AL HIKMAH RESEARCH & PUBLICATION CENTRE
Al-hikmah International Journal of Islamic Studies and Human Sciences
Volume 5, Number 1, February 2022

مجلة الحكمة العالمية
للدراسات الإسلامية والعلوم الإتسانية
العدد 5، الرقم 1، فبراير 2022
E-ISSN 2637-0581
https://doi.org/10.46722/hikmah.v5i1.225

تجديد علم أصول الفقه بين الأصالة والحداثة: دراسة تحليلية مقارنة

Revival the Science of Jurisprudence principles between originality and modernity: A comparative analytical study

ئاوات محمد آغا بابا Awat Mohamed Agha Baba
Assistant Professor
Department of Human Development, University of Halabja
awat.agha@uoh.edu.iq

عارف علي عارف Arif Ali Arif
Professor, Department of Fiqh and Usul Al-Fiqh,
Kuliyah of Islamic Revealed Knowledge,
International Islamic University Malaysia (IIUM)
arif.ali@iium.edu.my

إحسان عبدالمنعم عبدالهادي سمارة Ihsan Abdulmonem Abdulhadi Samara
أستاذ العقيدة والفلسفة في جامعة جرش سابقا
ihsan.samara47@gmail.com

ملخص

يناقش هذا البحث التجديد الذي قام به الأصوليون بطريق الأصالة، والذي قام به فريق من الباحثين بطريق الحداثة، وتكمن إشكالية البحث في السؤال الآتي: هل أصول الفقه بحاجة إلى التجديد؟ وهل دعاة تجديد أصول الفقه يريدون الأصالة أم الحداثة. أم الوسطية بين الأصالة والحداثة وماذا يقصدون من الأصالة والحداثة؟ والهدف من البحث: بيان مفهوم كل من التجديد والأصالة والحداثة وعلاقتهما بأصول الفقه. ومناقشة رأي دعاة التجديد هل يريدون الأصالة أم الحداثة مع بيان الرأي الراجح. والمنهج المتبع في البحث هو المنهج المقارن والمنهج التحليلي بين دعوى التجديد والعمل بالأصالة ودعوى التجديد والعمل بالحداثة. وقد توصل البحث إلى نتائج أهمها: أن الفرق بين ما قام به الأصوليون عن طريق الأصالة وما قام به الباحثون عن طريق الحداثة فرق جوهري، فالأولون يقصدون من التجديد البناء على ما وضعه الأوائل ومن ثمَّ تنقيته وتنقيحه من الشوائب وممن لا علاقة له بالأصول، أو تبسيطه وتسهيله للقارىء؛ بينما الحداثيون يقصدون بالتجديد عدم الاكتفاء بما وضعه الأوائل وفي الوقت نفسه عدم الالتزام به؛ لأنه وضع لزمانهم، وبتطور الزمان وتغيير المكان لابد من وضع أسس جديدة لأصول جديدة.

الكلمات المفتاحية: تجديد، أصول الفقه، الأصالة، الحداثة، علم الأصول.

Abstract

This research discusses the renewal matters in the Islamic jurisprudence by scholars on its origin method. The team of the modern scholars have improved to give some new opinions about some matters in jurisprudence. The major difference among the both teams: one team wants to hold views of origin method and the other team who hold the modern way of understanding is that: the priority of first team to renew and reconstruct with respect the views of traditional scholars. In addition, they have tried to purify the matters from mistakes which does not have relationship with jurisprudence. So that they can simplify and make it easier for the reader. Meanwhile, the other team of the modern scholars have tried to renew the matters of jurisprudence irrespective views of traditional jurisprudence scholars without stick to their views. The main reason is time and place changes the jurisprudence. So that it is necessary to put the new bases for this subject.

Keywords: Renewal, Understanding of Jurisprudence, Originality, Modernity, Science of Jurisprudence.

المقدمة

عرف الأصوليون أصول الفقه بأنه علم يدرس أدلة الفقه الإجمالية، وما يتوصل به إلى الأدلة، وطرق استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، والاجتهاد والاستدلال، وهذا العلم يُحصّن عقلية الفقيه من الخطأ والزلل إذ مع وجود أصول الفقه استطاع الفقهاء استنباط الحكم والتفقه في نصوص الوحي، وبالتالي لولا هذه القواعد لقال من شاء بما شاء؛ لأنه العلم الذي يُعنى بالوقوف على الأدلة الشرعية الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد لاستنباط الأحكام الفقهية منها على الوجه المشروع ديانة. إلا أن دعوى تجديد

أصول الفقه قد بدأت منذ عقود على لسان فريق من الباحثين وهم يرون أن بعض قواعد الأصول لم تعد تناسب حاجاتنا المعاصرة، فلابد من تجديدها وتحديثها وعصرنتها؛ لأنه أُلّف بأثر ظروف تاريخية التي نشأ فيها وصُبغ بلونها؛ وعلاوة على ذلك فإنهم يرون بأن المسلم المعاصر يجب أن يكون أصوليا في العقائد والعبادات والأخلاق، أما المعاملات فهي مرتبطة بالمصالح والحركة، وينبغي على المسلم المعاصر أن يعيد النظر في القواعد والأصول والثوابت الموروثة عند هذا الفريق والعبور من بوابة أصول ومعايير حداثية تُمكن من استنباط فقه يتفق مع روح العصر. وفي المقابل هناك من يرى بأن أصول الفقه قواعده ثابتة لا تقبل التغيير، إذ لو لم تكن كذلك لأصبحت خاضعة للهوى؟، فيقول كل امرئ ما يشتهيه.

والمنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج المقارن والمنهج التحليلي بين دعوى التجديد والعمل بالأصالة ودعوى التجديد والعمل بالحداثة.

إشكالية البحث: يحاول الباحث هنا أن يحل إشكالية تجديد أصول الفقه وذلك من خلال الإجابة على السؤالين الآتيين: هل أصول الفقه بحاجة إلى التجديد؟ وهل دعاة تجديد أصول الفقه يريدون الأصالة أم الحداثة. أم الوسطية بين الأصالة والحداثة وماذا يقصدون من الأصالة والحداثة؟

أهداف البحث:

1- بيان مفهوم التجديد.

2- بيان مفهوم الأصالة والحداثة وعلاقتهما بأصول الفقه.

3- مناقشة رأي دعاة التجديد هل يريدون الأصالة أم الحداثة مع بيان الرأي الراجح.

الدراسات السابقة:

هناك الكثير من الكتب والدراسات تناول هذا الموضوع؛ إلا أن معظم هذه الكتب والدراسات لم يتناول لماذا يريدون دعاة تجديد علم الأصول بطرق الأصالة، أو بطرق الحداثة، حيث قارن الباحث بين المنهجين مقارنة تحليلية ثم ناقش أدلة كل الفريقين ومن ثم رجح الرأي الراجح بناء على قوة الدليل، أو مطابقة الفكر للواقع. ومن أهم هذه الكتب والدراسات:

1- قضية تجديد أصول الفقه للدكتور علي جمعة.

2- محمد الدسوقي، نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه.

3- التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، أحمد عبدالسلام الريسوني، وآخرون (إعداد جماعي).

حدود البحث:

تضمنت الدعوة إلى التجديد في أصول الفقه قديمًا وحديثًا عددًا من المسائل الأصولية كالقياس والإجماع ودور العقل في الفهم والاستنباط. وليس المقصود من هذا البحث الاستقراء والتتبع، وإنما الاكتفاء ببعض النماذج من هذه المسائل لبيان دعوى التجديد قديمًا وحديثًا، أو بين الأصالة والحداثة. وكذلك بيان منهج فريق من دعاة التجديد قديمًا وحديثًا والاستشهاد بأعمالهم.

هيكلية البحث:

المبحث الأول: إمكانية تجديد أصول الفقه عن طريق الأصالة

المطلب الأول: مفهوم التجديد لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: مفهوم الأصالة لغة واصطلاحا

المطلب الثالث: تجديد الأصول بطرق الأصالة

المبحث الثاني: إمكانية تجديد أصول الفقه عن طريق الحداثة

المطلب الأول: مفهوم الحداثة لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: تجديد الأصول بطرق الحداثة

المطلب الثالث: المقارنة والتحليل

المبحث الأول: إمكانية تجديد أصول الفقه عن طريق الأصالة

المطلب الأول: مفهوم التجديد لغةً واصطلاحًا

أولًا: تعريف التجديد لغةً:

جاء في لسان العرب: "الجِدَّةُ: نَقِيضُ البِلى؛ يُقَال شَيْءٌ جَدِيدٌ. . . والجِدَة مَصْدَرُ الْجَدِيد. . . وَتَجَدَّد الشَّيْءُ صَارَ جَدِيداً...(Ibn Manẓūr)" ؛ وجاء في القاموس المحيط: "الْجَدِيد ضِدُّ الْبِلَى. وأَجَدَّهُ وجَدَّدَهُ واسْتَجَدَّهُ: صَيَّرَهُ جديدًا فتَجَدَّدَ. (Al-Fayrūz Ābādī, 2008)"

فترى في هذه المعاني اللغوية بأنها تدل على نقيض الخَلق، والبِلى، وإعادة الشيء إلى ما كان، وإبعاده عمّا علق به من الشوائب.

ثانيًا: تعريف التجديد اصطلاحًا:

لقد تطرق شراح كتب السنن إلى تعريف كلمة التجديد، ومن هذه التعاريف:

قال العلقمي: "مَعْنَى التَّجْدِيد إِحْيَاء مَا انْدَرَسَ مِن العَمَل بِالكِتَابِ وَالسُّنَّة، وَالأَمْر بِمُقْتَضَاهُمَا (Al-Manāwī, 1972)."

وقال العظيم آبادي: "المرَاد مِن التَّجْدِيد إِحْيَاء مَا انْدَرَسَ مِن العَمَل بِالكِتَابِ وَالسُّنَّة, وَالأَمْر بِمُقْتَضَاهُمَا، وَإِمَاتَة مَا ظَهَرَ مِن البِدَع وَالمحْدَثَات (Ābādī, 1969)."

ومن المعاصرين قال الطحان: إن المراد بالتجديد هو: "بيان ما اندرس من معالم السنن، ونشرها وحمل الناس على العمل بها، وقمع البدع وأهلها، والعودة بالمسلمين إلى ما كان عليه الرعيل الأول من المسلمين ... على يد عدد من المصلحين، كل واحد منهم في ناحيته، أو على جماعة مصلحة تقوّم الاعوجاج الذي حصل، وتنفض الغبار الذي ألمَّ بواقع المسلمين من انحراف عن منهج الله القويم،.... (Al-Ṭaḥān, 1986)"

ويعرف البسطامي بأن: "تجديد الدين هو إحياؤه وبعث معالمه العلمية والعملية، التي أبانتها نصوص الكتاب والسنة وفهم السلف (Sa'īd, 2015)."

ويعرف حسن حنفي التجديد بأنه: "إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر (Ḥanafī, 1992)."

والذي يبدو للباحث راجحًا:

إنَّ فحوى التجديد في أصول الفقه من خلال هذه التعاريف يشمل إضافة الجديد المفيد، ويشمل صقل القديم وشحذه، حتى يكون كأنه جديد، وفي الحالتين هو تحقيق درجات أعلى من الفائدة والفاعلية والتلاؤم مع الحاجات والإشكالات المتجددة (Al-Rīsūnī, 2014).

بينما ذهب آخرون إلى جعل الأولوية للواقع وبالتالي جعل الواقع المعاش متحكما في النص وفي الوقت نفسه يريدون أن يطوع الدين للواقع. بمعنى أن الدين يتغير بتغيير الواقع.

المطلب الثاني: مفهوم الأصالة لغةً واصطلاحًا

كان لزامًا بناءً على طبيعة البحث أن يُعرّفَ الباحث معنى الأصيل لغةً واصطلاحًا:

أولاً: تعريف الأصالة في اللغة:

الْأَصِيلِ مِنْ الْأَصَالَةِ وَالْأَصْلُ وَالْأَصِيلُ، قَالَ ابْنُ مَنْظُورٌ : يُقَالُ رَجُلٌ أَصِيلٌ ، أَي: لَهُ أَصْلٌ، وَرَأْيٌ أَصِيلٌ: لَهُ أَصْلٌ، وَرَجُلٌ أَصِيلٌ: ثَابِت الرَّأْيِ عَاقِل (Ibn Manẓūr).

وقال المقري: "أَصْلُ الشَّيْءِ أَسْفَلُه، وَأَسَاس الْحَائِط أَصْلُه، وَاسْتَأْصَل الشَّيْء ثَبَت أصلُه وَقَوِي (Al-Fayūmī, 1322h)."

ثانيًا: تعريف الأصالة اصطلاحًا:

ويقصد بالأصالة: "إعادة معالجة قضية ذات جذور في الماضي في ضوء فهم جديد للتراث يتسم بالجدة على مستوى المضمون والصدق والأمانة على مستوى التعبير عما يختلج في ذات الكاتب (Anonymous, 1993)."

والذي يبدو للباحث من خلال التعريف اللغوي والاصطلاحي للأصالة، أن تجديد أصول الفقه عن طريق الأصالة يتسم بالثبوت والجدارة والقوة، وله أصل ثابت ومتجذر منذ وضع هذا العلم إلى يومنا هذا.

المطلب الثالث: تجديد الأصول بطرق الأصالة

إن تاريخ علم أصول الفقه من يوم ميلاده إلى اليوم حافل بالتطوير والتجديد حتى في أيام الجمود والركود (Al-Rīsūnī, 2014)وقد قال الزركشي (745هـ-794): "وزدتُ في هذا

الفن (علم أصول الفقه) من المسائل ما ينيف على الألوف، وولَّدْتُ من الغرائب غير المألوف، ورددت كل فرع إلى أصله، وشكلٍ قد حيل بينه وبين شكله، وأتيتُ فيه بما لم أسبق إليه....(Al-Zarkashī, 2000)"

يقول محمد الدسوقي: "الدعوة إلى تجديد علم الأصول ليست وليدة العصر الحديث، وإنما لها جذور تمتد إلى الماضي، فللغزالي (ت505) في المستصفى وشفاء الغليل إشارات تدل على أن طرفا من قضايا هذا العلم تحتاج إلى تحرير القول فيها، وجاء الشاطبي في موافقاته فنبه إلى أن في علم الأصول مسائل ليست منه، وأن الركن الثاني من أركان هذا العلم- وهو ركن المقاصد- لم يلق من علمائه الاهتمام الجدير به، ثم حاول الشوكاني (ت1250هـ) أن يتناول بالبحث علم الأصول على نحو جديد يوضح من الآراء الراجح من المرجوح، والسقيم من الصحيح، وما يصلح من هذا العلم للرد إليه، وما لا يصلح منه للتعويل عليه (Al-Dasūqī)": كل هذا "ليكون العالم على بصيرة في علمه، يتضح له الصواب، ولا يبقى بينه وبين درك الحق الحقيق بالقبول الحجاب (Al-Shawkānī, 2020)".

ويقول أبو الحسين البصري (436هـ) في مقدمة كتاب المعتمد: "... ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه.. أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه... وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام... فأحببت أن أؤلف كتابًا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر مالا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام؛ إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن تعلق به من وجه بعيد (Al-Baṣrī, 1964)".

ويقول أبو المظفر السمعاني (426-489هـ): "ورأيت بعضهم قد أوغل، وحلل وداخل. غير أنه حاد عن محجة الفقهاء في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل لهم فيه ولا دبير، ولا نقير ولا قطمير.... (Manṣūr, 1998)"

ويقول الغزالي (505هـ) في معرض بيانه لسبب إدخال المتكلمين والفقهاء لما هو ليس من أصول الفقه ضمن مباحثه: "فشرعوا في بيان حدّ العلم والدليل والنظر ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحدّ هذا العلم، وخلط له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حبّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة...(Al-Ghazālī, 1993)"

ويقول القرافي (626هـ-684هـ): "ومن دواعي تأليفه، استكمال عمل الأصوليين، لأن القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه، بل للشريعة قواعد كثيرة جدا عند أئمة الفتوى والفقهاء، لا توجد في أصول الفقه أصلًا، وذلك هو الباعث لي على وضع هذا الكتاب، لأضبط تلك القواعد حسب طاقتي (Al-Qarāfī, 2003)."

ويقول الشاطبي (790هـ) في الموافقات: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية....(Al-Shāṭibī)"

وبعد المرحلة التي اتجه فيها أصول الفقه إلى التوسّع، اتّجه التأليف في هذا العلم مرة أخرى إلى الاختصار، وهو الأمر الذي انتقده الزركشي (794هـ) بشدّة حيث يقول: "... ثم

جاءت أُخْرى من المتأخّرين، فحجَّروا ما كان واسعًا، وأبعدوا ما كان شائعًا، واقتصروا على بعض رؤوس المسائل، وكثّروا من الشّبه والدلائل، واقتصروا على نقل مذاهب المخالفين من الفِرق، وتركوا أقوال مَنْ لهذا الفنّ أصلّ، وإلى حقيقته وصلّ، فكاد يعود أمره إلى الأول، وتذهب عنه بهجة المعول (Al-Zarkashī, 2000)."

هذا هو التجديد عند السابقين فلا يخرج تجديدهم عما ذكره السّبكي: "وأنا دائماً أستهجن ممّن يدّعي التّحقيق من العلماء إعادة ما ذكره الماضون، إذا لم يضم إلى الإعادة تنكيتًا عليهم، أو زيادة قيد أهملوه، أو تحقيق تركوه أو نحو ذلك مما هو مرام المحققين (Al-Sabkī)."

وقال ابن خلدون: "كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه، لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها، وأكثروا من التفاريع والاستدلالات، بما أخرجها عن كونها آلة وثيرها من المقاصد، وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة، فهي من نوع اللغو، وهي أيضا مضرة بالمتعلمين على الإطلاق (Ibn Khaldūn)."

ولا يخرج تجديدهم في أصول الفقه عما أشار إليه العلماء في أسباب التأليف ومن الممكن أن يعد هذه الأسباب تجديدا لهذه العلوم، حيث يقول ابن حزم: "إما شيء لم يسبق إلى استخراجه فيستخرجه؛ وإما شيء ناقص فيتممه؛ وإما شيء مستغلق فيشرحه؛ وإما شيء طويل فيختصره، دون أن يحذف منه شيئا يخل حذفه إياه غرضه؛ وإما شيء متفرق فيجمعه؛ وإما شيء منثور فيرتبه (Ibn Hazm, 1983)."

وجاء في أزهار الرياض:

ألا فاعلمنْ أن التآليف سبعةٌ ... لكل لبيب في النصيحة خالصِ

فشرحٌ لإغلاقٍ وتصحيحُ مخطئٍ ... وإبداعُ حَبْرٍ مُقْدِمٍ غير ناكصِ

وترتيبُ منثور وجمعُ مُفَرَّقٍ وتقصيرُ تطويلٍ وتتميمُ ناقصِ (Al-Tilmsānī)

وقد سُئل أبو الوليد الباجي أن يضع كتابا في أصول الفقه، فسماه إحكام الفصول في أحكام الأصول تلبية لطلبهم، حيث يقول: "فإنك سألتني أن أجمَعَ لك كتابًا في أصولِ الفقه يشتملُ على جمل أقوالِ المالكيين، ويحيط بمشهور مذاهبهم، وبما يُعزَى من ذلك إلى مالك رحمه الله، وبيان حجَّة كل طائفة، ونصرة الحق الذي أذهبُ إليه، وأُعوّل في الاستدلال عليه، مع الإعفاء من التطويل المضجر، والاختصار المجْحف. فأجبت سؤالك؛ امتثالاً لأمره تعالى بالتبيين للناس، وكشفِ الشُّبه والالتباس (Al-Bājī, 1995)."

ومن المعاصرين يقول علي الجمعة بصدد تجديد أصول الفقه: "نحن نريد لعلم أصول الفقه أن ينمو وأن يزيد، لا أن نبدأه من جديد مبطلين لكل ما ورثناه بلا داعٍ اللهم إلا داعي الأهواء والظنون (Jum'ah, 2009)."

وهناك من يقدم كتابه على استحياء ويبين أنه حاول أن يجدد أصول الفقه بالتبسيط والتحقيق حيث يقول الفرفور: "هذا الذي أقدمه على استحياء لا أزعم فيه أني جئت بجديد وهل في أصول الفقه اليوم بعد كتابات فحول الأقدمين من جديد؟ بل كل ما هو مني في وجيزي هذا التبسيط مع التحقيق للمسائل العلمية، والرجوع في النقول إلى أمهات المصادر بقدر الوسع والطاقة (Al-Farfūr, 1985)." ويدعو إلى أن التجديد ينبغي أن يكون تحقيقا للمسائل بشكل علمي مبسط حيث يقول: "لأن التجديد في الكتابة المعاصرة في هذا الفن ينبغي أن يكون في التحقيق العلمي للمسائل وعرض القضايا الأصولية عرضا موضوعيًا مبسطًا قريب المأخذ (Al-Farfūr, 1985)."

ومن المعاصرين أيضًا محمد الدسوقي يرى أن التجديد في علم الأصول يشمل عدة قضايا أهمها:

1- إلغاء ما ليس من علم الأصول.

2- تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية.

3- تطوير مفاهيم بعض الأدلة.

4- ربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن (Al-Dasūqī).

المبحث الثاني: تجديد أصول الفقه عن طريق الحداثة

المطلب الأول: مفهوم الحداثة لغةً واصطلاحًا

أولًا: مفهوم الحداثة لغةً:

جاء في لسان العرب: "الْحَدِيث نَقِيضُ الْقَدِيم. . . حَدَثَ الشَّيْءُ يَحْدُثُ حُدُوثًا وحَداثةً، وَأَحْدَثَه فَهُو مُحْدَثٌ وَحَدِيث. وَكَذَلِك اسْتَحْدَثَه، وَالْحُدُوث: كَوْنُ شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ. وَأَحْدَثَه اللهُ فَحَدَثَ، وَحَدَثَ أَمْرٌ أَيْ وَقَعَ وَمُحْدَثَاتُ الْأُمُورِ: مَا ابْتَدَعَهُ أَهْلُ الْأَهْوَاءِ، وَالْحَدِيثُ الْجَدِيدُ مِنْ الْأَشْيَاءِ، وَالْحَدَث هُو الشّبَابَ، أَوْ الْأَمْرِ الْمُنْكَرُ الَّذِي لَيْسَ معتادًا وَلَا معروفًا (Ibn Manẓūr)."

ثانيًا: مفهوم الحداثة اصطلاحًا:

عرَّف الغذامي الحداثة بأنها "التجديد الواعي (Al-Ghadhāmī, 2005)."؛ ويقول جان بورديار: "الحداثة هي صيغة مميزة للحضارة تعارض التقليد (Bārah, 2005)."؛ ويقول عبدالمجيد المشرفي: الحداثة هي "نمط حضاري يختلف جذريا عن الأنماط الماضية أو

التقليدية (Al-Mushrifī, 1988)."؛ وعرفه سبيلا بأنها: "هي تحرر من ثقل التراث ومن تثاقلاته وأشكال عطالته ومن صور العالم القديمة، تحرر الفرد من ربقة التقليد ومن ثقل الماضي وتزوده بحق الاختيار وبقسط أكبر من الحرية ومن المسؤولية (Sabīlā, 2007)."

وقد يأخذ مفهوم الحداثة مفهوم العولمة من حيث المغزى حيث يقول القرني: "أن الحداثة بوصفها مفهومًا فلسفيًا يعبر عن مرحلة حضارية يمر بها الغرب ويراد للحضارات الأخرى استلهام تجربته، وهو مفهوم واحد محدد المعالم والمسلمات، وإنما الذي يختلف هو التطبيق الذي هو التحديث الذي يراعي فيه توافق الوضع التاريخي المناسب بصنعه كذلك (Al-Qarnī, 1434h)."

ويقول: أنتوني جيدنز: "الحداثة هي معولِمة في جوهرها (Al-Marākibī)."

والذي يبدو للباحث راجحًا هو:

أن للحداثة طابع عولمي بمعنى أن هناك دول ومؤسسات تحمل هذا الفكر الحداثي وتدعو له وتعمل على إيجاد قراءة معاصرة حداثية للإسلام لكي يتمكنوا من خلاله خلق وإيجاد إسلام جديد مغاير للموروث التقليدي كما يقولونه دعاة الحداثة، وإعادة تعريف الإسلام على ضوء القيم الحداثية كما يقول عبدالقادر طيوب في هذا المعنى: "إن الحداثة فرضت تحديًا كبيرًا على الإسلام، فلجأ الحداثيون إلى إعادة تعريف أصول الإسلام لتواكب التغيرات الراهنة. قد لا يبدو هذا العمل متسقًا مع النظرة التقليدية أو المحافظة، ولكنه يعبر عن تصدي الإسلام لتحديات الحداثة، بعيدًا عن النظر إلى أصول الإسلام بوصفها قيمًا ثابتًا (Al-Marākibī)."؛ وفي الوقت نفسه تعمل الحداثة على إعادة تمظهر الدين في حِلية تتماشى مع قيمها ومبادئها (Al-Marākibī).

المطلب الثاني: تجديد الأصول بطرق الحداثة

إنَّ الباعث على تجديد أصول الفقه عند الحداثيين هو الخروج من أسر الماضي والتقليد الأعمى كما يقول منظروا التيار الحداثي مثل نصر حامد أبو زيد (1934–2010): "إن التجديد له مبرر معرفي مستمده تحقيق عملية التواصل الخلاق بين الماضي والحاضر والخروج من أسر التقليد الأعمى وإعادة إنتاج الماضي باسم الأصالة (Abū Zayd, 2010)."

وهناك من ينظر إلى سبب اللجوء إلى التجديد من عدة زوايا عند الحداثيين كما يقوله عباس شريفة: "فبعد كل حالة من الانكسار التي تتعرض لها الأمة، تعلو بعض الدعوات التي تحاول إعادة تفسير الإسلام من جديد على صورة تحل فيها معضلة التناقض التي يتصورها الشباب المسلم الحائر بين النص والوحي من جهة، وبين التجربة والواقع من جهة أخرى... وكذلك بعد وقوع العالم الإسلامي تحت نير الاستعمار الغربي ظهرت كثير من الدعاوى التي تدعو إلى تفسير النص القرءاني والإسلام تفسيرًا جديدًا، يحل الإشكالية التي أفرزتها الحالة السياسية والصدمة الحضارية...(Sharīfah)"؛ ولعل أكثر من اهتم بالتجديد في الفقه وأصوله وأثار هذا الموضوع من الحداثيين حسن الترابي (1932–2016)، حيث تعرض للموضوع في كتاباته حيث يقول: "لابد من وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة، لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريدًا، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة لا تكاد تلد فقهًا البتة، بل تولد جدلًا لا يتناهى (Al-Turābī, 1990)."؛ ويتابع ويقول: "علم الأصول التقليدي الذي يتلمس فيه الهداية لم يعد مناسبًا للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي (Al-Turābī, 1990).

ويقول الترابي: "وإذا كان المسلمون قد حققوا كسبًا هائلا في أصول الفقه فإن ذلك المنهج كان موافقا للظروف التي كانوا فيها (Al-Turābī).

ويقول الترابي: "فلابد أن تتغير النظرة إلى الأصول وإذا كانت الأصول الإغريقية في المنطق قد تطورت كثيرًا وقد كملتها أصول في المنهج العلمي الطبيعي والمنهج العلمي الاجتماعي فعلى المسلمين أن يستعينوا بها ليسخروها في عبادة الله في مجال الاجتهاد فيمكن بذلك أن يقوم تجديد أصول الفقه...لأنه لابد أن نحاول تأسيس الأصول بما يضبط الرأي لا بحكم القانون بل حتى نستطيع من تلقاء أنفسنا ومع سيادة الحرية الفكرية أن تتقارب الآراء والمذاهب فيتوحد مذهب المسلمين ووجهتهم العامة (Al-Turābī)."

فالحداثيون أو دعاة التجديد يرون أن الشافعي بوضعه كتاب الرسالة قلل من أهمية العقل، أو وضع العقل في حجر فكري، أو أنه وضع علمًا تبريريًا لتشريع بعض الأحكام. ويرى محمد أركون (1928–2010) أن الشافعي: "قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة (Arkūn, 1996)."؛ ويقول أحدهم: "أن علم أصول الفقه...لاحق تاريخيًّا بالنسبة إلى الفقه، يعتبر علمًا تبريريًّا لما عرفته المذاهب من أحكام. وأن المنظومة الأصوليّة التي كرّسها الشافعي... منظومة تكرّس مرجعية السلف وتلغي دور العقل (Ḥamāmī, 2006)."، ويتابع ويقول: "المنظومة الأصولية كما قررها الشافعي ... فلم يعد من الممكن التعامل المباشر مع النصوص ... حتى أن الخلف لم يعد أمامه إلاّ اتباع سنن السلف وإن لم تتلاءم مع زمانه وتبدل الظروف عما كان عليه الأمر زمن أسلافه (Ḥamāmī, 2006)."

ويرى أبو زيد (1934–2010) أن ما وضعه الشافعي من مجموع القواعد والأسس في كيفية التعامل مع النصوص لمعالجة الواقع "تجعل الإنسان مغلولًا دائمًا بمجموعة من

الثوابت، التي إذا فارقها حَكَمَ على نفسه بالخروج من الإنسانية (Abū Zayd, 2003)."

وقد أكد محمد شحرور (1938-2019) ضرورة إعادة النظر في كتاب الرسالة للشافعي؛ لأنه وضع أسس وقواعد للتعامل مع النصوص لزمانه غير زماننا، ولا يتناسب مع تطور المجتمعات والحضارات البشرية. حيث يقول: "إننا بحاجة إلى فقه إسلامي معاصر، وإلى ارتقاء في مجال التشريع،... نحن بحاجة إلى وضع أسس جديدة للفقه وإعادة تأصيل الأصول القديمة بتقديم مفاهيم جديدة لآيات الأحكام مثل نظرية الحدود في التشريع وفكرة أن السنة القولية ليست وحيًا، وفكرة أن الإجماع هو إجماع الأحياء لا إجماع الأموات، وفكرة أن القياس هو بتقديم البينات المادية الإحصائية لا بقياس شاهد على غايب"؛ ويتابع ويقول: "أما القول بقاعدة لا اجتهاد فيما ورد فيه نص، فهو ليس عندنا بشيء. فإن قال قائل: اجتهد خارج النص، أقول: ولماذا أجتهد إن كان لا يوجد نص؟... وبهذا فقط تصبح لدينا فلسفة إسلامية جديدة، وفقه إسلامي جديد (Shaḥrūr, 2000)"

ويرى نصر حامد أبو زيد أن أصول الفقه: "تكريس سلطة الماضي، بإضفاء طابع ديني أزلي."؛ وهذا ما أدى في نظره إلى "تكبيل الإنسان، بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته (Abū Zayd, 2003)." ويدعو أبو زيد إلى التحرر من سلطة النص ومن كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان، حيث يقول: "قد آنَ أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر. لا من سلطة النصوص وحدها ـ بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً، قبل أن يجرفنا الطوفان (Abū Zayd, 1995)."

ولضرب مفهوم قداسة القرءان يرى ويعتقد أنَّ القرءان الكريم ذاته نصٌّ تاريخي، فيقول: "إنَّ الخطاب الإلهي خطابٌ تاريخي، وبما هو تاريخي فإنَّ معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنىً مفارقاً جوهرياً ثابتاً، له إطلاقية المطلق، وقداسة

الإله (Abū Zayd, 1995)." ، وهذا يفيد أن أبا زيد كان يروم إسقاط كثيرٍ من التكاليف القرءانية الشرعية بحجة الصيرورة التاريخية، وقد باحَ في موضعٍ لاحقٍ من كتابه بقوله: "وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص- البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه- فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاما تاريخية، كانت تصف واقعا أكثر مما تضع تشريعا (Abū Zayd, 1995)."

وبالنسبة للإجماع يرى الجابري (1935-2010) أن الإجماع إقرار للاستبداد حيث يقول: "إنّ كلّ المناقشات والخلافات والاعتراضات التي عرفها تاريخ الفقه الإسلامي حول (الإجماع) كانت نتيجتها الملموسة، ولربما الوحيدة، هي تمييع فكرة الإجماع وبالتّالي إقرار الاستبداد (Al-Jabiri)."

وتجديد الإجماع في نظر الترابي هو توسيع دائرة الإجماع وعدم حصره في إجماع المجتهدين حيث يقول: "وليس بدعًا أن يستبدل إجماع المجتهدين من فقهاء المسلمين بإجماع المسلمين كافة (Al-Turābī)." ويتابع:"... حتى ولو كانوا جهالًا في أن يضبطوا مدى الاختلاف ومجال التفرق (Al-Turābī)."

وهنا يريد الترابي التوسع في الإجماع ليشمل الاستفتاء الشعبي والرجوع إلى عموم الناس عند البحث عن مسألة شرعية، تشريع يستند إلى الشعب وجعل الشعب مصدرا من مصادر التشريع (Maṭar, 1995a).

ودعوة شحرور لتجديد القياس في حقيقتها هدم للقياس الذي وضعه الأصوليون وإتيان بقياس جديد لم يكن معروفا عند العلماء من قبل، وعندما وضع علماء الأصول ضوابط القياس وبحثوها، إنما وضعوها لمعرفة كيف تُعلمُ العلة من النصوص، فالعلة يجب أن ترد في النص بوجه من الوجوه حتى تعتبر علة شرعية، ويتأتى القياس عليها (Maṭar, 1995a).

أو يعلم الباحث العلة من خلال نصوص أخرى من القرءان، أو السنة، أي من القرائن. بشرط أن لا يخرج عن المعنى اللغوي والشرعي للتجديد ولا يأتي بما أجمع عليه المسلمون.

وقد كتب حسن حنفي (1935-2021) كتابَه هادفًا لتحقيق غاية محددة، عبّر عنها في مواطن مختلفة، ومن ذلك قوله: "ويُكتب الآن "من النص إلى الواقع" ضد شبهة أن التشريعات الإسلامية حرفيَّة فقهيَّة تضحي بالمصالح العامة، قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل ....، كما أنَّ من ضمن مآسينا خروج بعض الحركات الإسلامية المعاصرة من النص الحرفي وتطبيق شعاراته حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية والبديل الإسلامي دون رعاية لواقع متجدد أو لتدرج في التغير (Ḥanafī, 2004)."

ويقول في موطن آخر: "أما عنوان "من النص إلى الواقع" فإنه يدل على مرحلة جديدة في تطور علم الأصول والتحوّل فيها من النص إلى الواقع، أي من الحرف إلى المصلحة استئنافًا للشاطبي والطوفي. فسواء كان الأصل عقلاً بطريقة المتكلمين أو نصًا بطريقة الفقهاء فإنَّ أصول الفقه الجديدة تبدأ من الواقع ومن مصالح الناس المتغيّرة بتغيّر العصور. وهو رد فعل على ما يحدث في هذا العصر من تضحيةٍ بالمصالح العامة باسم النص، وتراكم مآسي الناس باسم الشريعة (Ḥanafī, 2004)."

وما يدعو إليه الحداثيون عين ما ذكره الغزالي (1058- 1111م) من هذه الآراء في زمنه، وقد ورد عليهم في كتابه تهافت الفلاسفة حيث يقول: "فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء، بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين ...، والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توفيقاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين، بفنون من الظنون (Al-Ghazālī)."

والذي يبدو للباحث:

ومن خلال هذا العرض لتجديد علم أصول الفقه بطريق الحداثة يجد القاريء أن الغرض من دعوتهم هو إزالة القوالب الصعبة ويحل محلها السيولة والتغير، ولم يعد هناك ذلك النهج الأحادي الذي ينبغي على الجميع أن يسلكوه (Al-Marākibī). وهو عين ما قاله الباقلاني (950-1013): "إن المعاني إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشرع، وإذا لم يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر وصار الشرع مرجوعه إلى وجود الرأي من الناس من غير اعتماد واستناد إلى أصل شرعي، فيرى كل إنسان وجها، ويعتمد شيئًا سوى ما يراه ويعتمده صاحبه ويصير إذن أهل الرأي في هذا بمنزلة الأنبياء، فيفعل كل إنسان ما يراه ويعتقده صلاحًا في المعنى الذى سنح له، فيصير ذلك ذريعة إلى إبطال أُبَّهة الشريعة ورونقها، ويذهب طراوتها وبهاءها، وينسكب ماؤها، ثم مع ذلك يختلف ما يرونه من المصالح والاستصوابات بالمكان والزمان وأصناف الخلق، فتختلف أحكام الله نهاية الاختلاف، ويكون حكم الله تعالى اليوم خلاف ما كان عليه أمس، وحكم الإنسان خلاف حكم جاره وشريكه، وهذا أمر يخالف ما عهد عليه قوانين الشرع وما درج عليه الأولون من هذه الأمة، وما أدى القول به إلى مثل هذا فهو باطل، وهذا لأن ما لا أصل في الشرع فهو في نفسه ما لا أصل له (Manṣūr, 1998)."

ومن جهة أخرى فإنَّ المجتهد مهمته أن يحقق التفاعل الخلاق بين النص الشرعي وحركة الواقع الذي يعيشه؛ لأنَّ في حد الأصوليين أن الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد، أو المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع ولم يقولوا المتعلق بالشيء، أو الوسائل، أو الزمان أو المكان.

وقد يكون التجديد في الشريعة يكون برد كل أمر إلى كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، أما دعاة التجديد يرونه تصرفا في الأصل، وتغيرا للدين تحت شعارات كثيرة من التحديث ومجاراة العصر، وموافقه العلم وغيرها (Al-Najjār).؛ وهذا غير وارد عند من يُعتد بعلمه وفقهه كما يقول محمد الغزالي: "وليس يقبل من أحد البتة أن يقول: هذا نص فات أوانه، أو هذا حكم انقضت أيامه. أو أن الحياة بلغت طورا يقضي بترك كذا من الأحكام أو التجاوز عن كذا من الشرائع. فهذه كلها محاولات لهدم الإسلام وإعادة الجاهلية (Anonymous)." ويتابع ويقول: "ولم يفهم أحد من العلماء الأولين أو الآخرين أن تجديد الدين يعني تسويغ البدع، ومطاوعة الرغبات، وإتاحة العبث بالنصوص والأصول لكل متهجم (Anonymous)."

المطلب الثالث: المقارنة والتحليل

على الرغم مما شاع بين العلماء على أن "القسمة العقلية للآراء الأصولية قد انتهت فلا مزيد ولا رأي جديد في مسائل الأصول حيث قد قيل كل ما يمكن أن يقال فما من رأي يظنة صاحبه جديدا وتكون له وجاهة إلا ستجده عند الأقدمين (Jum'ah, 1993)."؛ وقد ذكر ابن حزم أنه لا يحل لأحد أن يزيد أو ينقص في الشريعة شيء: "وقد اتفقوا أنه منذ مات النبي صلى الله عليه وسلم فقد انقطع الوحي، وكمل الدين، واستقر، وأنه لا يحل لأحد أن يزيد شيئا من رأيه بغير استدلال منه، ولا أن ينقص منه شيئًا، ولا أن يبدل شيئًا مكان شيء، ولا أن يحدث شريعة (Al-Ẓāhirī, 1989)."؛ "لأن من خصائص الإسلام أنه رباني أي: أنه من صنع الله تعالى وليس من صنع البشر لكي يكون بعيدا عن تحريف البشر وخطورة أية محاولة باسم التجديد أو التطور لإدخال أي عنصر بشري على التصور الرباني الذي هو تصور اعتقادي موحى به من الله سبحانه وتعالى (Sayyid Quṭb,

(1980)."؛ وشريعة الإسلام لم ينزل لمجموعة من الناس ولم يختص بزمان ومكان محدد، حيث يقول سيد قطب: "إن شريعة ذلك الزمان الذي نزل فيه القرءان، هي شريعة كل زمان؛... لأنها شريعة الدين الذي جاء للإنسان في كل زمان وفي كل مكان؛ لا لجماعة من بني الإنسان، في جيل من الأجيال، في مكان من الأمكنة، كما كانت تجيء الرسل والرسالات (Sayyid Quṭb, 2008)."؛ لأن "الأحكام التفصيلية جاءت لتبقى كما هي. والمباديء الكلية جاءت لتكون هي الإطار الذي تنمو في داخله الحياة البشرية إلى آخر الزمان؛ دون أن تخرج عليه، إلا أن تخرج من إطار الإيمان (Sayyid Quṭb, 2008)." ويتابع ويقول: "والله الذي خلق الإنسان ويعلم من خلق، هو الذي رضي له هذا الدين، المحتوي على هذه الشريعة. فلا يقول إن شريعة الأمس ليست شريعة اليوم، إلا رجل يزعم لنفسه أنه أعلم من الله بحاجات الإنسان؛ وبأطوار الإنسان (Sayyid Quṭb, 2008)." هذه من جهة. ومن جهة أخرى "فالتجديد يعني إيجاد الحلول للمشكلات المستجدة من قواعدها ونصوصها، وهذه لا تتبدل ولا تتغير ولا تقبل زيادة ولا نقصانا، والتشريع الإسلامي هو وحده الذي بني على أساس صحيح قطعي، ومعالجاته هي وحدها المطابقة للواقع والمتمشية مع الفطرة السليمة، أما تطابقه مع الواقع فهو جَعْلُه الواقع موضع التفكير لإصلاحه وتغييره إلى واقع سليم لا مصدر التفكير لمجاراته كما هو المطلوب لدي بعض دعاة التجديد...وقد ثبت عبر قرون خلت طبق فيها الإسلام تطبيقا كاملا أنه وحده القادر على إعطاء الحل الأمثل لأية مشكلة دون أن يبعد عن أساسه وخطوطه العريضة (Al-ʻUmar, 1997)."

ومن الممكن القول بأن عملية: "التجديد تعني إعادة صياغة مباحث الأصول بأسلوب غير أسلوب المتكلمين وتعني استبعاد كل المباحث التي لا علاقة لها بأصول الفقه والتي

تعتبر مباحث نظرية ليس لها واقع عملي، لأن هذه المباحث من أخطر الأمراض على النواحي التشريعية في تحويل التشريع إلى جدل فارغ بدل أن يكون علاجا ناجعا لعلاقات الناس، ويعني أيضا معاودة دراسة أدلة التشريع والاقتصار على الأدلة التي ثبتت بالنصوص القطعية لا التي توهم وجودها لكي نحصل على أصول فقه صاف نقي، لا يستند لغير الشرع ولغير الفقه تماما كما فعل الإمام الشافعي رضي الله عنه (Maṭar, 1995b)."

"ويلحق بذلك كافة القضايا التي أثارها علماء الأصول حين التفريع على قاعدة لازمة استجابة للبحث المنطقي والترتيب العقلي الذي يقتضي البحث فيها بغض النظر عن وجود واقع تشريعي لها حتى إنك تجد الأصوليين يناقشون مسألة لا يستطيعون التمثيل لها من التشريع ولو بمثال واحد (Maṭar, 1995b)."

فالذين نادوا بالتجديد في علم أصول الفقه بطريق الحداثة خلَّفوا من بعدهم خلف أضاعوا الفقه وأصوله واتبعوا الشهوات في تلفيق الفقه وأصوله لكي يواكب النظام الرأسمالي المطبق على المسلمين عنوة، من خلال العبث بالفقه وأصوله باسم التجديد، حيث أنشأوا بنوكًا، وتعاملوا بالربا الخفية بذريعة الضرورات تبيح المحظورات، وبحجة لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والعرف والعادة، وعبثوا بالمناهج الدراسية بذريعة أنه ينشأ جيلٌ على ثقافة الإرهاب، وأخيرا صالحوا مع الكيان المغتصب لبلاد المسلمين كل ذلك بسبب الدعوة للتجديد في الفقه وأصوله، مع أن الفقه وضع ليعالج الواقع والأصول ووضع لكيفية التعامل مع الواقع ومع الفقه الذي يعالج الواقع.

والدعوة إلى تجديد أصول الفقه بدعوى أن تأسيس قواعد أصول الفقه كان نتاجا لظروف تاريخية معينة، وهذا الكلام غير دقيق؛ لأن قواعد أصول الفقه كانت نتاجا للشريعة الإسلامية وخصائصها ولغتها ومنهجها، لذلك فالقول بوجوب تغيير قواعد أصول الفقه

لتغيّر ظروف عصرنا قول مضلل وغير دقيق؛ لأن قواعد الأصول لا شأن لها بتغير الأزمان والعصور والأماكن، فهي مستمدة من اللغة العربية وعلم الكلام ومقاصد الشريعة ومبادئها، وهذه العلوم لا تخضع لتغيرات العصور.

هذا المنطق في منهج دعاة التجديد منهج تطويري توسيعي تحريف عن الأصول، وليس منطقا تجديديًا، بخلاف منطق دعاة الأصالة؛ لأنه لا يتأتى التطوير ولا التوسيع في مصادر التشريع؛ لأن التشريع مرجعه الوحي، وعندما بحث علماء المسلمين، أو دعاة الأصالة في مصادر التشريع حين أوجدوا علم الأصول كانت غايتهم هي حصر الطرق المؤدية إلى معرفة الوحي، وبعبارة أخرى كان مقصدهم معرفة ما هو الوحي لكي لا يأخذوا أحكامهم عن غير ما جاء به الوحي (Maṭar, 1995a).

فحاجات الإنسان مهما تعددت لا يتطلب تغيير الأحكام الشرعية بالاقتضاء، أو الوضع؛ لأن الحاجات لا تتدخل في وضع الأحكام؛ بل الأحكام هي التي تتدخل في بيان الحكم من حيث الإقدام أو الإحجام إن كان فعلا، ومن حيث الحل والحرمة إن كان شيئًا، ويقول الشيخ تقي الدين النبهاني: "والإنسان في كل زمان ومكان هو الإنسان في غرائزه وحاجاته العضوية لا يتغير أبدا، فكذلك أحكام معالجاته لا تتغير والمتغير هو أشكال حياة الإنسان، وهذه لا تؤثر على وجهة نظره في الحياة. أما ما يتجدد من مطالب متعددة للإنسان فهو ناجم عن تلك الغرائز (Abdullah, 1985)"والحاجات العضوية، وقد جاءت الشريعة واسعة لمعالجة هذه المطالب المتجددة والمتعددة مهما تنوعت ومهما تغيرت أشكالها. وقد كان ذلك سببا من أسباب نمو الفقه. إلا أن هذه السعة في الشريعة لا تعني أنها مرنة بحيث تكون منطبقة على كل شيء ولو ناقضها، ولا تعني أنها متطورة بحيث تتبدل مع الزمن، بل يعني اتساع النصوص لاستنباط أحكام متعددة، ويعني اتساع الأحكام

لانطباقها على مسائل كثيرة (Manshūrāt Ḥizb Al-Taḥrīr, 1954)."؛ ويتابع ويقول: "فهذا الاتساع بالنصوص لاستنباط أحكام متعددة، والاتساع بالأحكام لانطباقها على مسائل كثيرة، هو الذي جعل الشريعة الإسلامية وافية بمعالجة كافة مشاكل الحياة في كل زمان ومكان وكل أمة وجيل، وهو ليس مرونة ولا تطورا. ودليل الحكم الشرعي من النص كتابًا كان أو سنةً إنما هو لمعالجة المشكلة القائمة؛ لأنَّ الشارع قصد اتباع المعاني لا الوقوف على النصوص، ولذلك يراعى في استنباط الأحكام وجه العلة من الحكم ، أي تراعى في النص حين استنباط الحكم من الناحية التشريعية (Manshūrāt Ḥizb Al-Taḥrīr, 1954) ".

إنَّ القاريء يجد الاختلاف الجوهري بين المنهجين، منهج دعاة التجديد عند المؤصلين، فتجد أن منهج الحداثيين منهج مختلف ومغاير تماما لمنهج المؤصلين. وقد سخر منهم مصطفى الرافعي قائلا: "إنهم يريدون أن يجددوا كل شيء، حتى الدين واللغة والشمس والقمر."وأشار إليهم شاعر الإسلام الهندي محمد إقبال، حين قال في بعض محاوراته: "إن جديدهم هو قديم أوربا. . . وقال: إن الكعبة لا تجدد، ولا تجلب لها حجارة من الغرب!) Tajdīd Uṣūl Al-Fiqh Bayn Al-Ithbāt Wa Al-Inkār Mawqi' Al-Shaykh "Yūsuf Al-Qaraḍāwī)

الخاتمة

1- إن مصطلح التجديد، شأنه شأن كثير من المصطلحات، تعرض لكثير من الخلط والعبث الفكري، فلابد من استعماله حسب وضعه اللغوي والشرعي.

2- لا مانع من إعادة الترتيب وإعادة بناء أصول الفقه ترتيبا جديدا، وكذلك تهذيبه وتنقيته وتنقيحه مما علق به من الشوائب التي تبدو الآن عقيمة ولا علاقة لها بالهدف الذي

وضع هذا العلم من أجله: كمسألة اللغة بين التوقيف والاصطلاح، وحكم الأشياء قبل الشرع هل هي تكليف أم لا ؟ ومسألة تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بشرع قبل البعثة، والنزاع في مسألة شكر المنعم، والتكليف بما لا يطاق، وتخليصه من المباحث النظرية العقيمة.

3- لابد من التجديد في الصياغة التي بلغت حدًا من التعقيد مما جعل علم أصول الفقه الأصول تبدو في نظر الدارسين وكأنها ألغاز يعجزون عن حلها، وبالتالي ينبغي تجديد أصول الفقه بتسهيل عباراته وطريقة عرضه للمباحث الأصولية بشكل يجعله في متناول طلاب العلم حتى يتمكنوا من استخدامه في التحليل والاستنباط؛ أو يُتناول بشروحات سهلة ميسورة، لتوضيح معانيه وتحليل مكوناته.

4- ينبغي أن لا يكون دعوة تجديد أصول الفقه هدم جهود السابقين، وإنما ينبغي أن يكون محاولة للبناء عليه، حتى يُتمكن من مواكبة الواقع المعاصر بملابساته ومستجداته المتعددة وذلك من خلال الاجتهاد، أو القياس والإتيان بأمثلة من الواقع المعاصر على قواعده.

5- إن استحداث منهجية جديدة من غير ضوابط شرعية لاستنباط الأحكام الشرعية المخالف لمنهج أصول الفقه المعروف بأصالته وعمقه سيترتب عليها فهم غريب لنصوص الشريعة، وتفسيرها بما يخالف طبيعتها كما سيترتب عليها نقض الأحكام الشرعية التي استنبطها العلماء من نصوص الوحي.

6- الذين نادوا بالتجديد من الحداثيين لم يسيروا على ما سار عليه دعاة العمل بالأصالة؛ بل منهجهم مغاير ومخالف لما هو عليه منهج الأصالة، وقد وضعوا اللبِنة الأولى لكي مهدوا الطريق وسهلوها لمن يأتي بعدهم لحمل هذا اللواء والدعوة إلى التجديد خصوصًا على أيدي بعض دعاتهم مصبوغ ماضيهم بالصبغة الإسلامية.

7- الذين يدعون إلى التجديد من الحداثيين جعلوا الواقع مصدر تفكيرهم لا الوحي بدليل محاولتهم لجعل، أو صيرورة مطابقة الوحي لمقتضى الواقع بدل تغير الواقع حسب مقتضى الوحي. هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يستبعد أن يكون لهم أغراض أخرى ليس لتجديد الأصول وإنما للتحلل من الأصول للغو والتلاعب في النصوص الشرعية وتأويلها بحسب الأهواء والإملاءات الدولية كجزء من المخططات المدروسة لتفريغ الإسلام من مضمونه. وصنع إسلام يناسب الواقع المعاش.

References

Ābādī, Muḥammad Shams Al-Haqq Al-ʻAẓīm. 1969. *ʻAwn Al-Maʼbūd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd.* Taḥqīq: ʻAbdulrahmān Muhammad ʻUthmān. Al-Madīnah: Al-Maktabah Al-Salafiyyah. Vol. 11. P. 391.

ʻAbdullah, Muḥammad Ḥusayn. 1985. *Al-Ghazāir, "Khāṣiyāt Fī Al-Insān Tadfaʼuhu Li An Yamīl Ilā Ashyā Wa Aʼmāl, Aw Li An Yaḥjum ʻAn Ashyā Wa Aʼmāl Wa Dhālik Min Ajl ʻAn Yushbiʼ Amran Dākhilahu".* Mafāhīm Islāmiyyah. Bayrūt: Dār Al-Bayāriq. Vol. 1. P. 17.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. 1995. *Al-Naṣṣ, Al-Sulṭah, Al-Ḥaqīqah.* Al-Dār Al-Bayḍā. Al-Markaz Al-Thaqāfī Al-ʻArabiyyah. P. 33.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. 2003. *Al-Imām Al-Shāfiʼī Wa Taʼsīs Al-Aydiyūlūjiyāt Al-Wasaṭiyyah.* Al-Qāhirah: Maktabat Madbūlī. P. 139.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. 2010. *Al-Tajdīd Wa Al-Taḥrīm Wa Al-Taʼwīl.* Dār Al-Bayḍā: Al-Markaz Al-Thaqāfī Al-ʻArabī. P.24.

Al-Bājī, Abū Al-Walīd. 1995. *Iḥkām Al-Fuṣūl Fī Aḥkām Al-Uṣūl.* Taḥqīq: ʻAbdilmajīd Turkī. Bayrūt: Dār Al-Gharb Al-Islāmī. Vol. 1. P. 174.

Al-Baṣrī, Abū Al-Ḥusayn Muḥammad Bin ‘Alī Bin ‘Abdilṭayyib. 1964. *Al-Mu’tamad Fī Uṣūl Al-Fiqh.* Taḥqīq: Muḥammad Ḥamīdullah Wa Ākharūn. Dimashq: Al-Ma’had Al-’Ilmi Al-Faransī Li Al-Dirāsāt Al-‘Arabiyyah. Vol. 1. P. 7.

Al-Dasūqī, Muḥammad. *Naḥw Manhaj Jadīd Li Dirāsat ‘Ilm Uṣūl Al-Fiqh.* Jāmi’at Qaṭar. https://qspace.qu.edu.qa/handle/10576/9360.sa137.

Al-Farfūr, Muḥammad Ṣālih. 1985. *Al-Wajīz Fī Uṣūl Istinbāṭ Al-Aḥkām Fī Al-Sharī’ah Al-Islāmiyyah*. Dār Al-Imām Al-Awza’ī. P.6.

Al-Fayrūz Ābādī, Majduddīn Muḥammad Ya’qūb. 2008. *Al-Qāmus Al-Muḥīṭ.* Taḥqīq: Anas Muḥammad Al-Shāmī, Zakariyya Jābir Ahmad. Al-Qāhirah: Dār Al-Ḥadīth. P.246.

Al-Fayūmī, Aḥmad Muḥammad ‘Alī Al-Muqrī. 1322h. *Al-Miṣbāḥ Al-Munīr Fī Gharāib Al-Sharḥ Al-Kabīr.* Miṣr: Maṭba’at Al-Taqaddum Al-‘Ilmiyyah. Vol. 1 P.10.

Al-Ghadhāmī, ‘Abdullah. 2005. *Ḥikāyat Al-Ḥadāthah Fī Al-Mamlakah Al-‘Arabiyyah Al-Sa’ūdiyah.* Bayrūt: Al-Markaz Al-Thaqāfī Al-‘Arabiyyah. P. 38.

Al-Ghazālī, Abū Hāmid. *Tahāfat Al-Falāsifah.* Taḥqīq: Sulaymān Dunyā. Miṣr: Dār Al-Ma’ārif. P. 73.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Bin Muḥammad. 1993. *Al-Muṣtasfā Min ‘Ilm Al-Uṣūl.* Ḍabṭ Wa Tartīb Muḥammad ‘Abdilsalām ‘Abdulshāfī. Bayrūt: Dār Al-Kutub Al-’Ilmiyyah. P.9.

Al-Manāwī, ‘Abdulraūf. 1972. *Fayḍ Al-Qadīr Sharḥ Al-Jāmi’ Al-Ṣaghīr.* Bayrūt: Dār Al-Ma’rifah. Vol. 2. P.281.

Al-Marākibī, Muḥammad. *Al-Ḥadāthah Wa Taḥawwulāt Al-Khiṭāb Al-Maqāṣidī: Naḥw Fiqh Sāil.*

Al-Mushrifī, ‘Abdulmajīd. 1998. *Al-Islām Wa Al-Ḥadāthah*. Tūnis: Dār Al-Janūb Li Al-Nashr. P. 23.

Al-Najjār, Abū Muḥammad. 2008. *Al-Tajdīd Bayn Sabīl Al-Rushd Wa Sabīl Al-Ghayy.* Al-Wa'iy 261. Al-Sanah Al-Thālithah Wa Al-'Ishrūn. Shawwāl 1429h. Tishrīn Awwal. P. 35

Al-Qarāfī, Shihābuddīn Aḥmad Idrīs. 2003. *Al-Furūq.* Taḥqīq: 'Umar Ḥasan Al-Qiyām. Bayrūt: Muassasat Al-Risālah. Vol. 2. P. 205.

Al-Qarnī, Muḥammad Hajar. 1434h. *Mawqif Al-Fikr Al-Ḥadāthī Al-'Arabī Min Uṣūl Al-Istidlāl Fī Al-Islām Dirāsat Taḥlīliyyah Naqdiyyah.* Al-Bayān: Markaz Al-Buḥuth Wa Al-Dirāsāt. P. 28-29, P. 53.

Al-Rīsūnī, Aḥmad 'Abdulsalām, Wa Ākharūn. 2014. *I'dād Jamā'ī. Al-Tajdīd Al-Uṣūlī Naḥw Ṣiyāghat Tajdīdīyah Li 'Ilm Uṣūl Al-Fiqh.* Firjinyā: Al-Ma'had Al-Fikri Li Al-'Ālam Al-Islām. P.14.

Al-Sabkī, Tājuddīn Abī Naṣr 'Abdulwahhāb 'Alī 'Abdulkāfī. *Ṭabaqāt Al-Shāfi'īyah Al-Kubrā.* Taḥqīq: Maḥmūd Muḥammad Al-Ṭanāḥī. 'Abdulfattāḥ Muḥammad Al-Ḥalw. Al-Qāhirah: Dār Iḥyā Al-Kutub Al-'Arabiyyah. Vol. 1. P.99-100.

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm Mūsā Muḥammad Al-Lakhmī. *Al-Muwāfaqāt.* Taḥqīq: Mashhūr Ḥasan Āl Salmān. Dār Ibn 'Affān. Vol. 1. P. 37.

Al-Shawkānī, Muḥammad 'Alī. 2020. *Irshād Al-Fuḥūl Ilā Tahqīq Al-Ḥaqq Min 'Ilm Al-Uṣūl.* Taḥqīq: Muḥammad Ḥasan Muḥammad Al-Shāfi'ī. Bayrūt: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. Vol. 1. P.26.

Al-Ṭaḥān, Maḥmūd. 1986. *Mafhūm Al-Tajdīd Bayn Al-Sunnah Al-Nabawiyyah Wa Bayn Ad'iyā Al-Tajdīd Al-Mu'āṣirīn*. Al-Kuwayt: Maktabat Dār Al-Turāth. Vol. 2. P. 4.

Al-Tilmsānī, Shihābuddīn Aḥmad Muḥammad Al-Muqrī. *Azhār Al-Riyāḍ Fī Akhbār 'Iyāḍ.* Taḥqīq: Muṣṭafā Al-Saqā. Wa Ākharūn. Maṭba'at Faḍālah. Vol. 3. P.35.

Al-Turābī, Ḥasan. *Al-Fikr Al-Islāmī Bayn Al-Qadīm Wa Al-Jadīd.* Majallat Al-Mujtama'. Al-'Adad 573. P. 27.

Al-Turābī, Ḥasan. 1990. *Qaḍāyā Al-Tajdīd Naḥw Manhaj Uṣūlī.* Al-Kharṭūm: Ma'had Al-Buḥūth Wa Al-Dirāsāt Al-Ijtimā'iyyah. P.189.

Al-'Umar, Aḥmad 'Abdullah. 1997. *Majallat Al-Wa'iy.* Al-'Adad 123. Al-Sanah Al-Ḥādiyata 'Ashar- Rabī' Al-Thānī 1418-1997. Naẓratan Fī Mafhūm Al-Tajdīd Wa Al-Tasāmuḥ. P. 27.

Al-Ẓāhirī, Ibn Ḥazm. 1989. *Marātib Al-Ijmā' Fī Al-'Ibādāt Wa Al-Mu'āmalāt Wa Al-I'tiqādāt.* Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm Li Al-Ṭibā'ah Wa Al-Nashr Wa Al-Tawzī'. P. 270-271.

Al-Zarkashī, Badruddīn Muḥammad Bahādir 'Abdullah Al-Shafi'ī. 1992. *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ Fī Uṣūl Al-Fiqh.* Taḥrīr 'Abdulqādir 'Abdullah Al-'Ānī. Al-Kuwayt: Wizārat Al-Awqāf Wa Al-Shu'ūn Al-Islāmiyyah. Vol. 1. P.6.

Al-Zarkashī. 2000. *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ.* Taḥqīq: Muḥammad Muḥammad Tāmir. Bayrūt: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. Vol.1. P. 4.

Anonymous. *Kayf Nafham Al-Islām.* P.120.

Anonymous. 1993. *Bayn Al-Aṣālat Wa Al-Taghrīb Fī Al-Ittijāhāt Al-'Ilmānyā.* Bayrūt: Al-Muassasat Al-Jāmi'iyyah Li Al-Dirāsah Wa Al-Nashr Wa Al-Tawzī'. P.7.

Arkūn, Muhammad. 1996. *Tārīkhiyyat Al-Fikr Al-'Arabī Al-Islāmi.* Tarjamat Hāshim Ṣāliḥ. Bayrūt: Markaz Al-Inmā Al-Qawmī. P. 74.

Bārah, 'Abdulghanī. 2005. *Ishkaliyyat Ta'ṣīl Al-Ḥadāthah Fī Al-Khiṭāb Al-Naqdī Al-'Arabī Al-Mu'āṣir: Muqārabat Ḥiwāriyyah Fī Al-Uṣūl Al-Ma'rifiyyah.* Al-Qāhirah: Al-Hay'ah Al-Miṣriyyah Al-'Āmah Li Al-Kiatab. P.15-16.

Ḥamāmī, Nādir. 2006. *Islām Al-Fuqahā.* Bayrūt: Dār Al-Ṭalī'ah. P. 77-78.

Ḥanafī, Ḥasan. 1992. Al-*Turāth Wa Al-Tajdīd.* Bayrūt: Al-Muassasah Al-Jāmi'īyah. Vol. 4. P. 13.

Ḥanafī, Ḥasan. 2004. *Min Al-Naṣṣ Ilā Al-Wāqi' Takwīn Al-Naṣṣ Muḥāwalat Li I'ādat Binā 'Ilm Uṣūl Al-Fiqh.* Al-Qāhirah: Markaz Al-Kitāb. Vol. 1. P. 8-9.

Ibn Hazm, Al-Andalusī. 1983. *Rasāil Ibn Ḥazm Al-Andalusī.* Taḥqīq: Iḥsān 'Abbās. Bayrūt: Al-Muassasat Al-'Arabiyyah Li Al-Dirāsat Wa Al-Nashr. Vol. 4. P.103.

Ibn Khaldūn, 'Abdulraḥmān. *Muqaddimat Ibn Khaldūn.* Al-Qāhirah: Maṭba'at Muṣṭafā Muḥammad. P. 537.

Ibn Manẓūr, Jamāluddīn Muḥammad Makram. *Lisān Al-'Arab.* Bayrūt: Dār Ṣādir. Vol. 3. P.111.

Jum'ah, 'Alī. 1993. *Qaḍiyyat Tajdīd Uṣūl Al-Fiqh.* Dār Al-Hidāyah. P. 6.

Jum'ah, 'Alī. 2009. *Tajdīd Uṣūl Al-Fiqh.* Al-Mu'tamar Al-Wāḥid Wa Al-'Ishrūn Li Al-Majlis Al-A'lā Li Al-Shu'ūn Al-Islāmiyyah. Al-Qāhirah. 5-8 Māris, 2009.

Manshūrāt Ḥizb Al-Taḥrīr. 1954. *Mafāhīm Ḥizb Al-Taḥrīr.* Al-Quds: P. 35.

Manṣūr, Muḥammad 'Abduljabbār Al-Sam'ānī Al-Shāfi'ī. 1998. *Qawāṭi' Al-Adillah Fī Uṣūl Al-Fiqh.* Tahqīq: 'Abdullah Ḥāfiẓ Aḥmad Al-Ḥakmī. Al-Riyāḍ: Maktabat Al-Tawbahi. Vol. 1 P. 6.

Maṭar, Usāmah. 1995a. *Mafhūmā Al-Tajdīd Wa Al-Ibtidā'.* Majallat Al-Wa'iy. Al-'Adad 98. Al-Sanah Al-Tāsi'ah- Muḥarram 1416h-Ḥuzayrān. P. 31.

Maṭar, Usāmah. 1995b. *Majallat Al-Wa'iy Al-'Adad 100.* Al-Sanah Al-Tāsi'ah –Rabī' Al-Awwal 1416-1995. Al-Mafhūm Al-Ṣaḥīḥ Li Al-Tajdīd Fī Uṣūl Al-Fiqh. P. 39.

Sabīlā, Muḥammad. 2007. *Al-Ḥadāthah Wa Mā Ba'd Al-Ḥadāthah.* Al-Dār Al-Bayḍā: Dār Tūbiqāl Li Al-Nashr. P. 42.

Sa'īd, Bisṭāmī Muḥammad. 2015. *Mafhūm Tajdīduddīn*. Jeddah: Markaz Al-Ta'ṣīl Li Al-Dirāsāt Wa Al-Buḥūth. Vol. 3. P. 28.

Sayyid Quṭb. 1980. *Khaṣāiṣ Al-Taṣawwur Al-Islāmī.* Bayrūt: Dār Al-Shurūq. P. 51, 69, 109.

Sayyid Quṭb. 2008. *Fī Ẓilāl Al-Qur'ān.* Bayrūt: Dār Al-Shurūq. Vol. 2. P. 843.

Shaḥrūr, Muḥammad. 2000. *Naḥw Uṣūl Jadīdah Li Al-Fiqh Al-Islāmī.* Dimashq: Al-Ahālī Li Al-Ṭibā'ah Wa Al-Nashr Wa Al-Tawzī'. P. 56

Sharīfah, 'Abbās. *Naqḍ Manhajiyyat Al-Qirā'ah Al-Mu'āṣirah Li Al-Naṣṣ Al-Qur'ānī 'Ind Al-Muhandis Muḥammad Shaḥrūr*. Ru'yah Li Al-Thaqāfah Wa Al-I'lām. P. 4-6.

Tajdīd Uṣūl Al-Fiqh Bayn Al-Ithbāt Wa Al-Inkār Mawqi' Al-Shaykh Yūsuf Al-Qaraḍāwī. Al-Qaradawi.Net.