدينت من قبل بعض المؤلفين المسلمين المعادين للقياس، ولكن الخلافات الناشئة هنا بين الفقهاء تظل ثانوية ولا تضع موضع الشك الموقف الأساسي للعقل المعياري المتولد عن الخضوع غير المشروط للوحي المعطى، فسواء أشكل هذا العقل منهجية تحتكر بلورتها واستخدامها نخبة العلماء أو الفقهاء (الخط السني)، أم أنها استندت على مشروعية الأئمة المدعومة بإجماع الأمة (الخط الشيعي)، أم أنها اختبأت وراء الأستاذية العقائدية للكنيسة (الخط الكاثوليكي)، أم وراء التراث التلمودي (الخط اليهودي)، أم أخيراً وراء المزاعم الوضعية في العلم الكوني؛ فإن الوضع البشري في كل هذه الحالات يجد نفسه دائماً مسجوناً داخل نفس الديالكتيك؛ المتمثل بالمشروعية المطلقة من جهة، والسلطات المنحرفة التي لا يمكن السيطرة عليها من جهة أخرى)⁽⁶⁾.

وبذلك فإن أركون؛ ورغم تفاخره بالتاريخية التي تعني أول ما تعنيه علمية القراءة للأحداث؛ فإنه يسارع بالمصادرة على نتائج مخالفته؛ بأنها ما هي إلا عملية وساطة لحكم الله عبر التاريخ، وليس عملية إعمال للعقل فيما



أسسه الشرع وترك فروعه مفتوحة لمناسبات الظروف والوقائع، ونحن نرى درجة الحدة التي تحكمت في أركون إلى حد خلطه بين عملية القياس الأصولية في الشريعة الإسلامية والتي ما هي إلا جزئية صغيرة من آلاف المسائل الأصولية، وبين الدراسات اللاهوتية المتعلقة بالعقائد المسيحية (وليس الشرائع)، وبين كتاب اليهود الجديد: "التلمود"؛ والذي هو عبارة: عن التعاليم الجديدة لليهود في العالم، تتمحور أساساً حول نظرة اليهود إلى الشعوب؛ والسياسة التي يجب أن يتبعونها في واقعهم الجديد.

وإذا تخليّنا عن الإطلاق كما يقول أركون؛ فإننا بذلك سنضطر لإسقاط الآلة الأولى المتعلقة بفهم الخطاب؛ أي: نعرله عن مصدره وبيئته، ونترك اللغة والأحكام للتاريخ، ومع هذا التعسف المنهجي (الإيديولوجي) فسنجاري أركون، لنركّز على عملية الاستدلال الشرعية في جانبها الدلالي والمعرفي؛ لعلنا نقف على ما يسميه أركون بطرق التلاعب والإقناع، وكذا البعد البراغماتي في الأحكام المستنبطة.

وهنا وللإختصار لم يبق لنا سوى أن نطرق باب تفهّم الخطاب من جهتين⁽⁷⁾:

- القراءة البيانية (أو الاجتهاد البياني).

- القراءة الاستصلاحية (الاجتهاد الاستصلاحية).

ثم نصير إلى الأحكام المترتبة عن القراءة؛ لنخلص إلى المبادئ المعرفية

التي تحكم النظرية.

ثانياً: معنى الاجتهاد والقراءة:

1- الاجتهاد في اللغة: مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة⁽⁸⁾، ويستقرئ الشوكاني لفظ (الاجتهاد) في اللغة ويصل إلى أنه عبارة عن: است فراغ الوُسع في أيّ فعل؛ فإنه يُقال: استفرغ وسعه في حمل الثقل، ولا يُقال استفرغ وسعه في حمل النواة⁽⁹⁾.

2- الاجتهاد في الاصطلاح:

ولما كان الاجتهاد طريقاً إلى استنباط الأحكام وتعرّفها من أدلتها، أي: وسيلة المعرفة الصحيحة في هذا الباب؛ اعتبره الأصوليون (علماء أصول الفقه) من مباحث علم الأصول باعتباره ذيلًا للأدلة؛ لذا فالتعريف الاصطلاحي للاجتهاد روعي فيه الاتجاه من الجزء إلى الكل، كما يظهر ذلك عند الفقهاء، وروعي فيه أيضاً الاتجاه من الكل إلى الجزء، كما ظهر عند الأصوليين.

فعند الفقهاء ورغم الاختلافات الطفيفة في الألفاظ المعبرة، فإن الاجتهاد عندهم مرهون بعملية: (بذل الجهد للتعرف علي الأمارات الدالة عليه)⁽¹⁰⁾. وقد قال السمعاني⁽¹¹⁾: (بأنه أليق بكلام الفقهاء)⁽¹²⁾.

والأمارات، جمع أمارة، وهي: العلامات⁽¹³⁾، أي: إن الفقهاء في تعرفهم للحكم الذي لا نصّ فيه، يستجد في الآثار والعلامات الدالة عليه، بالمقابلة وهذا الدمج يكون بفعل القارئ، وبمستوى ونسق وجهد، لتغيير هذا المجرى أو اكتشافه، طبقاً للعلامات الداخلية التي يحيل إليها الأصل.



كما أن هذا التعريف؛ يقترب من تعريف القياس، وهو: (إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي، بأمر منصوص على حكمه، لاشتراكهما في علة الحكم)⁽¹⁴⁾. والشافعي في رسالته يجعل الاجتهاد بمعناه الخاص مرادفاً للقياس؛ فيقول: (إنهما اسمان لمعني واحد)⁽¹⁵⁾. لكن بعض الأصوليين⁽¹⁶⁾؛ يرون أن الاجتهاد يقع على ثلاثة معانٍ⁽¹⁷⁾:

أ- القياس الشرعي؛ لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها، خالية عنه؛ لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريق الاجتهاد؛ وهذا يتصل بالاجتهاد بالمفهوم الخاص.

ب - ما يغلب علي الظن من غير علة؛ كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم، وهذا بعيد عن وظائف المجتهدين وعن الاجتهاد الفقهي أو الأصولي.

ج - الاستدلال بالأصول: وهذا الذي ينسجم مع نظرية الاستدلال الشرعية التي نبهنا عليها، كما يشبه القراءة في أنها:

- 1- تعتمد جهداً حقيقياً من القارئ للكشف عن خفايا النص.
- 2- تتبّع العلامات والآثار الناجمة عن الأصول.
- 3- تقوم باستنزاف النص واستهلاكه؛ حيث لا تُهمل أيّا من المعاني.

4- تقوم بإعادة الكتابة بعد الاشتغال على النص، وتماثل الاجتهاد في هذا الأمر، في أنه يعيد بعث الحكم الجديد و ترسيمه.

5- تقوم بمواصلة البحث عن "المعنى الأمثل" ؛ فكما أن القراءات

تتعدد فكذلك الاجتهادات.

6- تقوم بالاشتغال على مستوى جغرافية النص.

7- تأخذ بالمستوى الثقافي للقارئ بعين الاعتبار.

وهناك فوارق جوهرية، سنأتي علي ذكرها لاحقاً.

ويختلف عن القياس الأصولي الذي لا يجبّذه النقاد المعاصرون ؛ لأن همه كما يقولون، إغلاق الباب على كل صلة بالواقع؛ وقطع الطريق عن الاستقلال العقلي، وبدل ذلك تعمل فقط على الاتحاد والتماهي مع مصدر النص، وهذا الاختلاف يظهر في أن الاجتهاد يتجه من الأصول إلى الفروع، بينما القياس: إلحاق حكم فرع لا نص فيه بحكم الأصل، لأمارات بينهما. فالإحالة محكومة في القياس بالأصل؛ ولذلك فهي محدودة، أمّا في الاجتهاد فلا حدّ لها؛ لأن الفروع كثيرة؛ وإحالات الأصول إلي الفروع تضبطها قواعد الاستنباط نفسها، والتي يلتزم بها كل إمام في مذهبه أو مدرسته، كما هو الشأن في قاعدة "مفهوم المخالفة" مثلاً ؛ أو قاعدة "سد الذرائع" أو قاعدة "الاستحسان" أو قاعدة "المصالح المرسلة"... وهكذا⁽¹⁸⁾.

والاختلاف في الإحالات إلى حكم الفروع عن طريق الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ليس متسبباً، ولا هو اختلاف جوهري في أصول ومصادر التشريع الأساسية؛ ولا في أصل هذه القواعد الاجتهادية؛ والتي ما هي إلاّ قواعد تفسيرية تستمد حجيتها وصفتها الشرعية من أدلة تلك المصادر، وسبب



أ- إما اختلاف لفظي، ظاهري، بحيث إذا تحدد مفهوم القاعدة محل النزاع، لا تجد عندئذ إلا اتفاقاً منعقداً عليه، لا يملك أحد إنكاره، ولا يسع مناظراً المنازعة فيه، كما في منهج "الاستحسان" و"الذرائع".

ب - وإما اختلاف في الضوابط والروابط، والباعث على التشريع وأثره في التصرفات والعقود، أي: في مسألة تعليل الأحكام.

وطبيعة القراءة الشرعية (أو الاجتهاد الشرعي) ذات مقومات أربعة⁽²⁰⁾:

1- المسألة المعروضة (الواقعة)، محتفة بظروفها وملابساتها، والتي يُراد معرفة حكمها، سواء أكانت تلك الواقعة منصوباً عليها، أم لم تكن.

2- الدليل الذي يستند إليه المجتهد في استنباط حكم تلك المسألة أو الواقعة؛ وقد يكون نصاً أو استدلالاً بروح النص؛ (أي: بالمصلحة المعتبرة شرعاً) وهو القياس، أو بالمصلحة المرسلة التي لا تعدو أن تكون استدلالاً بمعقول جملة نصوص جزئية، شهدت لها بالاعتبار، أو شهد لها أصل كلي، وإلا كانت غريبة عن الشرع.

3- الملكة الاجتهادية الراسخة، أو الكفاءة القرائية بالاصطلاح النقدي العصري، أي: الطاقة الفكرية العلمية المتخصصة المتفهمّة لكل ما سبق؛ هذه الملكة أو الكفاءة، يفترض فيها توافر كافة عناصر الاجتهاد التشريعي ومقوماته، وإلا فليست بقراءة شرعية، فهناك عشرات القراءات؛

ويكفي أن نذكر أن الناقد العالم المتمكن من علوم البلاغة والبيان والشعر، لا يسمي مجتهداً وإنما يسمي ناقداً أو ناظماً⁽²¹⁾.

4- تحقيق الإحالة المناسبة؛ أي: الإنزال الصحيح أو التطبيق السديد، مراعيًا السياقات المختلفة المحتقة بالمسألة لضمان عملية النتائج وسلامتها، أو كما يعبر عنها الشاطبي بالمآلات الواقعية⁽²²⁾.

ثالثاً: أنواع الاجتهاد:

وفي ضوء هذه الشروط الخاصة بالقارئ الكفء أو المجتهد، نصل إلى تحديد نوعين من الاجتهاد الذي يحقق الصفة الشرعية:

أ- الاجتهاد البياني:

وهو: بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظني الثبوت أو الدلالة؛ أي: إن النص متردد أو ليس بثابت قطعاً؛ كالمُرسل مثلاً، أو متعدّد المعاني بحيث لا يحيل إلى دلالة بعينها؛ وهنا يكون الاجتهاد في بنية النص وروحه، دون الخروج عن المعاني المحصورة التي أفادها؛ لأن ذلك يصبح تشهياً وإبطالاً للنص في أصله، ولا بد من إجراء الطريقة العمودية في القراءة بتتبع النص، لنصل إلى تحديد درجة مصداقيته، ونوائم بين هذه الدرجة ومعانيه التي أفادها؛ وهو ما يعتبر إدخالاً للواقع بمجرى النص وفي حدوده، دون أن يعني ذلك ما تعنيه القراءة الحديثة، من قدرة الواقع على اختراق النص وتحويله إلى نص تجريبي؛ بل الأمر هنا يكمن في حصر هذه الوقائع في حدود الدلالات التي أفادها هذا النص فقط، دون أن يؤثر فيها، وللمجتهد ضمن شروط



الاجتهاد إخراج المعاني غير المناسبة من بنية النص⁽²³⁾.

وقد تعرّف المسلمون على إثبات المعاني عن طريق النظم؛ أو علاقة اللفظ بالمعنى في إطار النظرية التي أسّسها عبد القاهر الجرجاني في البلاغة القرآنية.

يبقى فقط أن نضيف إلى ما أسّسه علماء البيان في وجوه النظم بالاعتبار البلاغي؛ وجوهاً أثبتها الأصوليون وعلماء القرآن؛ تخصّ الدلالة الشرعية من حيث علاقة اللفظ بالمعنى، وهي: (الخاص والعام، والمشارك والمؤول).

وهذه الوجوه:

أحدها: يثبت معنى واحداً على الآخر بمعاني متعددة (المشارك)، والثاني: من جهة المخاطبين ويستغرق الجميع؛ الاثنان فما فوق على مذهب الأصوليين في أن أقل الجمع اثنان، والثالث: وُضع لفرد؛ (كالخاص)، سواء كان الفرد شخصاً كمحمد، أم نوعاً كرجل، أم جنساً كإنسان، ويتبعه كذلك أسماء الأعداد كمئة؛ فكل هذه تدل دلالة قطعية معيّنة، ما لم يدل دليل راجح علي صرفه عنه⁽²⁴⁾.

كما أن اللفظ قد يُراد به غير المعنى الأوّل المتبادر؛ ويُسمّى المؤول، ولا يُعدّل عن المعنى الأوّل إلاّ بدليل، وضمن شروط التأويل التي من أهمها: أن يكون المعنى الذي أوّل إليه اللفظ من المعاني التي يحملها اللفظ نفسه؛ أي: إن هذا اللفظ في تجرّده من الدليل والواقع، يحتمل معاني عديدة لا يستطيع المجتهد تعيين

معنى على حساب معنى إلاً بدليل⁽²⁵⁾، وفي إطارها المحدود فقط.

وهذا يشير إلى شدة الانضباط والتحري في إصابة المعنى ضمن نظرية التأويل.

وعن الوثوقية والوضوح في إصابة المعنى؛ حدّد الأصوليون⁽²⁶⁾ درجات لذلك: تختلف كلّ واحدة منها عن الأخرى في قابلية المعنى للترجيح؛ أي: إن الوجوه الأولى التي رأيناها تخصّ اللفظ، والوجوه التي سنعرضها تخصّ المعنى؛ وهي: (الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم) من حيث دلالتها عليه، حيث يحتمل الظاهر مثلاً: التفسير والتأويل، ويقبل النسخ في عهد التنزيل.

أمّا النص فهو: لفظ يدل أصالة على المعنى المقصود؛ ولكن يحتمل أيضاً التفسير والتأويل، ويقبل النسخ، باعتماد الدليل.

وأعلاها درجة المفسر؛ وهو: الذي لا يحتمل التفسير أو التأويل، ويقبل فقط النسخ في عهد الرسالة.

ويفوقه المحكم؛ وهو: إضافة إلى أنه لا يحتمل التفسير أو التأويل، لا يحتمل النسخ.

وعند تعارض وجوه هذا النظم من حيث الذاتية أو البيان؛ فإن الأصوليين وضعوا سلماً تفضيلاً مبنياً على قوة الدلالة والإحالة إلى المعنى⁽²⁷⁾:

- فالمحكم يُقدّم على المفسر (وهما أعلى درجة في الوضوح).
- والمفسر على النص.
- والنص على الظاهر.



والعام قد يدخله التخصيص، والمشارك قد يقيد بمعنى واحد، والمؤول قد يؤول في نطاق الدليل، وهكذا سار الأصوليون في هذا الاتجاه في دلالة الألفاظ على المعاني؛ بحيث أصبحت عملية الاجتهاد كلها مرهونة بالتمييز بين هذه الأقسام والتصنيفات، والملاحظ أن (النظم) الأصولي يختلف عن (النظم) البلاغي في قابلية اللفظ في الاستقلال بالمعنى ضمن نظمه، بخلاف البلاغي فإن المعنى فيه رهن التركيب والنظم، ولا يستقل فرد بإفادة المعنى دون الأفراد الأخرى، وفي هذا رد قاصم على أنصار النظرية التأويلية المعاصرة، الذين أعابوا على التقنين الأصولي والنقد البلاغي رهن المعنى بالنظم كله؛ إذ كل لفظ في (النص القرآني) له دور في بيان المعنى وإن كان أصغر الألفاظ كالحرف؛ ولذا سموها هذه الحروف بحروف البيان؛ إذ قد تقيّد أو تُطلق، أو تضيق أو توسّع، أو تحصر أو تستغرق، وهو ما يُثبت فكرة الباقلاني في النظم، والتي مفادها التعادل الفني في كل (نصوص القرآن) بناء على الوجوه التشريعية الخفية والتي يدل عليها أحياناً حرف واحد.

وليس معنى هذا الكلام استقلال الحرف بالوجود؛ فإنه لا يفيد شيئاً عند انعزاله عن النظم، وإنما المسألة تنحصر داخل النظم؛ أي: إن الحرف يفيد باعتبار النظم.

ويمكن أن نعتبر هذا الاجتهاد: بالقراءة في "نطاق النص" لاستهلاك طاقاته في كافة دلالاته على معانيه، ولا سيما في دلالاته العقلية التي هي من لوازم عبارته، وقد أكّدت منظومة الاصطلاحات الأصولية على هذه الرغبة

في استنطاق النص واستهلاك معانيه، تارة باصطلاح دلالة الإشارة ودلالة النص أو فحوى الخطاب، وتارة بدلالة الاقتضاء، ودلالة مفهوم المخالفة⁽²⁸⁾.... إلخ.

أما "ما لا نص فيه" (أي: الواقعة) فقد اعتبر له نص أصل، وشيّد له اجتهاد مناسب قائم على روح الأصل واعتبار المصلحة، وستأتي مناقشة هذا الأمر في القسم الموالي.

يقول الأستاذ لؤي صافي: (تعود بدايات تجليات التفكير المنهجي عند علماء المسلمين إلى الجهود التي رامت تحديد طرائق منضبطة لفهم معاني القرآن وتبيين أوامره ونواهيه، والحيلولة دون تفسيره تفسيراً يخرج عن دلالته التي وُضع لها، أو تطويع هديه، وتوجيهه إلى رغبات النفس ونوازع الهوى)⁽²⁹⁾.

بقي مبحث هام في الاجتهاد البياني؛ وهو طريقة استعمال الألفاظ في الدلالة على المعاني المقصودة؛ فإمّا أن يُستعمل اللفظ في معناه الحقيقي، وإمّا أن ينحاز إلى المجاز، وهذا مبحث أسال الكثير من الحبر قديماً وحديثاً، قديماً بإنكار المجاز، وحديثاً بإنكار الحقيقة، والمآل حصراً إلى المجاز بناء على النظرية التأويلية الأدبية في قولها بموت صاحب النص أو المؤلف، ومن ثم انفتاح القراءة لمجازات غير محصورة.

ولا شك أن الكلام عن مؤلف النص وقصدية هذا المؤلف ترتبط على مستوى (النص القرآني) بمسألة الإعجاز، وأدى البحث إلى الوقوف عليه



قطعاً؛ والإعجاز دلّنا على مصدر القرآن، وطبيعته، والمقصود من المعاني الواردة فيه.

والعجيب أن أنصار القراءة المعاصرة يصرون على أولية المجاز⁽³⁰⁾؛ مستندين إلى منظومة اصطلاحية واهية، جعلوها مدخلاً تشريعياً جديداً؛ فأهمّلوا ما أهمّلوا من الاصطلاحات المعتبرة والأحكام القاطعة؛ وأثبتوا المعاني الجملة؛ أحياناً باسم السياق، وأخرى باسم الجدلية (جدلية المعاني وتكوثرها) وجدلية الألفاظ مع الواقع؛ ومسألة التطور الدلالي.

والحقيقة أن البناء المعرفي للاجتهاد البياني عبر مدخل الحقيقة والمجاز في مجال الشريعة، بناء صلب لا يوجد فيه إلا عالم الحقيقة؛ أمّا المجاز فهو فرع عن هذا العالم؛ لأن المصير إليه ما دام قد تمّ بدليل، يصبح معنى معمولاً به غير مهمّل، ومن هذا الباب أخطأ نصر حامد أبو زيد وغيره؛ الذين قابلوا بين الحقيقة والمجاز على أنهما عالمان مستقلان: على المستوى اللغوي، ثم التشريعي، ثم الانطولوجي⁽³¹⁾، ولذلك فهو عندهم أصل مستقل لا يجوز العدول عنه باسم الأصل الأول أو الوضع: (وهو الذي أزيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه)⁽³²⁾، وقد سمى محاولاته في إقامة عالم المجاز: بمعرفة الوجود الاجتماعي على أرض البلاغة، ويمكن أن نسد هذا الباب بكلام لطيف وبلغ للإمام ابن تيمية في إسقاط الدليل لمجرد فرض الاحتمال العقلي دون الواقع الصحيح، يقول: (فإن قالوا إنما أردنا معارضة ما يظن أنه دليل وليس بدليل أصلاً، أو يكون دليلاً ظنياً لتطرق الظن إلى بعض مقدماته، إمّا في

الإسناد، وإما في المتن؛ كما يمكن كذب المخبر أو غلظه، وكما يمكن احتمال اللفظ المعنيين فصاعداً. قيل: إذا فسّرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل في الأمر نفسه، بل اعتقاد دلالة جهل، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل، أمكن أن يفسّر الدليل العقلي المعارض للشرع، بما ليس بدليل في الأمر نفسه، بل اعتقاد دلالة جهل، أو يظن أنه دليل وليس بدليل⁽³³⁾.

ب - الاجتهاد الاستصلاحي:

وإذا انتهينا إلى ما أصّله العلماء في قيام الاجتهاد البياني على منطق اللغة وأساليبها في البيان، ضبطاً للرأي من الانحراف إلى مثل ما انحراف إليه نقاد اليوم؛ فإن هذه العملية الكبرى هي صيرورة تأويلية ملتزمة بوحدة منطق التشريع في مقرراته الكبرى، ومقاصده الأساسية وقواعده العامة، وأحكامه المفسرة التي ترسي النظام العام للتشريع بدل الفوضوية والرمزية ومنطق التشهي: (وحدة المصدر التشريعي تقتضي وحدة نصوصه وروحه ومقاصده)⁽³⁴⁾ العامة، ويفسّر هذا الكلام الدكتور الدريني: بأن تعلق تلك الشروط بمنطقية المعاني واتساقها، بحيث لا تجد بينها تخالفاً أو تناقضاً مع الروح العامة للتشريع⁽³⁵⁾.

وعلى هذا المنوال خرج المنطق الأصولي من بنية اللفظ والمعنى في إطار النص؛ إلى روح النص؛ المضبوطة بكليات الشريعة ومقاصدها العامة في حفظ الدين والنفس والمال والعرض والعقل، يقول الشاطبي: (إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معيّن، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من



أدلته؛ قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به⁽³⁶⁾، ثم يشرح الشاطبي مراده من النص السابق: (بأن الأدلة يجب أن تتضافر على معرفة المعنى في حدود روح الشريعة ومقاصدها، ويمثل لذلك بالاستدلال المرسل، أي: بالمصالح المرسلة التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص (قرآن أو حديث) أو إجماع، بالاعتبار أو الإلغاء، كجمع المصحف وكتابته)⁽³⁷⁾.

ويقيم هذا الاستدلال جسراً إلى روح النص، ويمثل نوعاً من الاجتهاد الذي لا ينقطع، ولا يزول ما دامت التكاليف قائمة والناس مخاطبين بالشرائع، ويظل النص قائماً بدوره حتى وإن فقدنا نظمه، وفي هذا جاء كلام الماوردي في أقسام الاجتهاد بعد النبي ﷺ، وعلاقتها بالنص الأصل⁽³⁸⁾:

1- ما كان الاجتهاد مستخرجاً من معنى النص؛ كاستخراج علة الربا، فهذا صحيح عند المعتبرين للقياس.

2- ما استخرجه من شبه النص؛ كلفظ (العبد)؛ لتردّد شبهة الحر في أنه لا يملك لأنه مكلف، وشبهه بالبهيمة في أنه يملك لأنه مملوك.

3- ما كان مستخرجاً من عموم النص؛ كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة، الآية 237] فإنه يعم الولي والزوج، ويستخرج من عموم النص.

4- ما استخرج من إجماع النص؛ كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُسَبَّحِ قَدَرَهُنَّ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدَرَهُنَّ﴾ [البقرة، الآية 236]، فيصح الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين.



5- ما استخرج من أحوال النص؛ كقوله تعالى في التمتع: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة، الآية 196]، فاحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى أهله؛ فيصح الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى.

6- ما استخرج من دلائل النص؛ كقوله: ﴿ذُوسَعَةِ مِّن سَعَتِي﴾ [الطلاق، الآية 7]، فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر بمُدَيْن؛ بأن أكثر ما جاءت به السنة في نفقة الأدمي؛ أن لكل مسكين مُدَيْن، واستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمُدٍّ واحد؛ بأنه أقل ما جاءت به السنة في كفارة الوطء؛ أن لكل مسكين مُدًّا.

7- ما استخرج من أمارات النص؛ كاستخراج دلائل القبلة ممن خفيت عليه في قوله تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل، الآية 16]، فيكون الاجتهاد بالآمارات والدلائل عليها من هبوب الرياح ومطالع النجوم.

8- ما استخرج من غير نص ولا أصل؛ فاختلف في صحة الاجتهاد؛ فقليل لا يصح حتى يقترن بأصل، وقيل يصح لأنه في الشرع أصل، ويُعَلَّقُ الشوكاني على هذا الأمر بقوله: (وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وكان قصده الوقوف على الحق من غير تعصب، وجد فيها ما يطلبه من أدلة الأحكام التي يريد الوقوف على دلائلها) (39).

ولعل النقطة الأخيرة أكثر إثارة للاهتمام؛ فهنا لا يعدو الأمر في



تحكيم العامل الخارجي في استكناه النص؛ أو العمل على روح النص بناءً على أصله المتكوثر إلى معنى؛ بل تحكيم العقل فيما عُدّ النص والأصل معاً؛ أي: لا وجود لأي أثر نتبعه للوصول إلى أصل معنوي، ومن ثم الإحالة منه إلى حكم الحادثة، بل العمل في انفكاك وعدم الأصلين (النص، والأصل) وهذا مؤدى الاجتهاد الاستصلاحي.

فالناظر لكلام الشوكاني؛ يرى أن هناك مستلزمات للاجتهاد دون أصل؛ تتمثل فيما يلزم عن النص، وعن الواقع، وعن المكلف، وسماها البعض بأساسيات النص والواقع والمكلف⁽⁴⁰⁾؛ ويُقصد بها جملة الأمور الشرعية واللغوية والواقعية التي يستلزمها الاجتهاد الاستصلاحي؛ وبالمحصلة يعود بها إلى المنظومة اللغوية في إطار عادة العرب في التخاطب أيام التشريع، وليس في إطار ما تولّد عنها فيما بعد مرحلة الاحتجاج، ثم فهم المنظومة الواقعية، لتتناسب مع الأصل الذي نجده في قياسات اللغة واستخراجات الأشباه والنظائر؛ فهي تعد شرطاً ثانياً للدلالة على حكم الحادثة الجديدة؛ بحيث لا يطغى الواقع على روح الشريعة بأن يخرج عن كلياتها المرسومة؛ ويُسمى كل ذلك عند الأصوليين: تحقيق المناط، وهو بتعريفه الحدّي: "العلم بالموضوع على ما هو عليه"⁽⁴¹⁾، والنظر في الحادثة المستجدة أو الظاهرة الجديدة، وفحص طبيعتها، ومعرفة شرعيتها، وتسليط الحكم الشرعي عليها بموجب تحقيق مسماها وطبيعتها، يقول الشاطبي: (ومعناه أن يثبت الحكم الشرعي بمدركه الشرعي: لكن يبقى النظر في تعيين محله)⁽⁴²⁾، وهو باب

مفتوح لطرق وقائع لا تنحصر، غاب فيها النص والأصل المؤدي إلى القياس على النص؛ وهذا ضرب لم يسبق إليه أي تشريع من ناحية انسجام الأحكام مع أصولها، وفق نظرية معرفية تأخذ في الحسبان كل جزئية أو أمانة أو إشارة؛ ولا تسقطها بمنطق الغلبة أو الرغبة في التناسق مع الواقع دون ضابط، يقول الشاطبي: (الشرعية لم تنص على حكم كل جزئية على حدثها؛ وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معيّن خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين) ⁽⁴³⁾.

والغريب أن يربط بعضهم مقاصد المكلف، بمراعاة عقله ⁽⁴⁴⁾، مع أن المصادر الباحثة لهذا الجانب تشير إلى ما يصلح للمكلف أو ما هو أوفق له؛ ويلاحظ هذا في مؤدى الاستحسان، ومؤدى الاستصلاح، وهذا الثابت عن كثير من الأصوليين؛ كالسرخسي ⁽⁴⁵⁾ من الحنفية، وابن السبكي ⁽⁴⁶⁾ من الشافعية، خاصة إذا أخذنا تعريفهم مثلاً للاستحسان: بأنه العدول عن الدليل إلى العادة للمصلحة مراعاة لمقصد الشارع نحو المكلفين ⁽⁴⁷⁾.

وتتوضح الصورة أكثر فيما لو رجعنا إلى الغزالي الذي يعرف المصلحة: بـ (المحافظة على مقصود الشرع المنحصر في الضروريات الخمس؛ والتي هي: الدين والنفس والعقل والمال والنسل) ⁽⁴⁸⁾، أما الطوفي فإنه يتوسع في حد المصلحة إلى الدرجة التي يعتبرها سبباً مؤدياً إلى مقصود الشارع بدفع المفساد عن الخلق ⁽⁴⁹⁾، ولكن الكل يقيم شرطاً أساسياً في هذا التفسير؛ ألا وهو المحافظة على مقصود الشارع، وبمعنى أدق: العمل بروح الشريعة



وأصولها وعدم الانحراف عنها؛ لأنها بالاستقراء لم تأت إلا لمصلحة المكلفين في الحال والمآل.

ونحن لا يهمنّا في هذا العرض تفصيل مذاهب الأصوليين في المصلحة والتوسّع في معرفة مراتبها؛ وإنما الذي يهمنّا؛ كيفية أداء الاجتهاد الأصولي أو القراءة الأصولية في حال غيبة الأصل أو المؤلّف أو المصدر، بحسب تباين عبارات النقاد اليوم في مرامي القراءة المعاصرة؛ فقد رهنّت نفسها منذ البداية بمركزية النص، وبإحالاته الداخلية أو بتضافر ثنائية الخارج والداخل في اتحاد الوعي بعلامات النص؛ لتأخذ العملية سيرورة جبرية، تحيل على معاني انشطارية، قد تتناقض كلياً مع الأصل، أو مع الواقع والبيئة، أو مع مصالح القارئ الضرورية؛ وهذا ما نراه مع المدارس الحداثيّة، حيث لم نر سوى إبطالاً للأصول، وضرباً بمصالح المكلف الأساسية وخاصة؛ الدين والنفس والعقل؛ لأن هدم الهوية مثلاً بأبعادها المختلفة: هو إثارة للنزاعات والتوترات التي تذهب بدين الناس وأنفسهم وعقولهم؛ رغم أن هذه المدارس تظل متمسكة بهذا الوضع عملاً بالفوضى الخلاقة التي تُساهم في إنشاء واقع جديد أو هوية جديدة لا تتطابق مع ماضيها ولا مع نفسها.

بقي أن نشير إلى أن الاستصلاح ينطلق أساساً من مسألة تعليل الأحكام؛ فمن الأصوليين من أجاز التعليل بالحكمة مطلقاً؛ ظاهرة كانت أو خفية، منضبطة أو غير منضبطة؛ إذ هي في اعتبارهم: العلة في الحكم (أي: السبب في وجوده)، وما الوصف الظاهر المتفق على التعليل به إلا تابعاً لتلك

الحكمة، ومع أن بعضهم تشدد ومنعها مطلقاً؛ فإن ابن رشد كما رأينا يميزها في معقول المعنى⁽⁵⁰⁾، وما دامت الأحكام تأخذ شرعيتها من عللها وليس من حكمها، فإن ذلك يعني أن هذه الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدماً؛ أي: إنه يوجد حيث توجد هذه العلة ولو تخلفت الحكمة، وينتفي حيث تنتفي العلة ولو تحققت الحكمة، وهو ما يؤدي إلى استقامة التكاليف وأطراد الأحكام.

ومع أن النظرة السابقة منهجية؛ إلا أن تعرف أحكام الحوادث المختلفة ليس بالسهولة، التي يتيحها طريق من رادف بين العلة والحكمة، ومنهم الشاطبي⁽⁵¹⁾؛ فالمشقة عنده علة إباحة القصر والفطر للمسافر، وهي علة واضحة ومنضبطة، ويمكن العمل عليها في بقية الأحكام، بما يتيح استيعاب أكبر عدد من المسائل والحوادث التي عُد فيها النص.

ولكن وجب أن يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط؛ ويعني هذا الكلام أن يكون المجتهد ملماً وعارفاً من الجهة التي ينظر فيها؛ لأن المقصود هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، كي يتحقق تناسق المعنى مع سياق النص؛ فالحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها، وصحيحها من سقيمها، وما يحتج به من متونها مما لا يحتج به، لا يعتبر اجتهاده إلا فيما هو عارف به، كان عالماً بالعربية أم لا، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا، وكذلك القارئ في تأدية وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات⁽⁵²⁾.... إلخ.

ويمكن أن نفرّع على ما سبق: مسألة اختصاص القراء، وكفاءة



القارئ، في موضوع تبيين النص وتأويله . فقراءة (نص) ثبت أنه مقدس؛ وأصبحت إرادة إدراك معانيه إرادة لمعرفة مقصود الشارع، ينبغي أن تتحقق فيها المعرفة بمقاصد المقروء، فالقراءة التي تروم الإمساك بدلالات الألفاظ الشرعية، يلزم فيها العلم بمقاصد هذا المناط من الوجه الذي يتعلق به المعنى، لا من وجه غيره⁽⁵³⁾، ولذلك لا مجال لنمو النص انعكاساً لنمو ذهن القارئ كما يتخيل دعاة القراءة المعاصرة⁽⁵⁴⁾؛ فالنص كائن حي؛ صحيح؛ لكنه ثابت بثبات معانيه التي لا تُستكنه إلا بقراءة مناسبة ومستوفية لآليات التنزيل الصحيح.

الخاتمة:

وما يمكن استخلاصه من هذه الدراسة ما يلي:

- 1- إن المدخل الصحيح لفهم موقع معاني القرآن ودرجتها وصنفها؛ ينبغي أن ينسجم وطبيعة الكتاب المقدس.
- 2- إن الاجتهاد الشرعي يتّجه من الأصول إلى الفروع، بينما القياس: إلحاق حكم فرع لا نصّ فيه بحكم الأصل، لأمارات بينهما. فالإحالة محكومة في القياس بالأصل؛ ولذلك فهي محدودة، أمّا في الاجتهاد فلا حدّ لها؛ وعليه فطبيعة المقارنة معكوسة في النظريات المعاصرة.
- 3- إن فائدة القراءة الشرعية ليست جمالية أدبية، أو بحثاً وجودياً فلسفياً؛ إنما العمل بما يؤدي إليه الحكم.
- 4- إن طبيعة القراءة الشرعية (أو الاجتهاد الشرعي) ذات مقومات



علمية محكمة؛ تتماشى مع الطبيعة القانونية.

5- حدّد الأصوليون نوعين من الاجتهاد الذي يحقّق الصفة

الشرعية: الاجتهاد البياني، والاجتهاد الاستصلاحي.

6- لقد تعرّف المسلمون علي إثبات المعاني عن طريق النظم؛ أو

علاقة اللفظ بالمعنى في إطار النظرية التي أسّسها عبد القاهر الجرجاني في البلاغة القرآنية.

7- يخرج المنطق الأصولي من بنية اللفظ والمعنى في إطار

النص؛ إلى روح النص؛ المضبوطة بكليات الشريعة ومقاصدها العامة في حفظ الدين والنفس والمال والعرض والعقل.

8- إن المصادر الباحثة في المقاصد تشير إلى أن مؤدى الاجتهاد

يقوم علي ما يصلح للمكلف أو ما هو أوفق له؛ ويلاحظ هذا في مؤدى الاستحسان، ومؤدى الاستصلاح، عكس القراءة المعاصرة التي ترهن الاجتهاد بالواقع مطلقاً.

9- إن البناء المعرفي للاجتهاد البياني عبر مدخل الحقيقة والمجاز

في مجال الشريعة هو المدخل الأساسي والطبيعي؛ فما دام قد تمّ بدليل، يصبح معنى معمولاً به غير مهمّل.

10- وجب أن يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط؛ ويعني هذا الكلام

أن يكون المجتهد ملماً وعارفاً من الجهة التي ينظر فيها؛ لأن المقصود هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، كي يتحقّق تناسق المعنى مع سياق النص.



11- إن أساسيات النص ويُقصد بها جملة الأمور الشرعية واللغوية والواقعية التي يستلزمها الاجتهاد الاستصلاحي؛ تعود إلى المنظومة اللغوية في إطار عادة العرب في التخاطب أيام التشريع، وليس في إطار ما تولّد عنها فيما بعد مرحلة الاحتجاج؛ ثم فهم المنظومة الواقعية، لتتناسب مع الأصل الذي نجده في قياسات اللغة، بحيث لا يطغى الواقع على روح الشريعة بأن يخرج عن كلياتها المرسومة.

12- إن مسألة اختصاص القراءة، وكفاءة القارئ، في موضوع تبين النص وتأويله من أركان عملية الاجتهاد؛ فقراءة (نص) ثبت أنه مقدّس؛ وأصبحت إرادة إدراك معانيه إرادة لمعرفة مقصود الشارع، ينبغي أن تتحقق فيها المعرفة بمقاصد المقروء.

وهكذا يثبت البحث عبقرية العملية الاجتهادية في الشريعة الإسلامية؛ عكس العملية القرائية المعاصرة التي تقفز علي مسلمات علمية بديهية في سبيل الانتصار لوعي القارئ المأخوذ من واقع متغير؛ وإذا نظر الباحث العادي في المنظومتين فسيرى الفرق الواسع بين الحقيقة والخيال.

الهوامش

1- انظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1416هـ، 1995، 26/1.

2- انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار السلام، القاهرة، ط1، 1418هـ-1998، 48/1.



- 3- انظر: المصدر نفسه، 1/ 49، والجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبدالعظيم الديب، مطبعة كلية الشريعة-جامعة قطر، ط1، 1399هـ، 1/ 86 - 110.
- 4- يقصد بها الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاجتهاد والاستحسان والاختلاف هكذا أوردتها في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ص 68.
- 5- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المرجع نفسه، ص 80.
- 6- المرجع نفسه، ص 80 - 81.
- 7- انظر: محمد سلام مذكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، طبعة جامعة الكويت، ط1، 1393هـ - 1973م، ص 396، وص 406.
- 8- انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، دون تاريخ، 9/ 396، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دون تاريخ، 1/ 486.
- 9- الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، 2/ 115.
- 10- انظر: ابن الحاجب، منتهي الوصول والأمل في علم الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ، 1995، ص 209.
- 11- السمعاني: محمد بن عبد الجبار بن أحمد؛ أبو منصور السمعاني التميمي المروزي، كان عالماً باللغة العربية؛ صنف فيها التصانيف، وأخذ الفقه عن أبي علي النسفي من الحنفية. توفي سنة 450هـ. (الجواهر المضية، لأبي الوفاء القرشي، 3/ 206، و اللكنوي، الفوائد البهية، ص 284).
- 12- الشوكاني، المصدر السابق، 2/ 716.
- 13- ابن منظور، لسان العرب 1/ 207.
- 14- انظر: ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق عبد الكريم التملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط3، 1415هـ، 1995، 2/ 537، والشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تحقيق محي الدين ديب مستو، ويوسف بديوي، دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، دمشق، دون تاريخ، ص 198.
- 15- الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، طبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1309هـ، ص 477.
- 16- منهم أبو بكر الرازي؛ المعروف بالخصاص.
- 17- انظر: محمد سلام مذكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام، المرجع السابق، ص 338.
- 18- انظر: محمد فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414هـ، 1994م، 1/ 18.



- 19- انظر: المرجع نفسه، 1/ 19.
- 20- المرجع نفسه، 1/ 21-22.
- 21- انظر: محمد سلام مذكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام، مرجع سابق، ص 396، وص 406.
- 22- انظر: الشاطبي، الموافقات، المطبعة التجارية الكبرى، مصر، دون تاريخ، 4/ 140.
- 23- انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ومحمد سلام مذكور، المرجع السابق، ص 396.
- 24- السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1985، 3/ 43-58، ومحمد سلام مذكور، المرجع نفسه، ص 397، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ، 2003م، 1/ 240.
- 25- انظر: الشوكاني، المصدر السابق، 2/ 737.
- 26- انظر: ابن الحاجب، منتهي الوصول والأمل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ - 1995م، ص 224-229، والجويني، البرهان في أصول الفقه، مصدر سابق، 1/ 412-422.
- 27- انظر: ابن الحاجب، المصدر نفسه، ص 224-228.
- 28- انظر: فتحي الدريني، المرجع السابق، 1/ 30.
- 29- لؤي صافي، إعمال العقل: من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1419هـ، 1998م، ص 167.
- 30- انظر: نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقية، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط4، 2000، ص 176-200، وأركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 40-43.
- 31- انظر: نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 176-188.
- 32- المرجع نفسه، ص 177.
- 33- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1399هـ، 1979م، 1/ 4.
- 34- فتحي الدريني، المرجع السابق، ص 203.
- 35- انظر: المرجع نفسه، ص 203.
- 36- المرجع نفسه، 1/ 27.
- 37- انظر: المرجع نفسه، 1/ 27.
- 38- انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، 2/ 738-739.
- 39- المصدر نفسه، 2/ 739.



- 40- انظر: نور الدين مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، مكتبة الرشيد، ناشرون الرياض، ط1، 1426هـ، 2005م، 1/ 163.
- 41- الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 4/ 166.
- 42- المصدر نفسه، 4/ 90.
- 43- المصدر نفسه، 4/ 22.
- 44- انظر: نور الدين الخادمي، المرجع السابق، 1/ 176.
- 45- السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل؛ المعروف بشمس الأئمة، السرخسي، الفقيه الأصولي. كان إماماً من أئمة الحنفية، عُد من المجتهدين في المسائل. من أشهر كتبه في الأصول: كتابه المسمى: "أصول السرخسي". توفي سنة 483هـ. (الفوائد البهية، ص158-159).
- 46- ابن السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي؛ أبو نصر، تاج الدين السبكي، الفقيه الشافعي الأصولي، اللغوي، صاحب التصانيف العديدة؛ منها: "الإبهاج في شرح المنهاج" و"جمع الجوامع"، توفي سنة 771هـ. (الدرر الكامنة، 3/ 39، شذرات الذهب، 6/ 221).
- 47- انظر: محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، مرجع سابق، ص. 278.
- 48- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق، محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط2، 1400هـ - 1980، 1/ 276.
- 49- انظر: نجم الدين الطوفي، رسالة الإمام الطوفي، مطبعة الأزهر، 1966.
- 50- انظر: محمد سلام مدكور، المرجع السابق، ص 260.
- 51- انظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق، 6/ 1.
- 52- الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، 4/ 22.
- 53- انظر، المصدر نفسه، 4/ 113.
- 54- انظر: المصدر نفسه، 4/ 120.
- 55- انظر: نائلة السليبي الراضوي، تاريخية التفسير القرآني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2002، ص8.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ

مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ

أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٢٧﴾

البقرة: ٢٧