ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي: دراسة في البِنية والأُسس

عبد الأحد مصطفى عبد الرحمن لو*

صالح قادر كريم الزنكي**

الـمُلخَّص

يعدّ المنهج الأصولي أحد المناهج المهمة التي وضعها المسلمون لدراسة النص الشرعي، وتحاول الدراسة الكشف عن ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي، من خلال دراسة بنيته وأسسه. وتوصلت الدراسة إلى أن المنهج تحكمه ثلاثة أسس، هي: مركزية النص، ومركزية المتكلِّم، ومركزية قداسة المتكلِّم، وأن الموضوعية إذا كانت تتمثل في التحكُّم على الأحكام المسبقة بالتقيّد بمبدأ طلب الحق، والتزام العدل، فإنّ ملامحها في المنهج الأصولي تتجلّى في مفهوم الاجتهاد بما يشمله من عمليات إجرائية تدل على حضور مبدأ طلب الحق، والعدل، والانضباط في المنهج، ثم في أسسه بالدوران مع النص، والإنصاف مع صاحب النص بجمع كلامه، واحترام منشَأ النص بالحفاظ على قداسته. وقد استطاعت الدراسة أن ترصد جوانب مهمة تبرز معالم الموضوعية في المنهج الأصولي سواء في بنيته الداخلية أم في أسسه الحاكمة.

أما المنهج المستخدم، فقد استخدمت الدراسة عدداً من المناهج، هي: المنهج الوصفي التحليلي في دراسة مكونات المنهج الأصولي، وأسسه من أجل فهم رؤيته، ثم المنهج الاستقرائي في تتبع المعاني المتكررة التي تشهد له بالموضوعية في منظومته. كما استعان بالمنهج التاريخي لفهم تاريخ الأفكار وتطوّرها.

الكلمات المفتاحية: المنهج، أصول الفِقْه، الموضوعية، الاجتهاد، النصُّ، القداسة.

---

* طالب دكتوراة في الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة قطر، البريد الإلكتروني: al2102151@qu.edu.qa، https://orcid.org/0000-0003-2237-345X

** دكتوراة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، جامعة بغداد 1997م، أستاذ بقسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة قطر، البريد الإلكتروني: Salih.alzanki@qu.edu.qa

تم تسلُّم البحث بتاريخ 8/ 2/ 2023م، وقُبِل للنشر بتاريخ 30/ 1/ 2024م.

للاقتباس: لو، عبد الأحد مصطفى. والزنكي، صالح قادر كريم (2025). "ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي: دراسة في البِنية والأُسس"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 107-151. DOI: 10.35632/citj.v30i108.7443

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مقدمة

إنَّ الاهتمام بتحديد المعنى، والسعي لفهم مقصود الـمُتكلِّم، قد شغَّل العقل البشري على مَرِّ العصور، فنشأت لذلك مناهج مختلفة نتيجة اختلاف البيئة المعرفية التي كانت حاضنتها. ويُعَدُّ عِلْم أصول الفِقْه أحد المناهج البحثية التي نشأت في رَحِم الحضارة الإسلامية، ووضعها المسلمون لدراسة المعنى في ضوء النصِّ الشرعي. وقد تناول العلماء هذا العِلْم بالبحث في مضامينه وقوالبه وتاريخه، فاتَّسم بحظٍّ وافر من الثبات، وشكَّل خبرة جماهيرية مُحكَّمة، بعد أَخْذٍ ورَدٍّ وتنظيرٍ وتدقيقٍ طوال أربعة عشر قرناً، بين أجيال قدَّم كلٌّ منها دوره الواجب، ثمَّ بنى الخلَف على ما انتهى إليه السلَّف.

وبالرغم من وفرة الدراسات -خلال هذه الـمُدَّة- وتنوُّعها في المنهج الأصولي، فإنَّ الاهتمام بدراسة جوانب الموضوعية فيه كان هامشياً لدى الباحثين. ولهذا تسعى هذه المحاولة لدراسة المنهج الأصولي عن طريق النظر في بِنيته الداخلية ومسالكه الإجرائية، ثمَّ في الأُسس التي تَحْكُمه، وكذلك في خصائصه التي تجعله خِصْباً ومستقلاً بنفسه؛ بُغْيَةَ الوصول إلى اكتشاف ملامح الموضوعية في ذلك كلِّه. وبعبارة أُخرى، إذا كان الـمُحقِّق ابن دقيق العيد (ت: 702هـ) يقول: "أصول الفِقْه يقضي، ولا يُقْضى عليه" (الزركشي، 1994، ج1، ص14)، فإنَّ هذه الدراسة، إنَّما هي سعيٌ لاكتشاف مدى صِدْق هذه المقولة، بالنظر في ما يشهد لحاكمية المنهج على الذات في المنظومة الأصولية.

يحاول البحث دراسة ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي، مُمثَّلةً بدراسة بِنيته وأُسسه. ومن ثَمَّ، فإنَّ السؤال الذي يُمثِّل إشكالية الموضوع هو:

- ما ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي؟

ويندرج تحت هذا السؤال أسئلة فرعية، منها:

1. ما طبيعة المنهج الأصولي؟ وما خصائصه؟
2. ما الأُسس التي تَحْكُم المنهج الأصولي؟ وما درجة تأثُّر المنهج بتلك الأُسس؟ وهل لذلك التأثُّر -إنْ وقع- أثر في موضوعية المنهج؟

3. ما الضوابط التي تجعل المنهج موضوعياً؟ وما مدى صِدْقها على المنهج الأصولي؟
4. ما ملامح الموضوعية في البِنية؟
5. ما ملامح الموضوعية في الأُسس؟

يكتسب البحث أهميته من تعرُّضه لموضوع كان مُهمَلاً -إنْ صَحَّ التعبير- أو لم ينل نصيبه في المقاربات الأصولية؛ وهو البحث في ملامح الموضوعية في المنهج، من خلال قراءة مُتبصِّرة لمنظومته في ضوء ضوابط الموضوعية. وهذا الأمر مُهِمٌّ؛ لأنَّه -إنْ ثبت- سيكون إجابة على إشكالية منهجية يثيرها بعض المعاصرين، وسيفتح آفاقاً جديدةً في دراسة الحقل الأصولي، واكتشاف أبعاده الأُخرى من الجوانب المنهجية في مكامنه الداخلية؛ ما يفيد الـمُتخصِّص في الانتباه إلى بعض المسائل الأصولية التي يمرُّ عليها بين فينة وأُخرى، وتشهد للمنهج بالموضوعية. وكذلك يفيده في شحذ الهِمَم إلى اكتشاف أبعاد أُخرى من المنظومة الأصولية. في حين سيفيد غير الـمُتخصِّص في معرفة الخريطة العامَّة للمنهج الأصولي من خلال بِنيته، وأُسسه، وملامح الموضوعية في ذلك كلِّه.

ويهدف البحث إلى تحقيق ما يأتي:

1. بيان طبيعة المنهج الأصولي وخصائصه.
2. إبراز الأُسس الحاكمة للمنهج الأصولي، وتأثير ذلك في المنهج.
3. مناقشة الضوابط التي تجعل المنهج موضوعياً.
4. كشف ملامح الموضوعية في بِنية المنهج الأصولي.
5. إظهار ملامح الموضوعية في الأُسس الحاكمة.

وتحقيقاً لأهداف البحث؛ فقد استخدمنا مناهج مختلفة بحسب ما يُناسِب السياق، ويُحقِّق المقصود، بَدْءاً بالمنهج الوصفي -وهو الغالب- في وصف طبيعة المنهج الأصولي ونسقه الفكري، ومروراً بالمنهج التحليلي الذي يتجلّى في دراسة مُكوِّنات المنهج وأُسسه؛ لفهم ما وراءه من خلفية فكرية ورؤية عالَمية تَتَّسِم بالموضوعية، ثمَّ المنهج الاستقرائي الذي سيُؤكِّد ذلك، ويتمثَّل في استقراء

المعاني الـمُتكرِّرة التي تشهد للمنهج الأصولي بالموضوعية، وانتهاءً بالمنهج التاريخي الذي يساعد على فهم تاريخ الأفكار وتطوُّرها من مرحلة إلى أُخرى، أو من شخص إلى آخر.

بناءً على تقصّي ما كُتِب في الموضوع، لم نتوصَّل إلى دراسة سابقة تناولته بالاستقلال والتفرُّد، فضلاً عن دراسته وَفقاً لهدفنا المنشود. ولا يعني ذلك الإغفال الكُلِّي له؛ إذ تناولت دراسات عديدة بعض قضاياه بصورة جزئية، في ما يُمكِن تصنيف هذه الدراسات -وَفق النظر المنطقي- إلى ما يأتي:

1. دراسات عامَّة في موضوعية مناهج المسلمين دون تخصيصها بأصول الفِقْه، مثل كتاب:

بكار، عبد الكريم. "فصول في التفكير الموضوعي"، ط8، دمشق: دار القلم، 2008م، 305 صفحات. فهذا الكتاب يُمثِّل دراسة في التفكير الموضوعي من المنظور الإسلامي بوجه عامٍّ، والـمُلاحَظ أنَّ الكاتب قد تناول في الفصل الرابع منه تجلِّيات الموضوعية عند مناهج المسلمين، فذكر بعض مظاهر الموضوعية في المنهج الأصولي، مثل: القياس الفطري، وضبط الاجتهاد بالدليل، وتقديم المنهج على الذات. ثمَّ نجده -في هذا الصدد- يُلمِّح إلى بعض مظاهر الموضوعية في عِلْم أصول الفِقْه، لكنَّه لم يتعمَّق في الطرح؛ لأنَّه ذكر الأمثلة عَرَضاً، ولم يكن هدفه التقصّي كما أشار إلى ذلك بنفسه (بكار، 2008، ص111-179)، فضلاً عن أنَّ ذلك لم يكن بطريقة مُنظَّمة، وإنَّما جاء بصورة غير مُرتَّبة ومُختلِطة -تارة- بأمثلة عِلْم الحديث.

2. دراسات في أُسس المنهج الأصولي، مثل دراسة:

صالح، أيمن. "المبادئ العامَّة للفكر الأصول-فقهي الإسلامي في تعامله مع النصِّ". وقد نُشِرت هذه الدراسة في مجلَّة "إسلامية المعرفة"، مُجلَّد20، عدد77، صيف1435هـ/ 2014م، ص2-35. وهي تبحث في استقراء المبادئ العامَّة التي تَحْكُم المنهج الأصولي، وفيها توصَّل الباحث إلى اثني عشر مبدأً، عَدَّها المعالم الرئيسة للتعامل الأصولي مع النصِّ. وتتقاطع هذه الدراسة مع بحثنا في تحديد الأُسس التي تَحْكُم المنهج الأصولي، لكنَّها لم تدرس المبادئ بالنظر إلى انعكاساتها على موضوعية المنهج.

3. دراسات في موضوعية المنهج الأصولي، مثل دراسة:

الزنكي، صالح قادر. "الإمام الشافعي وتأليفه الأصولي بين الهدف المعرفي والهَمِّ السياسي". وقد نُشِرت هذه الدراسة في مجلَّة "جامعة إسطنبول"، تركيا، 2012م. وهي تبحث في إشكالية ما اتُّهِم به الإمام الشافعي من عدم الموضوعية في تأسيس المنهج الأصولي، وفيها ركَّز الباحث على قضيتين اثنتين، هما: النـزعة القومية، والهدف السياسي وراء تأسيس المنهج. وقد بدأ بالأولى مُبيِّناً سبب تركيز الإمام الشافعي على معهود العرب بأنَّ ظهور مشكلة الفهم في العصر الذي عاش فيه كان من ضمن الأسباب التي جعلته يُنبِّه على ضرورة فهم القرآن الكريم من مدخل لسانه الذي هو العربية. ثمَّ رَدَّ التهمة الثانية بأنَّ الإمام الشافعي، من خلال تأسيسه القواعد، أسهم في تكوين سُلْطة علمية مُحَكَّمة تقي من سلبيات التدابير ذات الطابع السياسي المحض؛ ما يعني أنَّ طرحه لم يكن في مصلحة السُّلْطة السياسية. ومن الـمُلاحَظ أنَّ الدراسة ترتبط بموضوعية المنهج الأصولي؛ فهي تتعلَّق بدوافع الـمُؤسِّس الأوَّل التي ستنعكس -بلا شكٍّ- على المسالك الإجرائية والتطبيقات. وفيها ذهب الباحث إلى إثبات موضوعية المنهج -بالجملة- عن طريق نفي النقيض الذي هو عدم الموضوعية، لكنَّه ركَّز على قضيتين محدودتين، ولم يدرس المنهج الأصولي بحذافيره؛ نظراً إلى النـزعة الدفاعية التي جعلته يُركِّز على أهمِّ القضايا المثارة، بل يُركِّز على أهمِّ المسائل التي أثارها نصر حامد أبو زيد. يضاف إلى ذلك أنَّ دراسته ارتبطت بموضوعية المنهج من حيث تأسيس قواعده التي هي خارجة عن إطار دراستنا.

بناءً على ما استعرضنا من دراسات، يُمكِن القول: إنَّ كُلّاً من هذه الدراسات قد تناولت قضية محدودة من أجزاء البحث، مع اختلاف في التناول؛ ما يتيح الاستفادة منها في دراستنا، بل يُشكِّل النواة الأساسية لها، بالرغم من إغفالها التنظير لملامح الموضوعية في المنهج الأصولي، ناهيك عن إفراد الموضوع بالبحث وَفقاً للأهداف التي نسعى لها. ومن ثَمَّ، فإنَّ مَزِيَّة هذه الدراسة تتلخَّص فيما يأتي:

1. تخصيص قضية موضوعية المنهج الأصولي بالدراسة.
2. بيان درجة تأثير الأُسس في العملية الإجرائية، وانعكاس ذلك على موضوعية المنهج.

3. تحديد ضوابط الموضوعية، وإخضاع المنهج الأصولي لها بصورة تفسيرية لا تبريرية.
4. إبراز ملامح الموضوعية في المنظومة الأصولية من خلال البِنية والأُسس.
5. تضمين الموضوع تعقيبات ومناقشات لمسائل جزئية مُتناثِرة فيه.

أوَّلاً: عرض تحليلي للمنهج الأصولي

مِمّا يَحسُن في سياق الحديث عن المنهج الأصولي، التطرُّقُ أوَّلاً إلى كلمة "الأصل" التي تُعَدُّ مفهوماً مركزياً، بل إحدى الكلمات المفتاحية في الحقل الأصولي. وهذا المفهوم وإنْ كان يُعبِّر -في الدلالة اللغوية- "عمّا يفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره" (الجرجاني، 1983، ص28)، فإنَّ النظر إليه في الكتابات الأصولية يُمكِن أنْ يكون على مستويين؛ الأوَّل: النظر في تطوُّره التاريخي في الدرس الأصولي، كما تصدّى لذلك الباحث كريم الصياد الذي توصَّل إلى أنَّ هذا المفهوم عرف تطوُّراً تاريخياً عبر سبع مراحل، هي: مرحلة "التأسيس" التي كان من أبرز معناه فيها: النصُّ التشريعي، وحالة التشريع قبل الاجتهاد (الصياد، 2021، ص83)، ومرحلة "الاستقرار" التي من إطلاق الأصل فيها الحقيقة اللغوية (ص86)، ومرحلة "تأسيس نظرية المقاصد" التي من معانيه فيها المقصد (ص89)، ومرحلة "توظيف نظرية المقاصد" التي تمَّ إطلاقه فيها على المصدر الذي نقلت عنه الشريعة (ص95-96)، ومرحلة "تأسيس نظرية الحقِّ" التي استُخدِم فيها بمعنى حقوق الله وحقوق الآدمي (ص107)، ومرحلة "أصل الأصول" التي تميَّز فيها بمعنى مراد الشارع وغاية الشريعة (ص109)، ومرحلة "الأصول الميتافيزيقية والصورية" التي شاع فيها استخدامه في المفاهيم الماورائية، مثل: الماهية، والوجود، والعدم (ص111). أمّا المستوى الثاني فهو النظر إلى اختلاف معانيه باختلاف المباحث الأصولية التي أُطلِق فيها. وهذا ما أشار إليه القرافي (ت: 684هـ)؛ إذ بيَّن أنَّ للأصل ثلاثة معانٍ اصطلاحية؛ أوَّلها: الدليل، مثل القول: "إنَّ أصل المسألة هو الكتاب والسُّنَّة والإجماع". وثانيها: الرجحان، وهو يُلاحَظ في مبحث الحُكْم الشرعي، مثل قول الأصوليين: "الأصل براءة الذِّمَّة"، وفي مبحث الخطاب القرآني والبيان النبوي، مثل قولهم: "الأصل في الكلام

الحقيقة، والأصل عدم الاشتراك". وثالثها: الصورة المَقيس عليها، وهذا الإطلاق يكون في مباحث العِلَّة (القرافي، 1995، ج1، ص156–157). وقد استدرك الزركشي (ت: 794هـ) على القرافي، فأضاف أربعة معانٍ أُخرى، هي: التعبُّد، والغالب في الشرع، واستمرار الحُكْم السابق، ومخرج المسألة (الزركشي، 1994، ج1، ص26–27). غير أنَّ المعنى الأوَّل (أيْ إطلاقه على الدليل) يبدو أهمَّ معانيه،[1] ومنه أُخِذ مصطلح "أصول الفِقْه"؛ أيْ أدلَّته، كما يَتَّضِح من خلال التعريفات.

أمّا بالنسبة إلى تعريف هذا المصطلح من خلال تحديد هُوِيَّته، فقد جاء بتعريفات مُتعدِّدة تختلف بحسب زاوية النظر؛ إذ إنَّه يُعرَّف بأدواته كما ذكر الباقلاني (ت: 403هـ): "فأمّا أصول الفِقْه فهي العلوم التي هي أصول العِلْم بأحكام أفعال الـمُكلَّفين" (الباقلاني، 1998، ج1، ص173)، في حين يُعرَّف بموضوعاته كما في قول الرازي (ت: 606هـ): "أصول الفِقْه عبارة عن مجموع طرق الفِقْه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال الـمُستدِلِّ بها" (القرافي، 1995، ج1، ص110). وقريب من ذلك عبارة الآمدي (ت: 631هـ): "أدلَّة الفِقْه وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال الـمُستدِلِّ بها من جهة الجملة" (الآمدي، 1402هـ، ج1، ص7). وكذلك يُعرَّف بمَلَكة إدراك الموضوعات كما أبان البيضاوي (ت: 650هـ): "أصول الفِقْه معرفة دلائل الفِقْه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد" (البيضاوي، 2008، ص51). فضلاً عن تعريفه بالنظر إلى إدراك القواعد كما جاء في قول الطوفي (ت: 716هـ): "العِلْم بالقواعد التي يُتوصَّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلَّتها التفصيلية" (الطوفي، 1987، ج1، ص120).

إنَّ الـمُتأمِّل في هذه التعريفات يجد أنَّها توحي إلى التطوُّر الذي مَرَّ به عِلْم أصول الفِقْه؛ إذ يشير تعريف الباقلاني إلى مرحلة الوعي بمضمون الأصول، وإنْ لم يُحَدَّد مجالُه بموضوعاته، ويوحي التعريف بالموضوعات إلى حصر أبوابه، ويعكس التعريف الأخير بالمنهج استقراره بالقواعد، وهو

[1] لتعرُّف المزيد عن مفهوم "الأصل" عند الأصوليين، انظر: (الصياد، 2021، ص75–141؛ أولشكر، 2007، ص137–159).

الأظهر في بيان وظيفته؛ لأنَّه يدلُّ على أنَّ وظيفة الأصولي هي بيان المنهج بوضع قواعد الاستنباط؛ ما يُميِّز بين دوره ودور الفقيه الذي يتبع القواعد، ويعمل -بالتعبير الأصولي- على تحقيق المناط؛ أيْ تنـزيلها على الجزئيات. ولهذا، فقد بيَّن الغزالي (ت: 505هـ) أنَّ "خصوص النظر في الآحاد ليس من شأن الأصوليين، وإنَّما على الأصوليين ضبط القواعد، وتأسيس الأجناس. ثمَّ إدخال التفاصيل في الجُمل من شأن الفقهاء الناظرين في تفاصيل المسائل" (الغزالي، 1971، ص59). كذلك أكَّد ابن برهان (ت: 518هـ) أنَّ "الأصولي ليس يليق بنظره الكلام في أفراد المسائل وآحادها، وإنَّما يتكلَّم في القواعد الكُلِّيات" (ابن برهان، 1983، ج2، ص323). ويستفاد من هذا أنَّ الفقيه إذا كان يضبط الـمُكلَّف، فإنَّ دور الأصولي هو ضبط الفقيه. ولهذا يقال إنَّ "اعتبار أصول الفِقْه بالنسبة للفِقْه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة" (النشار، 1984، ص79). ويُفهَم من ذلك أيضاً أنَّ العلاقة بينهما -بتعبير المناطقة- إنَّما هي علاقة العموم والخصوص الـمُطلَق، بحيث يقال: "إنَّ كلَّ فقيه أصولي، وليس العكس."[2]

وهنا لا بُدَّ من التنبيه أنَّه وإنْ حاول بعض الباحثين جعل وظائفه ثلاثياً (الوظيفة التفسيرية، والوظيفة الاستنباطية، والوظيفة المنهجية) (الريسوني وآخرون، 2014، ص64)، فإنَّ وظيفته الأساسية هي تحديد القاعدة المنهجية، بل إنَّ استثماره في البيان والاستنباط ليس إلّا من زاوية توظيف المناهج، مع اختلاف مستوياتها بحسب المقصود؛ إذ إنَّ المسلك في حالة التفسير غير المسلك في حالة الاستنباط، وإنْ كان ذلك كلُّه يُعَدُّ عملية منهجية. وهذا يعني أنَّ أصول الفِقْه عِلْم منهجي بالدرجة الأولى، وأنَّه يُمثِّل -بتعبير الرازي- "قانوناً كُلِّياً يُرجَع إليه" (الرازي، 1986، ص157) في فهم النصوص الشرعية، بِغَضِّ النظر عن اختلاف درجات الفهم، سواء أكان ذلك على المستوى الأدنى الذي هو التفسير أم على المستوى الأعلى الذي هو الاستنباط. وبذلك، فإنَّه يُمثِّل "أصل الأصول وقاعدة كلِّ العلوم" (السمعاني، 1999، ج1، ص17).

[2] لتعرُّف أمثلة على مَنْ يُعَدُّ أصولياً غير فقيه، ومناقشة العلماء مسألة أهلية الأصولي والفقيه للاجتهاد، انظر: (الشثري، 1440هـ، ص152-154).

1. بِنية المنهج الأصولي

إذا كان المنهج يعني "خُطَّة مُنظَّمة لعِدَّة عمليات ذهنية أو حِسِّية؛ بُغْيَةَ الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها" (مدكور، 1983، ص195)، فإنَّ القصد هو الحديث عن بِنية المنهج بمُكوِّناته عن طريق تحديد الخطوات الأصولية،[3] بَدْءاً بمرحلة تعيين الأدلَّة، ومروراً بطرائق استنباط الأحكام منها، وانتهاءً بمرحلة إنتاج الحُكْم. وهذا ما حكاه الغزالي عن الـمُؤسِّس الأوَّل الشافعي الذي لخَّصها في عشر مراتب، هي:

العرض على القرآن الكريم، ثمَّ على المتواتر من الأخبار، ثمَّ على الآحاد، ثمَّ النظر في ظاهر القرآن الكريم والأخذ به إنْ لم يجد مُخصِّصاً، ثمَّ النظر في الإجماع، ثمَّ في القياس مع تقديم القواعد الكُلِّية على الجزئيات، ثمَّ البحث عن المعنى في النصوص الجزئية، ثمَّ في مواقع الإجماع، ثمَّ إذا لم يجد شيئاً من ذلك أخذ بالقياس المخيل؛ أيِ المناسب، ثمَّ قياس الشبه (الغزالي، 1998، ص575–576؛ الزركشي، 1994، ج8، ص267؛ الشيرازي، 2003، ص124). وقد استدرك الزركشي المرتبة الأدنى، فقال: "وسكت الشافعي عمّا بعد ذلك، ولا شكَّ أنَّ آخر المراتب إذا لم يجد شيئاً الحُكْم بالبراءة الأصلية" (الزركشي، 1994، ج8، ص268).

والظاهر أنَّ الغزالي أراد تقريب الترتيب، فعبَّر عنه بلغة أُخرى في أربعة مستويات،[4] هي:

---

[3] قد يستشكل ذلك؛ نظراً إلى اختلاف الـمُجتهِدين في طريقة الاستنباط، الناجم عن اختلافهم في مسائل عِلْم أصول الفِقْه. قال ابن عاشور في ذلك: "معظم مسائله مختلف فيها بين النُّظّار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع" (ابن عاشور، 2004، ج3، ص6). بيد أنَّ هذا الإشكال يزيد باعتماد القَدْر المشترك الذي يُعَدُّ قواعد عامَّة بين الأصوليين، وهو ما عبَّر عنه ابن عاشور نفسه بـ"مسائل أصول الفِقْه المتعارفة" (ج3، ص22). وتروم الدراسة اعتماد هذا المبدأ هنا، وعند رصد ملامح الموضوعية أثناء تناولها كما سيأتي.

[4] يشار هنا إلى أنَّ الباحثة أمينة مزيغة كان لها فضل السَّبْق في محاولة استخراج هذا التقريب بمستوياته الأربعة عند الغزالي (مزيغة، 2011)، لكنَّها لم تُوفَّق في بعض استنتاجاتها؛ إذ فهمَتْ أنَّ معقول اللفظ يعني الاستصلاح عند الغزالي، وصنَّفَتْ ذلك في المستوى الرابع. والحقُّ أنَّ المقصود بمعقول اللفظ عند الغزالي هو القياس، لا مُجرَّد الاستصلاح. وهذا أمر بيَّن في كتاباته، لا سيَّما في كتاب "المستصفى"؛ إذ قال: "أو معقول لفظها وهو القياس" (الغزالي، 1993، ص5)، وقال: "وأمّا الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو

أ. استنباط الحُكْم من المنظوم (أيِ الصيغة اللغوية)، بأخذه من صيغة الأمر، والنهي، والعموم، والخصوص، والظاهر، والـمُؤوَّل، والنصِّ.

ب. استنباط الحُكْم من الفحوىٰ ومفهوم "اللفظ"، ويشمل ذلك مفهوم "الموافقة" ومفهوم "المخالفة".

ت. استنباط الحُكْم من ضرورة اللفظ واقتضائه، كما في دلالة الاقتضاء والإشارة.

ث. استنباط الحُكْم من معقول اللفظ، ويكون ذلك بطريقة القياس علىٰ اختلاف أنواعه (الغزالي، 1993، ص8–9).

والحقيقة أنَّه توجد إجراءات أُخرىٰ مَطوِيَّة داخل هذا الترتيب؛ ذلك أنَّ وجود النصِّ يعني وجود ثلاث خطوات للتعامل معه. وقد عمل عبد الحميد مدكور علىٰ تلخيص هذه الخطوات (عارف وآخرون، 1996، ص408–423) كما يأتي:

أ. **تعيين الدليل**، سواء كان ذلك من قِبَل المتفق عليه أو المختلف فيه؛ شرط الصِّحَّة، وعدم مخالفة الأصول الصحيحة، وبيان علاقة بعضها ببعض –إنْ تعدَّدت– من حيث التقديم والتأخير.

ب. **تحديد مدلول النصِّ** من أربعة أوجه، هي:

– الألفاظ من جهة الوضوح وقوَّة الدلالة، بالنظر إلىٰ أنَّها من طرف النصِّ/ الـمُشكِل أو الظاهر/ الخفي أو الـمُفسَّر بدليل آخر/ الـمُجمَل أو الـمُحكَم الواضح معناه/ المتشابه.[5]

كقوله ﷺ: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" [متفق عليه، واللفظ للبخاري برواية: "لا يقضين حَكَم بين اثنين وهو غضبان" (البخاري، 1993، ج1، ص2616؛ ومسلم، 1955، ج3، ص1342)]؛ فإنَّه يدلُّ علىٰ الجائع والمريض والحاقن بمعقول معناه، ومنه ينشأ القياس" (الغزالي، 1993، ص9)، وقال: "ويرجع حاصلها [أيِ المصلحة] إلىٰ القياس، وهو اقتباس الحُكْم من معقول النصِّ والإجماع" (ص174)، وقال: "ولا معنىٰ للقياس إلّا معقول النصِّ" (ص250)، وغير ذلك من كلامه البيِّن في الموضوع.

[5] مِمّا يَحسُن الإشارة إليه في هذا المقام أنَّ الترتيب بين هذه الأمور يكون –كما ذكر مدكور– بتقديم الـمُحْكَم؛ لوضوحه وعدم قبوله النسخ، ثمَّ الـمُفسَّر؛ لقبوله النسخ وإنْ لم يقبل التأويل والتخصيص، ثمَّ النصِّ؛ لأنَّه لا يقبل التأويل، وهو مُقدَّم علىٰ الظاهر.

– طرائق الدلالة، وهي –بطريقة الـمُتكلِّمين– إمّا المنطوق، وإمّا المفهوم (الخن، 2000، ص293)، وهي–بتقسيم الحنفية– إمّا دلالة العبارة (أيْ ما فُهِم من اللفظ)، وإمّا إشارة النصِّ (أيْ ما دلَّ عليه بغير عبارته)، وإمّا دلالة النصِّ (أيْ مفهوم "الموافقة")، وإمّا دلالة الاقتضاء (أيْ ما لا يستقيم المعنى من دون تقديره) (عارف وآخرون، 1996، ص418؛ الخن، 2000، ص296–301).

– جهة شمول الألفاظ من قِبَل العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد.

– جهة صيغ التكليف، وهي إمّا الأمر، وإمّا النهي.

ت. دفع التعارض –إنْ وُجِد– باستخدام قواعد الترجيح (عارف وآخرون، 1996، ص419–422).

وعصارة الكلام أنَّ بيان الخطوات[6] يُعَدُّ –بحَدِّ ذاته– عملاً يحتاج إلى بحث مستقل، علماً بأنَّ الخطوات تكون بتطبيق القواعد المنهجية الخاصَّة بكلِّ باب من الأبواب.[7]

2. أُسس المنهج الأصولي

إذا كان كلُّ ما سبق يعكس الخطوات، فإنَّ الأخيرة محكومة بأُسس يُمكِن عَدُّها مُنطلَقات النظر الأصولي أو المبادئ التي تَحْكُم المنهج. وقد حاول بعض الباحثين أنْ يحصرها، فتعدَّدت الرؤى في ذلك تبعاً لاختلاف زوايا النظر. ومن ثَمَّ، فقد حصرها عبد الحميد مدكور في خمسة أُسس، هي: الإيمان بكمال الشريعة وشمولها، ووجود حُكْم شرعي في كلِّ نازلة، واستناد الأحكام إلى الأدلَّة الشرعية، واستناد الأدلَّة إلى النصوص الشرعية، وجعل الاجتهاد وسيلة الاستنباط (عارف وآخرون، 1996، ص397–406). في حين حصرها آخرون في ثلاثة أُسس، هي: التلقّي من الوحي،

كذلك يَحسُن التنبيه إلى أنَّ ما ذكره يُعَدُّ تقسيماً رباعياً دالّاً على درجة الوضوح، فضلاً عن وجود تقسيم آخر ثنائي، يدلُّ دلالة واضحة على النصِّ والظاهر، ودلالة غير واضحة على الـمُجمَل والـمُتشابِه. للاستزادة، انظر: (الزلمي، د.ت، ص432–436).

[6] انظر الخطوات أيضاً في: (إبراهيم، 1997، ص25–28؛ القحطاني، 2003، ص277–280). وفي مُقابِل ذلك، عبَّر آخرون عن الخطوات بلغة المناهج الحديثة؛ بأنْ قسَّموها إلى مرحلة وصفية، ومرحلة تجريبية، ومرحلة استنباطية. انظر: (بوكروشة، 2012، ص16).

[7] لتعرُّف بعض هذه القواعد المنهجية، انظر: (الريسوني وآخرون، 2014، ص87،143).

والفهم بالعقل، والتنـزيل في الواقع (الحمداوي، 2020، ص168–169)، خلافاً لغيرهم مِمَّنْ توسَّعوا في هذا الجانب، مثل أيمن صالح الذي أوصلها إلى اثني عشر مبدأً (صالح، 2014، ص1–35).

ويُلاحَظ على تلك الدراسات أنَّه قد يُجعَل فيها من الأُسس ما حقُّه أنْ يُدرَج في قواعد المنهج،[8] كما يحصل فيها ذكرُ أُسس يُمكِن جمعها تحت مِظلَّة أساس واحد.[9]

وتأسيساً على ذلك، إذا قصَرنا الحديث على الأُسس التي تَحْكُم المنهج، باختيار ما يُعَدُّ أكبر مُؤثِّر في العملية الإجرائية، ودمج الأُسس التي يجمعها عنصر واحد؛ أمكن لنا التوصُّل إلى ثلاثة أُسس يُمكِن إرجاع المبادئ إليها، وهي:

أ. مركزية النصِّ

يُقصَد بالنصِّ هنا مُطلَق الدليل بما يشمل الكتاب أو السُّنَّة، أو ما يؤول إليهما من أدلَّة. وبعبارة أُخرى، فإنَّ النصَّ مصدر التشريع الذي هو "خطاب[10] من المعاني والدلالات، صيغ بألفاظ وأساليب لسانية ولغوية مُتعدِّدة" (الحسني، 2017، ص74). وهذا يعني أنَّ المنهج الأصولي قائم على النصِّ، وأنَّ عمليته الإجرائية كلَّها دائرة في صميمه؛ ما يجعل النصَّ مُنطلَقاً للعمل الأصولي. وقد تنبَّه علماء الأصول لهذه الجزئية؛ إذ فهموا من عبارة "أنَّ النبي ﷺ لا يقول بغير وحي" عدمَ جوازه لغيره بالأَوْلى. ولذلك قال أبو الحسين البصري (ت: 436هـ): "ومعلوم أنَّ النبي ﷺ لا يقول إلّا عن وحي، فالأُمَّة أَوْلى أنْ لا تقول إلّا عن دليل" (البصري، 1403هـ، ج2، ص56). وقد بيَّن علماء

[8] مثل حمل النصِّ على الظاهر الذي جعله أيمن صالح من الأُسس. انظر: (صالح، 2014، ص23–24). وجعله من الأُسس له ما يُبرِّره من مركزية هذه القاعدة وأهميتها في المنظومة الأصولية، وأنَّها مِمّا يسدُّ الذريعة أمام التأويلات المعاصرة وغيرها. غير أنَّ الأَوْلى عَدُّها من قواعد المنهج؛ أيْ جعلها جزءاً من المنهج نفسه، وإلّا أمكن –بالمنطق نفسه– إدراج بعض نظائرها، مثل: الحمل على التأسيس عند احتمال التأسيس، والتأكيد، وغير ذلك من قواعد المنهج. زِدْ على ذلك أنَّه مُخالِف لمعاييرنا في تحديد الأُسس التي تقتضي اختيار ما لا يُصرَّح به في العملية الإجرائية بوصفه قاعدة، لكنَّ أثره يظهر –بصورة كبيرة– في العملية.

[9] مثل ما فعل مدكور حين جعل الأساس الأوَّل الإيمان بكمال الشريعة، والأساس الثاني وجود حُكْم في كلِّ نازلة. انظر: (عارف وآخرون، 1996، ص397–398). والحقيقة أنَّهما شيء واحد؛ لأنَّ كمالها يقتضي وجود حُكْمها في كلِّ نازلة.

[10] يُعرَّف الخطاب بأنَّه "اللفظ الـمُتواضَع عليه، المقصود به إفهام مَنْ هو مُتهيِّئ لفهمه". انظر: (الآمدي، 1402هـ، ج1، ص95).

الأصول وجه ذلك بقولهم: "القول في الدين بغير دليل خطأ؛ إذ الدليل هو الموصِل إلى الحقِّ، فإذا فُقِد لا يتحقَّق الوصول إليه" (البخاري، د.ت، ج3، ص263). ونتيجةً لذلك؛ رفض هؤلاء العلماء القول غير الـمُستنِد إلى النصِّ، مثل الجويني (ت: 478هـ) الذي قال: "أجمعت الأُمَّة قاطبةً على أنَّ مَنْ قال قولاً بغير دليل، أو أمارة منصوبة شرعاً، فالذي يتمسَّك به باطل. ثمَّ أجمعوا على بطلان اتِّباع الهوى" (الجويني، د.ت، ج3، ص314). وبيان هذا أنَّه لـمّا كان الوصولُ إلى الحُكْم مقصدَ المنهج؛ وهو لا يتحقَّق من دون الدليل، فقد جعلوا النصَّ ركيزة من ركائز المنهج؛ إذ لا يُمكِن تحقيق الثمرة -التي هي الحُكْم- من دونه. وعلى مثل هذا يُحمَل قول القرافي (ت: 684هـ): "الحُكْم بغير دليل مُحال" (القرافي، 1995، ج8، ص3404).

ب. مركزية الـمُتكلِّم في فهم النصِّ

لـمّا كان المنهج قائماً على النصِّ، فقد جعل علماء الأصول اعتبار الـمُتكلِّم[11] ضرورياً في فهمه؛ أيْ إنَّهم لم يُطلِقوا عِنان النصِّ بحيث يفهمه الـمُتلقّي كما يريد، وإنَّما أوجبوا استحضار الـمُتكلِّم وتحرِّي قصده، بل جعلوا الفِقْه نفسه يُعبِّر عن "فهم مراد الـمُتكلِّم من كلامه" (ابن القيِّم، 1423هـ، ج2، ص386). ولذلك أوجبوا البحث عن مقصود الـمُتكلِّم، وعَدّوا الألفاظ أماراتٍ عليه. وفي هذا الصدد، قال ابن القيِّم (ت: 751هـ): "التعويل في الحُكْم على قصد الـمُتكلِّم، والألفاظ لم تُقصَد لنفسها، وإنَّما هي مقصودة للمعاني، والـمُتوصَّل بها إلى معرفة مراد الـمُتكلِّم" (ابن القيِّم، 1423هـ، ج2، ص384).

ومن ثَمَّ، فقد ألزموا البحث عن الأدلَّة الـمُرشِدة التي أشار إليها ابن القيِّم بقوله: "فمَنْ عرف مراد الـمُتكلِّم بدليل من الأدلَّة وجب اتِّباع مراده، والألفاظ لم تُقصَد لذواتها، وإنَّما هي أدلَّة يُستدَلُّ بها على مراد الـمُتكلِّم" (ابن القيِّم، 1423هـ، ج2، ص385). وقد تحدَّث ابن تيمية (ت: 728هـ) عن طبيعة هذه الأدلَّة، فقال: "يجب أنْ يُفسَّر كلام الـمُتكلِّم بعضه ببعض، ويُؤخَذ كلامه هاهنا وهاهنا، وتُعرَف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلَّم به، وتُعرَف المعاني التي عُرِف أنَّه أرادها في

[11] هنا يدخل ما سمّاه أيمن صالح مبدأ إعمال مقاصد النصِّ، ومبدأ إعمال الحال في مقام النصِّ. انظر: (صالح، 2014، ص18،25).

موضع آخر. فإذا عُرِف عُرْفُه وعادتُه في معانيه وألفاظه، كان هذا مِمّا يستعان به على معرفة مراده" (ابن تيمية، 1999، ج4، ص44). أمّا ابن عاشور (ت: 1393هـ) فقد أشار إلى ما ينتج من عدم رعايتها بقوله: "يقصر بعض العلماء ويتوحَّل في خَضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويُوجِّه رأيه إلى اللفظ مُقتنِعاً به" (ابن عاشور، 2004، ج3، ص81).

وللخروج من هذا المأزق، بتحرّي قصد الـمُتكلِّم، وضع علماء الأصول قواعد منهجية، منها: مراعاة عُرْفِه ومصطلحاته عن طريق تقديم الحقيقة الشرعية على الحقيقة اللغوية والحقيقة العُرْفية (العلوي، 2005، ج1، ص384)، والعودة إلى نصوصه الأُخرى مثل السُّنَّة النبوية، ومراعاة سياق كلامه كما في النظر إلى سبب النـزول والورود (صالح، 2010، ص251 وما بعدها).

وهنا نُدرِك أنَّ المنهج الأصولي، بمركزية الـمُتكلِّم فيه، يختلف في طبيعته عن بعض المناهج المعاصرة، مثل البنيوية اللسانية التي تميل إلى إلغاء ذات الـمُتكلِّم عن طريق "تحويل إشكالية المعنى والدلالة من نوايا ومقاصد واهتمام الذات إلى مجال النسق اللغوي اللاشعوري" (الدواي، 1992، ص11)، والتي تلقى قبولاً واسعاً، حتى في مقاربات النصوص الدينية. كذلك تختلف طبيعة المنهج الأصولي عن النظريات التي تُقْصي الـمُتكلِّم عن طريق مركزية القارئ، وتجعل النصَّ مُلْكاً له تحت شعار "موت الـمُؤلِّف"[12] وغيره.

ت. مركزية قداسة صاحب النصِّ

يُقصَد بذلك استحضار صفة قداسة الـمُتكلِّم،[13] وما يترتَّب عليها من كمال النصِّ، وصِدْقه، وتعاليه، وانسجامه، وشموله، وغير ذلك مِمّا تتطلَّبه القداسة. وهذا ما عبَّر عنه الزنكي بـ"وجوب

[12] نظرية مُتعلِّقة بالبحث اللساني المعاصر، أعلنها الفرنسي رولان بارت Roland Barthes (ت: 1980م)، ثمَّ طوَّرها الفيلسوف الفرنسي ميشل فوكو Michel Foucault (ت: 1984م). انظر خطاب إعلان رولان بارت، الذي استُعرِض بتاريخ 28/ 10/ 2022م، في: https://monoskop.org/File:Barthes_Roland_1968_1984_La_mort_de_l_auteur.pdf

[13] يندرج تحت هذا الأساس ما سمّاه مدكور الإيمان بكمال الشريعة، ووجود حُكْم شرعي في كلِّ نازلة. كذلك يندرج تحته مبدأ صِدْق النصِّ ومعقوليته، ومبدأ شمول النصِّ بلفظه ومعناه، ومبدأ عموم النصِّ في الأشخاص. انظر: (صالح، 2014،

استحضار الصفات والسِّمات التي يَتَّصِف بها الشارع الحكيم أثناء محاولة فهم النصِّ فهماً مستقيماً" (الزنكي، 2004، ص153). وقد نبَّه الأصوليون على ضرورته كما يُلاحَظ من قول أبي الحسين البصري: "واعلم أنَّ كلَّ خطاب، فإنَّه لا بُدَّ في الاستدلال به من اعتبار حال الـمُتكلِّم به" (البصري، 1403ه، ج2، ص346)؛ إذ رَدَّ اعتبارَ ذلك إلى أمرين، هما: الحكمة، والعصمة، قائلاً: "وأمّا حال الـمُتكلِّم فهي حكمته. والحكمة إمّا أنْ تثبت لأنَّ الحكيم عالِـم غني، وإمّا لأنَّه معصوم من الخطأ كالنبي والأُمَّة" (البصري، 1403ه، ج2، ص358). والأمر نفسه نجده عند ابن القيِّم الذي أشار إلى ضرورة استحضار هذه القدسية، بمحاولة فهم النصِّ عن طريق "مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنَّه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك ما هو مُتيقَّن مصلحته" (ابن القيِّم، 1423ه، ج2، ص385).

والـمُلاحَظ أنَّ فلسفة بعض أبواب أصول الفِقْه -وبخاصَّة ما يُعرَف بعوارض الأدلَّة، مثل: التخصيص، والنسخ- قائمةٌ على رعاية هذه القداسة؛ لأنَّها مبنية على رفع التناقض في كلام الشارع[14]. وكذلك دلالة الإيماء،[15] ودلالة الاقتضاء، سواء أكانت لضرورة صِدْق الكلام أم لصِحَّة الملفوظ به عقلاً (الآمدي، 1402ه، ج3، ص64-65)، بل إنَّ إعمال هذا المبدأ في الإجراءات الأصولية له مظاهر عديدة، حاول إسماعيل الحسني أنْ يكتشف عدداً منها، مثل: اتِّساق خطاب الشريعة الذي رفع التناقض عنه، وبيَّن أثره في باب العموم والخصوص، وباب الإطلاق والتقييد (الحسني، 2017، ص75-78). وكذلك اختلاف الأصوليين في الأمر عند تجرُّده من القرائن؛ ما يُؤكِّد حرصهم على إثبات الفائدة العملية للخطاب، بحيث يتناسب مع اختلاف أحوال الـمُكلَّفين في كلِّ عصر (الحسني، 2017، ص79-81). وكذا حرصهم على اتِّساق النواهي بعدم التفريق بين المَنهي عنه

ص12-16، 20). ويُمكِن التفريق بين هذه النقطة وسابقتها، بالرغم من أنَّ كلتيهما لها تعلُّق بالـمُتكلِّم وحاله، بأنَّ العنصر الأوَّل يصدق حتى في الكلام البشري، خلافاً للعنصر الأخير (أيِ القداسة)؛ فهو خاصٌّ بالوحي.

[14] أمّا النسخ فواضح، وأمّا التخصيص فلأنَّه -كما حرَّره القرافي- قائم على المنافاة. انظر: (القرافي، 1999، ج1، ص243).

[15] لأنَّها قائمة على نفي ما لا يليق بكلام الشارع مِمّا يُخِلُّ بالفصاحة. انظر: (العلوي، 2005، ج1، ص286).

لذاته والمَنهي عنه لوصف لازم (ص83)، ودليل الخطاب الذي يُحقِّق مبدأ الإفادة، وينفي العبث عن الشريعة؛ إذ يُفرِّق بين منطوق الخطاب ومسكوته حفاظاً على اتِّساقهما (ص89–90). وكذلك التعليل الذي هو تنـزيه للشريعة عن العبث، والشروط التي وضعوها في ضبطه؛ لئلّا يقع تناقض بين الأقيسة والمنصوصة (ص93–96).

والحقُّ أنَّ مبدأ الإفادة ونفي العبث عن خطاب الشريعة يُعَدّان سبباً بارزاً لوضع كثير من القواعد، سواء أكان ذلك على مستوى البِنية الداخلية، مثل: الحمل على التأسيس، والحمل على الحقيقة، وأصل إعمال الدليلين، والاستدلال بشرع مَنْ قَبْلنا (ص124–127)، أم على مستوى الاتِّساق الخارجي بمراعاة طاقات الـمُكلَّفين من حيث الفهم والتطبيق (ص130–134).

3. خصائص المنهج الأصولي

إذا كان المنهج يُمثِّل نظاماً بخطواته وأُسسه، ويتقاطع في كثير من عملياته الإجرائية مع المناهج الأُخرى، مثل: المناهج اللغوية، والمناهج المنطقية؛ فقد يتبادر إلى الذهن سؤالان، مفادهما: ما خصائص هذا المنهج؟ وما إضافاته المنهجية في ظِلِّ المناهج الأُخرى؟ وقد حاول بعض الباحثين الإجابة عن السؤال الأوَّل باستعراض خصائصه، مثل أحمد ذيب الذي قسَّم هذه الخصائص إلى قسمين، هما: الخصائص الداخلية التي تُعبِّر عن البناء الداخلي للمنهج الأصولي، مثل: متنه العلمي ومصطلحاته، وثبات منهجه، وقيامه على الإدراك اليقيني بالماهيّات. والخصائص الخارجية التي تبرز في انفتاحه على العلوم الأُخرى، وتأثيره فيها، بحيث يستنير من قواعده الـمُفسِّرُ والـمُحدِّث، وفي حُسْن تفاعله مع العلوم التي استُمِدَّ منها؛ إذ طوَّر مسائلها بصورة أدقَّ (ذيب، 2020، ص340–347).

أ. خصيصة التعبير عن الرؤية الإسلامية

إنَّ دراسة المنهج الأصولي –في ضوء ما تعرَّضنا له– تُنبِئ بأنَّ أهمَّ خصائصه تتمثَّل في ثلاثة جوانب؛ أوَّلها: توجيه النصِّ لهذا المنهج، بحيث ينطلق منه، ويدور حوله، كما لاحظنا في الركيزة

الأولى. وثانيها: محاولة المنهج الاقتراب دائماً من صاحب النصِّ بجمع كلامه. وثالثها: احتكام المنهج إلى المبادئ الإسلامية الأساسية، مثل: التسليم لله تعالى، والإيمان بقداسته، كما لاحظنا في الركيزة الثالثة. ومن ثَمَّ، فإنَّ المنهج الأصولي يُعبِّر عن الفلسفة الإسلامية. وهذا ما أكَّده مصطفى عبد الرازق (ت: 1947)؛ إذ بيَّن أنَّ "التوسُّع في دراسة الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضَمِّ هذا العِلْم إلى شُعَبها" (عبد الرازق، 2011، ص43؛ النشار، 1984، ص83-91).

وقد يكون أهمُّ ما يُميِّز المنهج الأصولي من الفلسفة[16] أنَّه منهج تطبيقي بامتياز، بحيث لا يكتفي بالتنظير، وإنَّما يسعى لأنْ تكون له فاعلية على أرض الواقع. ورُبَّما أشار الشاطبي (ت: 790هـ) إلى ذلك بقوله: "كلُّ مسألة مرسومة في أصول الفِقْه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفِقْه عارية" (الشاطبي، 1997، ج1، ص60).

ب. خصيصة الاستثمار والتطوير

يُمكِن الإجابة عن سؤال الإضافة المنهجية بأنَّه وإنْ صَحَّ أنَّ المنهج مُركَّب من مناهج مُتعدِّدة، فإنَّ الأصوليين وظَّفوا ذلك بأدوات جديدة ونظرات أعمق، يدلُّ عليها القول الآتي لأحد رُوّاد المنهج، وهو تقي الدين السبكي (ت: 756هـ): "إنَّ الأصوليين دقَّقوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون"[17] (السبكي وولده السبكي، 2004، ج2، ص15).

---

[16] رأى عبد الرحمن بدوي (ت:2002) أنَّ تعلُّق أصول الفِقْه بالنصوص الشرعية سببٌ في محدودية المنهج، بحيث لا يستطيع الفقيه الخروج عن إطار ذلك، خلافاً للفلسفة التي تَتَّسِم بالحرية المُطلَقة؛ ما يعني عدم تمكُّن العقل الأصولي من الوصول إلى بعض ما يصل إليه العقل الفلسفي. انظر: (بدوي، 2000، ج1، ص60).

[17] هذه العبارة مِمّا وقع الإشكال في نسبتها إلى قائلها؛ إذ نسبها بعض الدارسين إلى السبكي الوالد، ونسبها آخرون إلى السبكي الابن. وقد نُسِبت هنا إلى الوالد؛ لأنَّها وردت في مُقدِّمة كتاب "الإبهاج" في معرض الحديث عن فائدة عِلْم أصول الله. وهذا الإيراد في هذا الموضع يدلُّ ظاهره على أنَّ العبارة للوالد تقي الدين، لا للابن تاج الدين؛ لأنَّ الابن -كما ذكر هو نفسه- أكمل الكتاب، بَدْءاً بالمسألة الرابعة في مُقدِّمة الواجب. انظر: (السبكي، 1413هـ، ج10، ص307). وهذا يعني أنَّ الكلام للوالد، إلّا إذا كان الابن قد وضع مُقدِّمة الكتاب، وهو احتمال مرجوح.

ت. خصيصة المعيارية

إنَّ إنعام النظر في طبيعة المنهج الأصولي، في ضوء ثنائية الوصفية والمعيارية،[18] يقتضي القول: إنَّ علماء الاجتماع إذا حاولوا التفريق بين الأمرين،[19] بل رأَوا ضرورة الفصل بينهما[20] بالاقتصار على الوصف لتحقيق الموضوعية؛[21] فإنَّ النظر الأصولي معياري؛[22] أيْ إنَّه يُقيِّم. وقد أكسبه ذلك موضوعُه الذي هو الأدلَّة الشرعية الحاكمة على أحوال الناس، وأنَّه نبراس للفقيه الذي -كما تقدَّم- يضبط عمل الـمُكلَّف، ولا يكتفي بالوصف.

ولكنْ، إذا ثبت أنَّ المنهج الأصولي -بمصطلح عِلْم الاجتماع- معياري، فهل تنافي هذه المعيارية موضوعيته؟ وما الذي يعكس هذه الموضوعية؟ هذا ما سنحاول بحثه والإجابة عنه في المبحث الآتي.

---

[18] فرَّق علماء الاجتماع بين المنهج الوصفي والمنهج المعياري، بالقول: إنَّ الأوَّل يقوم على الوصف والتقرير لِما هو موجود، ولا يحكم على قِيَم الأشياء من حيث الحُسْن والقُبْح، أو الخير والشَّرُّ. في حين يُمثِّل الثاني عملية تقييم أخلاقي مبنية على النموذج الأساسي للقياس الذي يعتمد السلوك العامَّ والقِيَم السائدة في المجتمع؛ أيْ إنَّه لا يكتفي بالوصف، وإنَّما يدرس ما ينبغي أنْ يكون اعتماداً على مقاييس مُعيَّنة. ومن ثَمَّ، فقد عُدَّ -بسبب ذلك- منهجاً غير علمي؛ لأنَّ هذه المقاييس هي أمور ذاتية نسبية، تختلف فيها وجهات النظر الشخصية. انظر: (عارف وآخرون، 1996، ص93-95؛ أمزيان، 1991، ص344-346).

[19] ذلك أنَّهم يَعُدّون القِيَم أكبر عائق أمام التقدُّم في البحث العلمي؛ نظراً إلى وجوب الحيادية فيه، والتجرُّد من القِيَم والمعايير الأخلاقية التي تُعبِّر عن ميول ذاتية، ومن ثَمَّ، رأَوا أنَّ التحلّي بالروح العلمية والنـزاهة يتطلَّب التخلّي عن كلِّ ما هو قِيَمي، والاكتفاء بالوصف. انظر: (أمزيان، 1991، ص335).

[20] بالرغم من ذلك، اعتقد بعض الباحثين أنَّهم وقعوا في تناقضات حين التزموا النظرة المعيارية بتبنّيهم القِيَم الغربية الظاهرة في مقارباتهم. انظر: (عارف وآخرون، 1996، ص87-93).

[21] مثَّل ذلك أحد الانتقادات التي وُجِّهت إلى عِلْم الاجتماع؛ إذ لا يُمكِن أنْ يحلَّ محلَّ الدين أو الأخلاق، وهو يكتفي بوصف الظواهر الاجتماعية. انظر: (بوتومور، 1978، مُقدِّمة الترجمة، ص16).

[22] حاول بعض الأصوليين التفريق بين المعيارية في المفهوم الغربي والمعيارية في المفهوم الإسلامي، بالقول: إنَّ الأولى سلبية؛ نظراً إلى اتِّصافها بالذاتية والاستناد إلى المقاييس الاجتماعية. في حين تستمدُّ الثانية معاييرها من الوحي الـمُتجرِّد عن الصفات البشرية. كذلك أكَّد هؤلاء أنَّه لا تناقض بين المعيارية والوصفية في الرؤية الإسلامية، وأنَّهما تجتمعان في عمل الفقيه؛ لأنَّ منهجه وصفي من جهة فهم الواقع كما هو، ومعياري من جهة التقويم والإصلاح. انظر: (أمزيان، 1991، ص345-347).

ثانياً: ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي

إنَّ الحديث عن ملامح الموضوعية في المنهج يسبقه الحديث عن الموضوعية نفسها، وذلك بتحرير المصطلح، ومعرفة حدوده وضوابطه، ثمَّ إخضاع المنهج -بِنيته وأُسسه- لتلك الضوابط، بالنظر إلى مدى تحقُّق معنى الموضوعية فيه. ومن ثَمَّ، فإنَّ استجلاء هذا الجانب يكون في المطالب الثلاثة الآتية:

1. الموضوعية وضوابطها

يُعَدُّ مصطلح "الموضوعية" واحداً من المصطلحات الفضفاضة التي يصعب تحديد معانيها بدِقَّة؛ لأنَّ معايير تحديدها قد تختلف باختلاف خلفية الباحث الـمُحدِّد، والحقل العلمي الذي ينتمي إليه. فعالِـم الاجتماع -مثلاً- قد يُحدِّدها بصورة مختلفة عن عالِـم الفيزياء، كما قال الفرنسي لوسيان غولدمان Lucien Goldmann (ت: 1970): "يُطرَح مُشكِل الموضوعية بشكل مختلف في العلوم الإنسانية عنه في الفيزياء والكيمياء" (غولدمان، 1996، ص59). وقد يختلف أيضاً باختلاف المناهج والأصول المعرفية التي ينطلق منها الباحث؛ فنظر التجريبي إليه قد يُخالِف نظر العقلاني والنقدي وغيرهما (العيادي، د.ت). وهذا يعني أنَّه يُمثِّل مفهوماً نسبياً غامضاً يصعب تعريفه، كما يُفهَم من قول ولتر ستيس Walter Stace (ت: 1967): "الموضوعي والذاتي كلمتان ملتبستان إلى أقصى حَدٍّ، وقد استخدمها مُفكِّرون مختلفون، ورُبَّما نفس الـمُفكِّرين في سياق مختلف -لسوء الطالع- بمعانٍ مختلفة" (ستيس، 1998، ص47).

وبالرغم من ذلك، فقد عُرِّفت الموضوعية بتعريفات عديدة، مثل: "مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يُشوِّهها بنظرة ضيِّقة، أو بتحيُّز خاصٍّ" (مدكور، 1983، ص197). و"قيمة لا تعتمد على أيَّة رغبات، أو مشاعر بشرية، أو أيَّة حالة ذهنية أُخرى" (ستيس، 1998، ص48). والـمُلاحَظ على كلٍّ من التعريفين السابقين أنَّ فيه إبعاد الذات وما يتصل بها من رغبات أو مشاعر أو ميول؛ ما يعني أنَّها تتطلَّب استقلال الذات وملابساتها عن الممارسة العلمية. وهذا ما صرَّح به طه عبد الرحمن حين بيَّن أنَّ مبدأها "يقضي بأنْ يكون النظر العلمي مستقلاً كلَّ الاستقلال عن آثار الذات

الإنساني" (عبد الرحمن، 2008، ص92-93). غير أنَّ هذه الاستقلالية يستحيل تحقيقها كما أكَّد ذلك طه نفسه؛ إذ قال: "والصواب أنَّ تحصيل تمام الموضوعية غير مُمكِن" (عبد الرحمن، 2008، ص67). وبمثله قال محمد عارف، مُؤكِّداً أنَّ "ما انتهى إليه البحث، حتى في الفكر الغربي ذاته، أنَّه لا يُمكِن الفصل بين الحقائق والقِيَم، وأنَّ الموضوعية التامَّة أسطورة لا وجود لها" (عارف وآخرون، 1996، ص13). وبيان وجه ذلك أنَّ "الموضوعية جزء من منهج علمي عامٍّ، وهذا المنهج لا يُمكِن فصله عن معتقدات الباحثين ومجموعات الصور الذهنية لديهم" (بكار، 2008، ص105).

ويُفهَم من هذا أنَّ الموضوعية بالاستقلال التامِّ غير مُمكِنة، ولكنْ يوجد قَدْر مُعيَّن يُعَدُّ أضعف الإيمان، ويُمثِّل معياراً ثابتاً لكلِّ ما يوصَف بها. ومن ذلك: "البُعْد عن الهوى، والتعصُّب للرأي، وإنصاف الخصم" (بكار، 2008، ص105)، والدوران "مع الأفكار والحالات، لا مع الأشكال والشخصيات" (البنا، 2010، ص63). وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول: إنَّ المطلوب هو "وجوب تدبير الأحكام والمعارف الـمُسبَّقة الـمُؤثِّرة في التزام الحقِّ والعدل، وليس مُطلَق التأثُّر بالمعارف والأحكام الـمُسبَّقة" (العيادي، د.ت). أو ما يُمكِن أنْ نصطلح عليه -بتعبير علي جمعة- بالتحيُّز الممدوح؛ وهو "ما وافق العدل، وكان العدل هو الدافع والحافز لتبنّي المواقف والأفكار" (المسيري وآخرون، 1996، ج1، ص118).

وهذا يعني أنَّ المعايير التي يُمكِن ضبط الموضوعية بها تُستخلَص في عنصرين أساسيين، هما: طلب الحقِّ، والتزام العدل في سبيل ذلك، علماً بأنَّ العدل يتطلَّب أوَّلاً عدل الإنسان مع نفسه، بإبعاد الهوى ونصرة الذات، ثمَّ العدل مع الآخر، الذي يتحقَّق بالإنصاف ونصرة الحقِّ مهما كان. ثمَّ إنَّ التأثُّر بالأصول المعرفية أو الأصول الدينية -الذي لا يُمكِن الانفصال عنه- لا يُلحِق الضرر بموضوعية أيِّ منهج في حال التزام الضابطين السابقين.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ المناهج العلمية "تستبطن فلسفتها، وأنَّ الإجراءات المنهجية والأدوات البسيطة تحمل في طيّاتها وثناياها فلسفة المنهجية التي نبعت منها، وبُنِيت عليها" (عارف

وآخرون، 1996، ص10)؛ ما يعني عدم الحيادية التامَّة لها. غير أنَّه يُمكِن وصفها بالموضوعية إذا التُزِم -وإنْ كان هذا الالتزام قد يصعب نتيجة أسباب مختلفة- بالضابطين.

وهذا إنْ كان مُسلَّماً في المناهج التي نتجت من الفلسفات الإنسانية، فمن باب أَوْلى أنْ يكون في المنهج الأصولي الذي -كما تقدَّم- هو محكوم بالأصول الإسلامية؛ لأنَّه يحتفظ بخصيصة الانطلاق من الوحي، لا مُجرَّد العقل أو غيره مِمّا يوجد في المناهج الأُخرى، علماً بأنَّ "معرفة الوحي في الكتاب والسُّنَّة والسيرة العملية هي التي تضع الإطار المرجعي والضابط المنهجي للتفكير الموضوعي"؛ لأنَّه "إذا خرج العقل عن حدود الموضوع المطروح، أو خرج عن وظيفته وحدوده ومجالاته إلى مَواطن لا يملك أدواتها؛ فإنَّه يخرج عن الموضوعية" (البنا، 2010، ص37).

وبعبارة أُخرى، إذا كُنّا نقبل الموضوعية من المناهج التي تجعل العقل (يعتمد على الأصول الاجتماعية وغيرها) أساساً لها، فإنَّ الأَوْلى قبولها من المنهج الأصولي الذي يستمدُّ قوَّته "من الوحي نفسه الذي يتجرَّد من كلِّ النـزعات الشخصية والذاتية" (عارف وآخرون، 1996، ص95). ومن ثَمَّ، فإن مراعاة قداسة صاحب النص الذي سبق ذكرها في أُسس المنهج لا تُعَدُّ قادحة في موضوعية المنهج ما دام الباحث الأصولي مُراعِياً ضابطي طلب الحقِّ، والتزام العدل.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ إخضاع المنهج الأصولي لضوابط الموضوعية يكون بالنظر إلى علاقته بالوحي الذي هو أساسه كما يلمح إليه عنصر القداسة، وبدرجة التزام الأصولي بالضابطين السابقين في العملية الإجرائية، وبالأُسس والتطبيقات. ولكي يكون المشهد أكثر وضوحاً؛ فإنَّ المعايير المعتمدة في محاكمة المنهج يُمكِن إجمالها في أربعة عناصر، هي: طلب الحقِّ، والتزام العدل في سبيل ذلك؛ بالعدل مع الذات ومع الآخر، ثمَّ التجرُّد في غير الأُسس الحاكمة، والانضباط الذي يقتضي الالتزام بالأُسس نفسها.

2. ملامح الموضوعية في بِنية المنهج[23]

إذا كان العنصر الأوَّل من عناصر الموضوعية يتجلّى -كما تقدَّم- في طلب الحقِّ، ثمَّ سلوك مسلك العدل في ذلك؛ فيُمكِن القول إنَّ الأصوليين في عمليتهم الإجرائية كانوا مُستحضِرين لهذه المعاني،[24] مِمّا يُمكِن ملاحظتها فيما يأتي:

[23] مِمّا يَحسُن الإشارة إليه في خِضَمِّ الحديث عن الموضوعية في بِنية المنهج وأُسسه، أنَّ إثبات الموضوعية -في ما ذُكِر- لا يعني نفي الذاتية في الصورة الكاملة لأصول الفِقْه؛ لأنَّ مَنْ يُنعِم النظر في طريقة تأسيس القواعد يجد أنَّها تأثَّرت في بعض مراحلها برياح التعصُّب المذهبي، وذلك بجعل الفروع المذهبية حاكمة على الأصول انظر: (أبو سليمان، 1983، ص105-106؛ عبد الكريم، 2007، ص544-547). والحقُّ أنَّ تلك النـزعة التعصُّبية كانت سبباً في صدور ردود من بعض الأصوليين، مثل: الباقلاني (ت: 403هـ) الذي عقد باباً خاصّاً للتنبيه على وجوب اتِّباع الدليل وعدم نصرة المذهب على حساب أصول الفِقْه (الباقلاني، 1998، ج1، ص305). والشيرازي (ت: 476 هـ) الذي صرَّح بقوله: "وينبغي أنْ تحفظ الأدلَّة وتحكم الأصول، ثمَّ حينئذٍ تبنى عليها المذاهب في مسائل الاجتهاد؛ لأنَّ الأدلَّة هي الأصول، والمذاهب تتبعها" (الشيرازي، 1998، ج1، ص162). وابن عقيل (ت: 513 هـ) الذي أكَّد "أنَّه لا يجب نصرة أصول الفِقْه على مذهب فقيه، بل الواجب النظر في الأدلَّة، فما أدّاه الدليل إليه كان مذهبه بحسبه، وبنى على ذلك الأصل" (ابن عقيل، 1999، ج1، ص259). والعز بن عبد السلام (ت: 660هـ) الذي تعجَّب من هذه الظاهرة، فقال: "ومن العجب العجيب أنَّ الفقهاء الـمُقلِّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، ومع هذا يُقلِّده فيه، ويترك من الكتاب والسُّنَّة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جموداً على تقليد إمامه، بل يتحلَّل لدفع ظواهر الكتاب والسُّنَّة، ويتأوَّلها بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مُقلِّده" (ابن عبد السلام، 1991، ج1، ص159). لتعرُّف المزيد عن نقد الأصوليين للنـزعة المذهبية، انظر: (عيسى، 2010، ص528-529). وبهذا يتبيَّن أنَّ تركيز البحث على إبراز ملامح الموضوعية لأسباب منهجية لا يعني عدم الاعتراف بغياب الموضوعية عن بعض الجزئيات التي قد يُؤدّي التعرُّض لها إلى الخروج عن مقصود الدراسة الأصلي؛ إذ يحتاج ذلك إلى بحث مستقل.

[24] يُلاحَظ أنَّ استحضار الفقهاء تلك المعاني في إعمال القواعد لم يكن على مستوى واحد، وإنَّما جاء على مستويات متفاوتة؛ لأنَّ درجة القواعد نفسها تتفاوت من حيث القطعية والدِّقَّة، بل إنَّ اعتقاد تساويها والتسليم بقطعيتها قد يجعل الـمُجتهِد يخرج عن الموضوعية التي تقتضي بذل الوُسْع في طلب الحقِّ إلى اتِّخاذ الرأي الـمُجرَّد. وهذا ما نبَّه عليه الشوكاني (ت: 1250هـ) لـمّا بيَّن أنَّ أصول الفِقْه "رجعَ كثير من الـمُجتهِدين -بالرجوع إليه- إلى التقليد، من حيث لا يشعرون، ووقع غالب الـمُتمسِّكين بالأدلَّة بسببه في الرأي البحت وهم لا يعلمون". انظر: (الشوكاني، 1999، ج1، ص16). والحقيقة أنَّ هذا الموضوع يتطلَّب دراسة مستقلة، ترصد درجة التزام الفقهاء بالموضوعية في تطبيق المنهج والقواعد، وتُقوِّمها.

أ. مبدأ طلب الحقِّ

قد تكون الكلمة الصميمة -بحسب إيزوتسو- التي يُمكِن بها استخلاص مبدأ طلب الحقِّ في المنظومة الأصولية، هي مصطلح "الاجتهاد"[25] الذي هو مدار العمل الأصولي؛ ذلك أنَّ علماء الأصول عرَّفوه بأنَّه "استفراغ الوُسْع وبذل المجهود في طلب الحُكْم الشرعي" (الشيرازي، 2003، ص129)، و"بذل الجُهْد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالَّة عليها بالنظر الـمُؤدِّي إليها" (السمعاني، 1999، ج2، ص302)، و"بذل الـمُجتهِد وُسْعه في الطلب بالآلات التي تُشترَط فيه" (ابن رشد، 1994، ص137).

ويَتَّضِح من التعريفات السابقة اشتراطُ عنصرين مُهِمَّين في الاجتهاد:

الأوَّل: بذل أكبر قَدْر مُمكِن من الطاقة؛ أيْ عدم التقصير في العملية الاجتهادية، وهو أمر يَتَّضِح أكثر في عبارة الشاطبي: "استفراغ الوُسْع، وإبلاغ الجُهْد" (الشاطبي، 1997، ج5، ص72)، بل إنَّ علماء الأصول نظروا إلى أبعد من ذلك، بالقول: إنَّ "كلَّ مَنِ اجتهد، ولم يبذل وُسْعه، فهو مُخطِئ آثم" (القرافي، 1995، ج9، ص3892).

والثاني: سلوك الطريقة الـمُعتبَرة، وهو أمر يدلُّ على أنَّ "الاجتهاد ليس بهوى، إنَّما هو استدلال صدر عن نظر وبحث وفكر" (ابن عقيل، 1999، ج4، ص263). ويدلُّ أيضاً على أنَّ الهدف منه ليس مُجرَّد بذل الجُهْد، وإنَّما ربط الوُسْع بطلب الحقِّ من خلال مُؤشِّراته؛ لذا عُرِّف بأنَّه "طلب الصواب بالأمارات الدالَّة عليه" (السمعاني، 1999، ج2، ص71).

ويُفهَم من هذا أنَّ الاجتهاد قائم على مبدأ طلب الحقِّ، كما أوحى إلى ذلك تعريفهم إيّاه بأنَّه "بذل المجهود في طلب الحقِّ" (السمعاني، 1999، ج2، ص72)، إضافةً إلى بيانهم أنَّ سبب حصول الأجر فيه هو السعي لإحقاق الحقِّ. وهذا ما أكَّده ابن عقيل (ت: 513هـ) حين قال: "له أجر لمكان

[25] أشار بعض الباحثين إلى أهمية مفهوم "الاجتهاد" وعلاقته بالموضوعية، مثل طارق العيادي، وإنْ كان ذكره لذلك قد جاء عَرَضاً؛ إذ لم يكن هدفه إظهار الموضوعية في المنهج الأصولي. انظر: (العيادي، د.ت).

اجتهاده في طلب الحقِّ" (ابن عقيل، 1999، ج2، ص328). ولهذا أوجب علماء الأصول على الـمُجتهِد مراعاة هذا المبدأ، مثل الزركشي (ت: 794هـ) الذي قال: "يجب على الـمُجتهِد أنْ يقصد باجتهاده طلب الحقِّ عند الله وإصابة العين التي يجتهد فيها" (الزركشي، 1994، ج8، ص275).

ولا شكَّ في أنَّ الانطلاق من مفهوم "الاجتهاد"، عن طريق مبدأ طلب الحقِّ بشروطه، يُعَدُّ مُقدِّمة تعكس بعض جوانب الموضوعية في المنهج الأصولي؛ إذ إنَّ بذل الطاقة وحدها -بِغَضِّ النظر عن الشروط الأُخرى- "يقتضي مجاهدة ما يُمكِن من العوائق الذاتية والخارجية" (العيادي، د.ت). وبالرغم من ذلك، فإنَّه توجد ملامح أُخرى تدلُّ على صِحَّة مبدأ طلب الحقِّ ورسوخه في بِنية المنهج. وهذه أبرزها:

- جعل المقاصد معيار صِحَّة الاجتهاد

رأى علماء الأصول أنَّ كلَّ مقصد شرعي يُعَدُّ حاكماً على صِحَّة الاجتهاد، ويُمثِّل معيارَ الحُكْم بصِحَّته، بحيث لا يكون الاجتهاد صحيحاً إذا خالف المقاصد الثابتة.[26] وهذا يُفهَم من قول ابن تيمية (ت: 728هـ): "العِلْم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنَّما يَعرف ذلك مَنْ كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده" (ابن تيمية، 1995، ج20، ص583).

والظاهر أنَّ ما أراده ابن تيمية بالمقاصد هو غاية التشريع بتقسيمها الثلاثي الذي يشمل الكُلِّيات المقاصدية، والمقاصد الخاصَّة بباب من الأبواب، والمقاصد الجزئية الـمُتعلِّقة بكلِّ حُكْم على حِدَة (ابن بيّه، 2018، ص127-128). ويُحتمَل أيضاً أنْ يكون المعنى أشمل، فيدخل فيه ما أطلق عليه طه عبد الرحمن اسم المقصود بالكلام؛ أي المضمون الدلالي الذي يُؤخَذ من منطوق النصِّ ومفهومه[27] (عبد الرحمن، د.ت، ص98-99)؛ ذلك أنَّه لا يَصِحُّ في الاجتهاد أنْ يكون خارجاً عمّا

[26] صحيحٌ أنَّ جعل المقاصد معياراً قد يتسبَّب في حدوث اختلاف بين الأصوليين، لكنَّ هذا الإشكال يقع فقط في المقاصد الظنِّية، ويزيد في القطعية منها، وهي المقصودة هنا. لتعرُّف المزيد عن ظنِّية المقاصد وقطعيتها، انظر: (ابن عاشور، 2004، ج3، ص138).

[27] يُقصَد بذلك ما تحدَّث عنه الشاطبي، وحمل عنوان: "قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام". انظر: (الشاطبي، 1997، ج2، ص101).

يدلُّ عليه النص؛ بأنْ يُفهَم منه معنىً ثانوي لا يشهد له دليل (الشاطبي، 1997، ج2، ص151 وما بعدها). وقد أنكر ابن تيمية ذلك على بعض الفقهاء، مُبيِّناً أنَّهم أخطأوا في الدليل لا في المدلول (ابن تيمية، 1972، ص92)؛ ما يعني أنَّ المقاصد بأقسامها تُمثِّل معياراً لمعرفة صحيح الاجتهاد من فاسده.

- اعتماد القواعد العربية

من الـمُلاحَظ -في خِضَمِّ دراسة المنهج الأصولي- أنَّ قواعد هذا المنهج عربية، وأنَّها قواعد لغوية في أكثرها كما أشار إلى ذلك القرافي (ت: 684هـ) بالقول: إنَّ الفِقْه "في غالب أمره ليس فيه إلّا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصَّة" (القرافي، د.ت، ج1، ص2). وهذا ما أكَّده عبد الوهاب خلاف (ت: 1375هـ) حين قال إنَّ قواعد المنهج الأصولي "لغوية مُستمَدَّة من استقراء الأساليب العربية، ومِمّا قرَّره أئمَّة اللغة العربية، وليست لها صبغة دينية؛ فهي قواعد لفهم العبارات. ولهذا يُتوصَّل بها أيضاً إلى فهم موادِّ أيِّ قانون وُضِع باللغة العربية" (خلاف، د.ت، ص141).

وهذا يعني أنَّ قواعد المنهج الأصولي لا تحمل صبغة دينية، في غير ما تقدَّم من الأُسس الحاكمة، وهي مُوجِّهات للاقتراب من النصِّ وصاحبه، لا عملية إجرائية داخل المنهج؛ لذا لا يظهر أثرها غالباً إلّا في بعض الجوانب التي قد تُؤدّي إلى التناقض وعدم الانسجام مِمّا تقدَّم؛ ما يجعل المنهج الأصولي قابلاً للاستثمار -كما صرَّح بذلك خلاف وطبَّقه- في غير النصِّ الشرعي من كلِّ مادَّة عربية.[28]

ومن ثَمَّ، يستفاد من تلك القواعد في مبدأُ طلب الحقِّ؛ لأنَّ اعتمادها يجعل اللغة حاكمة على المنهج، بحيث لا يُمكِن التوسُّل به إلى ما ترفضه قواعد اللغة؛ ما يجعل المنهج أكثر انضباطاً وأقلَّ تعرُّضاً للتدخُّل الذاتي.

[28] لتعرُّف تطبيقه في بعض العلوم الإنسانية مثل نموذج ابن خلدون، انظر: (الريسوني وآخرون، 2014، ص75).

- قيمة العدل في القياس

إذا كان القياس الأصولي قائماً على قانون العلية والاطِّراد (النشار، 1984، ص112) الذي يقتضي الجمع بين الأمثال وربط العِلَّة بالمعلول (عوام، 2012، ص214-215)، فإنَّ ذلك يعكس مدى تحقُّق مبدأ العدل فيه بالتسوية بين النظيرين. يضاف إلى ذلك أنَّ فكرة "العلية" نفسها تدلُّ على انضباط المنهج؛ إذ تجعله بعيداً عن النـزعات الذاتية، فيصبح مفتوحاً أمام الجميع، ويُمكِن لكلِّ مَنْ له أهلية -مهما تقادم الزمن- أنْ ينظر إليه بعين النقد والفحص؛ ذلك أنَّ فكرة التعليل تجعل المنهج علمياً، وتساعد -في نظر لؤي صافي- "على التحرُّر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية" (صافي، 1995، ص16).

- إحكام البِنية والانسجام القواعدي

قد يكون من أبرز ما يدلُّ على مبدأ طلب الحقِّ في المنهج الأصولي أنَّه ليس منهجاً مُتذبذِباً تَحْكُمه المعايير الخاصَّة والميول الشخصية كما وصفه بعض الباحثين (الشرفي، 2008، ص157)، وإنَّما هو منهج مُحْكَم البِنية ومُنسجِم القواعد، بدليل عدم اعتبار كلِّ ما لم ليس مُنضبِطاً في المنظومة الأصولية، بَدْءاً بالوصف الذي به يتعلَّق الحُكْم؛ إذ استبعد منه الأصوليون غير الـمُنضبِط، ورفض كثير منهم التعليل بالحكمة؛[29] لعدم الانضباط، وعُسْر الاطِّلاع عليها (القرافي، 1995، ج8، ص3496)، علماً بأنَّ الـمُنضبِط هو ما "لا يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة" (الشنقيطي، 1415هـ، ص176)؛ ما يُبرِز -مَرَّة أُخرى- مدى تحرُّر المنهج من القيود الذاتية.

[29] إنَّ التعليل بالحكمة مسألة شائكة، ومِمَّنْ كتب في ذلك أيمن صالح؛ إذ حرَّره بذكر مَواطن الاتِّفاق والاختلاف فيه. انظر: (صالح، 2022، ص119-121). والـمُلاحَظ أنَّ مواضع الاتِّفاق التي ذكرها صالح كانت كافية للدلالة على إحكام البِنية المراد إثباته هنا؛ ذلك أنَّ المقصود لم يكن نوط الحُكْم بها؛ فلا يترتَّب عليها شيء في هذه الحالة، وأنَّها كانت ظاهرة مُنضبِطة، وحال أمرها واضح، وأنَّها كانت "حكمة للحُكْم المستفاد من خطاب التكليف الابتدائي." وهي كذلك حالة لا إشكال فيها؛ لظهور نوط الحُكْم بها. وهذا كلُّه يعني الدوران مع القواعد طرداً وعكساً، بالتعليل بها إذا حقَّقت الشروط، وعدم التعليل بها إذا تخلَّف ما يُؤكِّد الانسجام القواعدي.

ومن جهة أُخرى، وتفادياً للتناقض، وتحقيقاً لانسجام البِنية؛ فقد نظر علماء الأصول إلى الأمور بإسهاب وتفصيل، واستبعدوا كلَّ ما يهدم هذا الانسجام، مُشترِطين -مثلاً- في العِلَّة الـمُستنبَطة عدم عَوْدها على أصلها بالإبطال؛ دفعاً للجمع بين النقيضين في بِنية المنهج (الإيجي، 2004، ج3، ص375)؛ ما يُؤكِّد مبدأ طلب الحقِّ، ويُثبِت أنَّ المنهج قد ظلَّ مُنسجِم القواعد ومُحْكَم البِنية.

ب. العدل مع النفس

إذا كانت قيمة العدل تتطلَّب أوَّلاً عدل الإنسان مع ذاته، فإنَّ الأصوليين كانوا مُدرِكين لهذا البُعْد في بِنية المنهج؛ إذ استبعدوا كلَّ ما يعكس الميول الشخصية للمُجتهِد، مُبيِّنين أنَّ الهوى إذا عبَّر عن ميل القلب (القرافي، 1995، ج9، ص4049) وما تهواه النفوس (ابن عقيل، 1999، ج5، ص407)، فإنَّ الحُكْم الشرعي لا يثبت به. ومن ثَمَّ، فقد "أجمعوا على بطلان اتِّباع الهوى" (الجويني، د.ت، ج3، ص314؛ القرافي، 1995، ج1، ص100)، بل عَدّوا اتِّباع الهوى جريمة تقدح في عدالة الـمُجتهِد. وهذا ما أكَّده علاء الدين البخاري (ت: 482هـ) بقوله: "وأمّا الهوى فإنْ كان صاحبه يدعو الناس إليه، فسقطت عدالته بالتعصُّب الباطل" (البخاري، د.ت، ج3، ص238).

ومن الجدير بالذكر أنَّ حرص الأصوليين على سَدِّ ذريعة الهوى دفع بعضهم إلى إنكار حُجِّية بعض الأدلَّة التي فيها شُبْهة الهوى، مثل الإمام الشافعي الذي وصف دليل الاستحسان بالتلذُّذ (الشافعي، 1938، ص507)؛ لاعتقاده "أنَّ المراد به حُكْم الـمُجتهِد بما يقع في خاطره من غير دليل" (الزركشي، 1994، ج8، ص96). والحقيقة أنَّ الاستحسان إنْ قُصِد به "القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل، ولا أحد يقول به" (الزركشي، 1994، ج8، ص96). ومهما يكن من أمر، فإنَّ هذا الاختلاف الصوري الذي ينضوي تحت مبدأ منع ذريعة الهوى، إنَّما يُعزِّز مبدأ العدل مع الذات في المنظومة الأصولية.

ويُعزِّزه كذلك أنَّهم جعلوا مدار اعتبار الدليل عائداً إلى اعتبار الشرع له، لا إلى الاعتبارات الإنسانية المختلفة التي تجعل للهوى مدخلاً فيه. ومن ثَمَّ، ألغَوا المصلحة إذا لم تشهد لها الشريعة

بالاعتبار (الشنقيطي، 1415هـ، ص370)، بل جعلوا معيار اعتبار المصالح شرعياً؛ إذ إنَّها تعتمد على "دليل شرعي مُرشِد إلى المقصد" (السبكي وولده السبكي، 2004، ج6، ص2655). كذلك اشترطوا في اعتبارها عدم مناقضة الشريعة (السبكي وولده السبكي، 2004، ج6، ص2653)؛ ما يعني أنَّهم عدلوا مع أنفسهم بمعرفة حدود العقل البشري، وميل النفوس إلى شهوتها، فجعلوا الدليل الشرعي حاكماً عليهما.

ت. العدل مع الآخر

يُلاحَظ على المنهج الأصولي أنَّه يقوم على الإنصاف مع الآخر، وهو أمر يتجلّى في احترام رأي الـمُجتهِد في المسائل الظنِّية إذا كان في إطار المنهج، بمراعاة قواعد العامَّة الـمُعتبَرة في أصول الفِقْه (البصري، 1403هـ، ج2، ص370–393؛ الشيرازي، 2003، ص129–131؛ الجويني، د.ت، ج3، ص331–342).

3. ملامح الموضوعية في أُسس المنهج

إذا كانت الأُسس التي تَحْكُم المنهج تتمثَّل -كما تقدَّم- في مركزية النصِّ، ومركزية الـمُتكلِّم في فهم النصِّ، ومركزية قداسة الـمُتكلِّم؛ فإنَّ اكتشاف ملامح الموضوعية فيها يتطلَّب النظر في طبيعة الأُسس نفسها وعلاقتها بمبادئ الموضوعية، وفي درجة التزام الأصولي بها في مسالكه الإجرائية.

وبعد إنعام النظر في الأُسس كلِّها، تبيَّن أنَّها تعكس جوانب من موضوعية المنهج؛ لأنَّها تُبرِز مدى حضور مبدأ طلب الحقِّ والعدل والانضباط في المنهج الأصولي.

أ. الموضوعية في مركزية النصِّ

إنَّ مركزية النصِّ -التي تعني الدوران معه- تدلُّ على التفاني في طلب الحقِّ، وإبعاد الذات وغيرها من الـمُؤثِّرات الخارجية. والـمُلاحَظ أنَّ المنهج كان مُلتزِماً بهذا الأساس في عملياته الإجرائية، وهو ما يبدو جَلِيّاً في حال وجود الدليل من القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية، والإجماع.

والشيء نفسه ينطبق على القياس؛ فهو دائر مع النصِّ؛ لأنَّه لا يُخالِف النصَّ، وإلّا كان فاسد الاعتبار (الآمدي، 1402هـ، ج4، ص72). أمّا حُكْم الأصل فيه فيكون ثابتاً بالنصِّ، والعِلَّة كذلك ترجع إلى النصِّ الذي به ثبت حُكْم الأصل (عارف وآخرون، 1996، ص401-402). وحسْبنا في ذلك دراسة المسالك العشرة للموضوعية ودورانها في صميم النصِّ؛ لتعرُّف أنَّ "الاستناد إلى النصِّ، انطلاقاً منه، واحتكاماً إليه، يُعَدُّ من الخصائص الـمُلازِمة لعِلْم أصول الفِقْه" (عارف وآخرون، 1996، ص403). ولا شكَّ في أنَّ أقلَّ ما يُمكِن قوله بخصوص هذا الدوران مع النصِّ هو الحرص الشديد على طلب الحقِّ، والانضباط في المنهج.

ب. الموضوعية في مركزية الـمُتكلِّم

إنَّ مركزية الـمُتكلِّم تُؤكِّد الإنصاف مع صاحب النصِّ، بالتركيز على مراده، وجمع كلامه، وجعله المركز الذي يفهم النص في ضوء رؤيته. وهي كذلك تدلُّ على العدل مع النفس، بعدم منحها فرصة للتدخُّل في تأويل النصِّ خارج إطاره؛ ما يحافظ على حاكمية مقصد الـمُتكلِّم، ويجعله (أيِ الـمُتكلِّم) أقرب إلى الموضوعية مِمّا يعرف اليوم بـ"القراءة المعاصرة" التي هي إنتاج ثانٍ للمعنى، لا استنباط له؛ لأنَّها تترك في نفسية القارئ وميوله أثراً لتحديد المعنى وتوجيه النصِّ؛ ما يُؤدّي إلى تعدُّد المعنى بتعدُّد القُرّاء (هرماس، 2013، ص63-64).

ت. الموضوعية في مركزية القدسية

إنَّ اعتبار قداسة الـمُتكلِّم مَردُّه إلى الخلفية الفكرية والبيئة المعرفية التي نشأ فيها المنهج؛ فهو منهج تشكَّل في رَحِم الحضارة الإسلامية، بل أنتجته النصوص الشرعية بأصولها وقواعدها ومصطلحاتها (السريري، 2006، ص90)؛ ما مكَّنه من التعبير عن رؤية الإسلام الكونية، مثل ما تُعبِّر كثير من المناهج المعاصرة عن رؤية العالَم للحضارة الغربية بهادِّيتها (حما، 2013، ص2). وبذلك يَصِحُّ القول: إنَّ اعتماد القداسة -في الرؤية الإسلامية- فيه نوع من العدل؛ لأنَّه إعطاء لذي الحقِّ حقَّه،

ومن العدل "الحُكْم برَدِّ الحقوق إلى أصحابها" (المسيري وآخرون، 1996، ج1، ص118)؛ ما يعني أنَّه يعكس أيضاً الجانب الموضوعي في المنهج.

والخلاصة أنَّ الأُسس كلَّها عائدة إلى مراعاة خصوصية الـمُتكلِّم، وأنَّها خالية من التعبير عن الميول والرغبات الذاتية؛ ما يدلُّ على حضور الموضوعية فيها بعنصريها: طلب الحقِّ، والعدل في سبيل الطلب.

وبوجه عامٍّ، فإنَّ المنهج الأصولي ظلَّ مُحافِظاً على معايير الموضوعية في بِنيته وأُسسه، بل في تطبيقه؛ إذ أدرك الأصوليون أنَّ سلامة المنهج لا تعني -بالضرورة- سلامة التطبيق، فنبَّهوا الفقيه على احترام المنهج كما يُفهَم من عبارة ابن دقيق العيد (ت: 702هـ) الشهيرة: "أصول الفِقْه يقضي، ولا يُقْضى عليه" (الزركشي، 1994، ج1، ص14).[30] ومن ثَمَّ، فقد أجمع الأصوليون على أنَّ الاجتهاد يُنقَض إذا لم يكن في ضوء مراعاة المنهج الصحيح؛ بأنْ خالف نصّاً، أو إجماعاً أو قاعدةً أو قياساً جَلِيّاً (الجكني، 2019، ج2، ص658 وما بعدها). كذلك أصَّلوا قاعدة "إذا صَحَّ الحديث فهو مذهبي" التي نُسِبت إلى جميع الأئمَّة الأربعة (ابن قيِّم الجوزية، 1423هـ، ج6، ص160-162؛ ابن عابدين، 2009، ص34).

والحقُّ أنَّ هذه الموضوعية كانت جَلِيَّة لدى الـمُؤسِّس الأوَّل للمنهج الإمام الشافعي (ت: 204هـ) الذي كان مثالاً يُحتذى به في تقديم المنهج على الذات، وهو ما ظهر بوضوح في مناظرته الشهيرة مع أبي عبيد القاسم بن سلام (ت: 224هـ) التي انتهت بتبنّي كلٍّ منهما مذهب الآخر؛ لرجحان أدلَّة صاحبه لديه (بكار، 2008، ص174). وغير ذلك كثير مِمّا يحتاج إلى بحث مستقل؛ إذ يَعِزُّ إحصاؤه، ويصعب استقصاؤه في هذه العُجالة.

[30] هذه العبارة نقلها عنه الزركشي، ونسبها إلى كتاب "شرح الإلمام". وهي وإنْ كانت غير موجودة في نسخه المطبوعة فإنَّ معناها صحيح، بل إنَّها تفيد بما يؤول إلى المعنى غيرُه، كما نجد عند الباقلاني والشيرازي، مِمّا يفيد حاكمية المنهج. وصحيح أنَّها عبارة قد تُشْكِل مع وصف أصول الفِقْه فيها بما ورد وصفُ الباري ﷻ به في الأحاديث، لكنَّ ذلك الوصف تشبيه بليغ؛ لأنَّ المنهج ظلَّ أشبه بالقاضي الذي يحتكم إليه العلماء في ضبط عملية الاجتهاد. أمّا تشبيه المنهج بالقاضي فراجع إلى الرضا بحاكمية الله تعالى وقضائه؛ لأنَّ المنهج الأصولي لم يكتسب معياريته إلّا من تعلُّقه بالنصِّ الشرعي القاضي على أحوال الناس.

خاتمة

بعد التطواف البحثي حول منهج أصول الفِقْه في بِنيته وأُسسه، ومحاولة إخضاعه لضوابط الموضوعية، باستعراض ملامحها في منظومته؛ يُمكِن القول إنَّ لهذا الموضوع -وإنْ كان في أصله أصولياً فِقْهياً- أبعاداً أُخرىٰ تجعله ثريّاً، بحيث يعكس نوعاً من الدراسات البينية؛ إذ تشترك فيه -إلىٰ جانب الحقلين الأساسيين- الفلسفة بالحديث عن منطق المنهج ورؤيته، وعِلْم الاجتماع بالتطرُّق إلىٰ قضايا المعيارية، والوصفية، واللسانيات، وغير ذلك. ولا شكَّ في أنَّ هذا التنوُّع يَحول دون الإحاطة بمختلف الجوانب علىٰ نحوٍ وافٍ. غير أنَّ ذلك لا يمنع من القول: إنَّ هذه الدراسة استطاعت أنْ ترصد جوانب مُهِمَّة، تُبرِز معالم الموضوعية في المنهج الأصولي، سواء في بِنيته الداخلية أو في أُسسه الحاكمة.

صحيحٌ أنَّ "الموضوعية" كلمة فضفاضة تُستعمَل لأغراض مختلفة، ومعانٍ مُتعدِّدة، لكنَّ الدراسة حاولت أنْ تخرج بنتيجةٍ تضبط معنىٰ "الموضوعية" في عنصري طلب الحقِّ، والتزام العدل، مُلاحِظةً تجذُّر هذا المعنىٰ في مفهوم "الاجتهاد" الذي هو مدار العمل الأصولي، والذي مثَّل "الكلمة المفتاحية" في بيان درجة حضور مبدأ طلب الحقِّ في المنظومة الأصولية. هذا فضلاً عمّا يرافقه من القواعد الموضوعية، مثل: جعل المقاصد معيار صِحَّة الاجتهاد، واعتماد القواعد العربية، واستحضار قيمة العدل في القياس، والمحافظة علىٰ الانسجام القواعدي، والعدل مع النفس بإبعاد الذات وسَدِّ ذريعة الهوىٰ والميول الشخصية، والعدل مع الآخر، وغير ذلك. ورُبَّما أكسب المنهجَ هذه الخصيصة (خصيصة العدالة) نشأتُه في رَحِم حضارة ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾ [المائدة:8]؛ حضارة ربط العدل بالتقوىٰ.

وهذا يعني -في ظِلِّ العصر الراهن الذي كَثُرَ فيه الحديث عن موضوعية المناهج المعاصرة- أنَّ المنهج الأصولي قادر علىٰ إمداد تلك المناهج بنمط تفكيره، وعملياته الإجرائية، ومعياريته؛ لأنَّه منهج -وإنْ كانت نشأته في كَنَف العلوم الإسلامية- صالح للاستثمار في غيرها من العلوم الإنسانية،

بدليل بعض التجارب التي نجدها -مثلاً- عند ابن خلدون، بل قد يكون أَوْلى بالتطبيق من بعض المناهج؛ لأنَّه أقربها إلى الموضوعية بسبب حفاظه على مركزية الـمُتكلِّم، وغير ذلك من سِماته، ولِـما يمتاز به من خبرة جماهيرية مُحكَّمة جعلته يتمتَّع بالثبات. ومن ثَمَّ، فإنَّ تفاعل تلك المناهج معه قد يُفْضي إلى استخلاص منهج سَوِيٍّ يجمع بين الوصفية والمعيارية، ويراعي الخصوصيات.

وفي مُقابِل ذلك كلِّه، توجد جوانب مُهِمَّة في المنهج الأصولي لا تزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة. وهذه أبرزها:

1. التوسُّع في بحث ملامح الموضوعية فيما يختصُّ بتطبيق الفقهاء المنهج من خلال الفروع الفِقْهية.

2. تقويم ملامح الذاتية في بعض القواعد والتطبيقات، سواء أتعلَّق ذلك بما أنكره القدامى أم بما يثيره بعض المعاصرين.

المراجع

إبراهيم، عبد الوهاب (1997). **منهج البحث في الفقه الإسلامي: خصائصه ونقائصه**، بيروت: دار ابن حزم.

ابن القيِّم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (1423هـ). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض: دار ابن الجوزي.

ابن برهان، أحمد بن علي (1983). **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، الرياض: مكتبة المعارف.

ابن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ (2018). **مشاهد من المقاصد**، ط5، دبي: مسار للطباعة والنشر.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (1972). **مقدمة في أصول التفسير**، تحقيق: عدنان زرزور، (د.م): (د.ن).

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (1995). **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (1999). **الجواب الصحيح لمن بدل الدين المسيح**، تحقيق: علي ابن حسن، وعبد العزيز بن إبراهيم، وحمدان بن محمد، ط2، الرياض: دار العاصمة.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد (1994). **الضروري في أصول الفقه**، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (2009). **شرح عقود رسم المفتي**، كراتشي: مكتبة البشرى.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد (2004). **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية.

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز (1991). **القواعد الكبرى: قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف سعيد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد (1999). **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

أبو سلميان، عبد الوهاب إبراهيم (1983). **الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية**، جدة: دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة.

الصياد، كريم (2021). "مفهوم الأصل في علم أصول الفقه: دراسة في ما وراء الأصول"، **مجلَّة الجمعية الفلسفية المصرية**، مُجلَّد30، عدد30، ص75-141.

الآمدي، علي بن محمد (1402هـ). **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط2، بيروت-دمشق: المكتب الإسلامي.

أمزيان، محمد (1991). **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أولشكر، هشام (2007). "أصول الفقه عند الإمام الجويني: دراسة في مصطلح الأصل"، **مجلَّة الواضحة**، عدد 5، ص137-159.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (2004). **شرح مختصر المنتهى الأصولي**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (1998). **التقريب والإرشاد**، تقديم وتحقيق وتعليق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (د.ت). **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، د.م: دار الكتاب الإسلامي.

البخاري، محمد بن إسماعيل (1993). **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط5، دمشق: دار ابن كثير-دار اليمامة.

بدوي، عبد الرحمن (**2000**). **سيرة حياتي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب (1403هـ). **المعتمد في أصول الفقه**، تقديم وضبط: خليل الميس، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

بكار، عبد الكريم (2008). **فصول في التفكير الموضوعي**، ط5، دمشق: دار القلم.

البنا، فؤاد (2010). **التفكير الموضوعي في الإسلام**، ط1، الدوحة: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، كتاب الأُمَّة، عدد138.

بوتومور (1978). **تمهيد في علم الاجتماع**، ترجمة وتعليق وتقديم: محمد الجوهري، ط3، القاهرة: دار المعارف.

بوكروشة، حليمة (2012). "إشكالية المنهج الأصولي في الفكر الاجتهادي المعاصر"، **مجلَّة الإسلام في آسيا**، الجامعة الإسلامية العالمية، مُجلَّد9، عدد1، ص1-26.

البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر (2008). **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم.

الجرجاني: علي بن محمد (1983). **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجكني، محمد الأمين بن محمد المختار (2019). **نثر الورود شرح مراقي السعود**، تحقيق: علي بن محمد العمران، ط5، بيروت: دار ابن حزم، الرياض: دار عطاءات العلم.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (د.ت). **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية.

الحسني، إسماعيل (2017). **علم مقاصد الشريعة: الأعلام، المجالات، المفاهيم**، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع.

حما، الحسن (2013). "العائد الحضاري والمعرفي في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم عند محمد شحرور"، **موقع مؤمنون بلا حدود**، استُعرِض بتاريخ 15/ 11/ 2022م، الرابط الإلكتروني: https://www.mominoun.com

الحمداوي، ربيع (2020). "أثر المنهج الأصولي في ترسيخ الوسطية في الفكر الإسلامي"، **مجلَّة الفكر الإسلامي المعاصر**، مُجلَّد 25، عدد100، ص147-178.

خلاّف، عبد الوهاب (د.ت). **علم أصول الفقه**، ط8، (د.م): دار القلم.

الخن، مصطفى سعيد (2000). **الكافي الوافي في أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الدواي، عبد الرزاق (1992). **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، بيروت: دار الطليعة.

ذيب، أحمد (2020). "الخصائص المنهجية للفكر الأصولي: دراسة في البِنية والمنهج"، **مجلّة المعيار**، مُجلّد24، عدد51، ص334-350.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الحسين (1986). **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

الريسوني، أحمد بن عبد السلام وآخرون (2014). **التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**، ط**1**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (1994). **البحر المحيط في أصول الفقه**، د.م: دار الكتبي.

الزلمي، مصطفىٰ إبراهيم (د.ت). **أصول الفقه في نسيجه الجديد**، ط10، بغداد: شركة الخنساء للطباعة المحدودة.

الزنكي، صالح قادر كريم (2004). "المنهج الأصولي في فهم النص الشرعي: اعتماد مصدر النص"، **مجلّة الإسلام في آسيا**، مُجلّد1، عدد1، ص149-175.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (1413هـ). **طبقات الشافعية الكبرىٰ**، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط2، د.م: هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

السبكي، علي بن عبد الكافي. وولده السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (2004). **الإبهاج في شرح المنهاج**، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزمي، ونور الدين عبد الجبار صغيري، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.

السريري، أبو الطيب مولود (2006). **القانون في تفسير النصوص**، بيروت: دار الكتب العلمية.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (1999). **القواطع**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية.

ستيس، ولتر (1998). **الدين والعقل الحديث**، ترجمة وتعليق وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسىٰ (1997). **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، د.م: دار ابن عفان.

الشافعي، محمد بن إدريس (1938). **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

الشثري، مشاري بن سعد (1440هـ). **غمرات الأصول: المهام والعلائق في علم أصول الفقه**، ط3، الرياض: مركز البيان للبحوث والدراسات.

الشرفي، عبد المجيد (2008). **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط2، بيروت: دار الطليعة.

الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب (1415هـ). **الوصف المناسب لشرع الحكم**، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.

الشوكاني، محمد بن علي (1999). **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، ط1، دمشق-كفر بطنا: دار الكتاب العربي.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم (1998). **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجدي التركي، لبنان: دار الغرب الإسلامي.

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي (2003). **اللمع في أصول الفقه**، ط2، د.م: دار الكتب العلمية.

صافي، لؤي (1995). "نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية"، **مجلّة الفكر الإسلامي المعاصر**، مُجلّد1، عدد1 (1/ 6/ 1995م)، ص31-56، استُعرِض بتاريخ 28/ 9/ 2023م، الرابط الإلكتروني: https://citj.org/index.php/citj/article/view/2217

صالح، أيمن (2010). **القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص**، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

صالح، أيمن (2014). "المبادئ العامَّة للفكر الأصول-فقهي الإسلامي في تعامله مع النص"، **مجلّة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، مُجلّد20، عدد77، ص1-35.

صالح، أيمن (2022). "العوامل المؤثرة في نوط الحكم بالمظنة أو بالحكمة: دراسة أصولية"، **مجلّة كلية العلوم الإسلامية**، عدد70، ص100-160.

عبد الرحمن، طه (2008). **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (د.ت). **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط2، الرباط: المركز الثقافي العربي.

الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم (1987). **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، د.م: مؤسسة الرسالة.

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

عبد الرازق، مصطفى (2011). **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، مصر: مكتبة الإسكندرية.

عبد الكريم، عبد السلام محمد (2007). **التجديد والمجددون في أصول الفقه**، ط3، القاهرة: المكتبة الإسلامية.

العلوي، سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم (2005). **نشر البنود شرح مراقي السعود**، تحقيق: محمد الأمين بن محمد بيب، ط1، د.م: د.ن.

عوام، محمد (2012). "قضية التكامل المعرفي والمنهجي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية: توظيف المنهج الأصولي نموذجاً"، **مجلّة الواضحة**، عدد7، ص211-222.

العيادي، طارق (د.ت). "دعوى اللارسالية: الموضوعية والرسالية في الفكر الإسلامي: نقد مفاهيمي"، **موقع أثارة**، استُعرِض بتاريخ 25/ 10/ 2022م، الرابط الإلكتروني: https://atharah.com

عيسى، محمد حاج (2010). **منهجية البحث في أصول الفقه**، رسالة دكتوراة في العلوم الإسلامية، تخصص أصول الفقه، جامعة الجزائر: كلية العلوم الإسلامية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1971). **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1993). **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، د.م: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1998). **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط3، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

غولدمان، لوسيان (1996). **العلوم الإنسانية والفلسفة**، ترجمة: يوسف الأنطكي، د.م: المشروع القومي للترجمة.

القحطاني، مسفر بن علي بن محمد (2003). **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة**، لبنان: دار ابن حزم.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (1995). **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، د.م: مكتبة نـزار مصطفى الباز.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (1999). **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، دراسة وتحقيق: أحمد الختم عبد الله، القاهرة: المكتبة المكية، دار الكتبي.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (د.ت). **الفروق=أنوار البروق في أنواء الفروق**، د.م: دار الكتب.

مدكور، إبراهيم (1983). **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع المصرية.

مزيغة، أمينة (2011). "تجليات التقريب في أصول الفقه"، **مجلَّة الغنية**، الرابطة المحمدية للعلماء، عدد1، استُعرِض بتاريخ 27/ 10/ 2022م، الرابط الإلكتروني: https://www.arrabita.ma

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (1955). **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

المسيري، عبد الوهاب، وآخرون (1996). **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ط2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

النشار، علي سامي (1984). **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط3، بيروت: دار النهضة العربية.

هرماس، عبد الرزاق (2013). "دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية"، **موقع تفسير**، استُعرِض بتاريخ 11/ 11/ 2022م، الرابط الإلكتروني: https://tafsir.net

References

ʿAbd al-Karīm, ʿAbd al-Salām Muḥammad (2007). *Al-Tajdīd wa al-Mujaddidūn fī Uṣūl al-Fiqh* (3rd ed.). Cairo: al-Maktabah al-Islāmiyyah.

ʿAbd al-Razzāq, Muṣṭafā (2011). *Tamhīd li-Tārīkh al-Falsafa al-Islāmiyyah.* Muḥammad Ḥilmī ʿAbd al-Wahhāb (Ed.). Egypt: Maktabat al-Iskandariyyah.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Wahhāb Ibrāhīm (1983). *Al-Fikr al-Uṣūlī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah* (1st ed.). Jiddah: Dār al-Shurūq li-l-Nashr wa al-Tawzīʿ wa al-Ṭibāʿah.

al-ʿAlawī, Sīdī ʿAbd Allāh ibn al-Ḥājj Ibrāhīm (2005). *Nashr al-Bunūd Sharḥ Marāqī al-Saʿūd.* Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad Bīb (Ed.). n.p.

al-Āmidī, ʿAlī ibn Muḥammad (1402 AH). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (2nd ed.). ʿAbd al-Razzāq ʿAfīfī (Ed.). Beirut/Damascus: al-Maktab al-Islāmī.

al-ʿAyyādī, Ṭāriq (n.d.). *Daʿwā al-Lārisāliyyah: al-Mawḍūʿiyyah wa al-Risāliyyah fī al-Fikr al-Islāmī: Naqd Mafāhīmī.* https://atharah.com.

al-Badawī, ʿAbd al-Raḥmān (2000). *Sīrat Ḥayātī* (1st ed.). Beirut: al-Muʾassasah al-ʿArabiyyah li-l-Dirāsāt wa al-Nashr.

al-Bannā, Fuʾād (2010). *Al-Tafkīr al-Mawḍūʿī fī al-Islām* (1st ed.). Doha: Idārat al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Kitāb al-Ummah, No. 138.

al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib (1998). *Al-Taqrīb wa al-Irshād* (1st ed.). ʿAbd al-Ḥamīd ibn ʿAlī Abū Zanīd (Ed.). Beirut: Muʾassasat al-Risālah.

al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad ibn ʿAlī al-Ṭayyib (1403 AH). *Al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.). Khalīl al-Mays (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn ʿAbd Allāh ibn ʿUmar (2008). *Minhāj al-Wuṣūl ilā ʿIlm al-Uṣūl* (1st ed.). Shaʿbān Muḥammad Ismāʿīl (Ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

al-Bukhārī, ʿAlāʾ al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz ibn Aḥmad (n.d.). *Kashf al-Asrār Sharḥ Uṣūl al-Bazdawī*. Dār al-Kitāb al-Islāmī.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (5th ed.). Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Ed.). Damascus: Dār Ibn Kathīr/Dār al-Yamāmah.

al-Dawāy, ʿAbd al-Razzāq (1992). *Mawt al-Insān fī al-Khiṭāb al-Falsafī al-Muʿāṣir* (1st ed.). Beirut: Dār al-Ṭalīʿah.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad (1971). *Shifāʾ al-Ghalīl fī Bayān al-Shubah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Taʿlīl* (1st ed.). Ḥamad al-Kubaysī (Ed.). Baghdād: Maṭbaʿat al-Irshād.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad (1993). *Al-Mustaṣfā* (1st ed.). Muḥammad ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī (Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad (1998*). Al-Mankhūl min Taʿlīqāt al-Uṣūl* (3rd ed.). Muḥammad Ḥasan Hītū (Ed.). Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir/Damascus: Dār al-Fikr.

al-Ḥamdāwī, Rabīʿ (2020). Athar al-Manhaj al-Uṣūlī fī Tarsīkh al-Wasaṭiyyah fī al-Fikr al-Islāmī. *Al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir*, 25(100), 147-178.

al-Ḥasanī, Ismāʿīl (2017). *ʿIlm Maqāṣid al-Sharīʿah: al-Aʿlām, al-Majālāt, al-Mafāhīm* (1st ed.). Cairo: Dār al-Kalimah li-l-Nashr wa al-Tawzīʿ.

al-Ījī, ʿAḍud al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān (2004). *Sharḥ Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūlī* (1st ed.). Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Jakanī, Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār (2019). *Nathr al-Wurūd Sharḥ Marāqī al-Saʿūd* (5th ed.). ʿAlī ibn Muḥammad al-ʿUmrān (Ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm/Riyadh: Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm.

al-Jurjānī, ʿAlī ibn Muḥammad (1983). *Al-Taʿrīfāt* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Juwaynī, Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh (n.d.). *Al-Talkhīṣ fī Uṣūl al-Fiqh.* ʿAbd Allāh Jawlam al-Nibālī and Bashīr Aḥmad al-ʿUmarī (Eds.). Beirut: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah.

al-Khinn, Muṣṭafá Saʿīd (2000). *Al-Kāfī al-Wāfī fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (1st ed.). Beirut: Muʾassasat al-Risālah.

al-Masīrī, ʿAbd al-Wahhāb, et al. (1996). *Ishkāliyyat al-Taḥayyuz: Ruʾyah Maʿrifiyyah wa Daʿwah li-l-Ijtihād* (2nd ed.). Herndon, VA: IIIT.

al-Nashshār, ʿAlī Sāmī (1984). *Manāhij al-Baḥth ʿinda Mufakkirī al-Islām* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyyah.

al-Qaḥṭānī, Musfir ibn ʿAlī ibn Muḥammad (2003). *Manhaj Istinbāṭ Aḥkām al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Muʿāṣirah* (1st ed.). Lebanon: Dār Ibn Ḥazm.

al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs (1995). *Nafāʾis al-Uṣūl fī Sharḥ al-Maḥṣūl* (1st ed.). ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ (Eds.). Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz.

al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs (1999). *Al-ʻIqdu al-Manẓūm fī al-Khuṣūṣ wa-l-ʻUmūm* (1st ed.). Ed. Aḥmad al-Khatm ʻAbd Allāh. Cairo: al-Maktaba al-Makkiyya, Dār al-Kutbī.

al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs (n.d). *Al-Furūq = Anwār al-Burūq fī Anwāʾ al-Furūq*. No place: Dār al-Kutbī.

al-Raysūnī, Aḥmad ibn ʻAbd al-Salām et al. (2014). *Al-Tajdīd al-Uṣūlī: Naḥwa Ṣiyāgha Tajdīdīyya li-ʻIlm Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.). Herndon, VA: IIIT.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar al-Ḥusayn (1986). *Manāqib al-Imām al-Shāfiʿī* (1st ed.). Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā (Ed.). Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyyah.

al-Samʿānī, Abū al-Muẓaffar Manṣūr ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Jabbār (1999). *Al-Qawāṭiʿ* (1st ed.). Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl al-Shāfiʿī (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Sarīrī, Abū al-Ṭayyib Mawlūd (2006). *Al-Qānūn fī Tafsīr al-Nuṣūṣ* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ṣayyād, Karīm (2021). Mafhūm al-Aṣl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh: Dirāsah fī Mā Warā' al-Uṣūl. *Majallat al-Jamʿiyyah al-Falsafiyyah al-Miṣriyyah*, 30(30), 75-141.

al-Shāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs (1938). *Al-Risālah* (1st ed.). Aḥmad Muḥammad Shākir (Ed.). Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh.

al-Sharafī, ʿAbd al-Majīd (2008*). Al-Islām bayna al-Risālah wa al-Tārīkh* (2nd Edition). Beirut: Dār al-Ṭalīʿah.

al-Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsá (1997). *Al-Muwāfaqāt* (1st ed.). Abū ʿUbayda Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān (Ed.). Dār Ibn ʿAffān.

al-Shawkānī, Muḥammad ibn ʿAlī (1999). *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ʿIlm al-Uṣūl* (1st ed.). Al-Shaykh Aḥmad ʿIzzū ʿInāyat (Ed.). Damascus/Kafr Batna: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

al-Shinqīṭī, Aḥmad ibn Maḥmūd ibn ʿAbd al-Wahhāb (1415 AH). *Al-Waṣf al-Munāsib li-Shar*ʿ *al-Ḥukm* (1st ed.). Madinah: ʿImādat al-Baḥth al-ʿIlmī bi-l-Jāmiyyah al-Islāmiyyah.

al-Shīrāzī, Abū Isḥāq Ibrāhīm (1998). *Sharḥ al-Luma'* (1st ed.). ʿAbd al-Majdī al-Turkī (Ed.). Lebanon: Dār al-Gharb al-Islāmī.

_____ (2003). *Al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Shithrī, Mashārī ibn Saʿd (1440 AH). *Ghamarāt al-Uṣūl: al-Mahāmm wa-l-ʿAlā'iq fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (3rd ed.). Riyadh: Markaz al-Bayān li-l-Buḥūth wa-l-Dirāsāt.

al-Subkī, ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfī wa Waladuhu al-Subkī, Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb ibn ʿAlī (2004). *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj* (1st ed.). Aḥmad Jamāl al-Zamzamī and Nūr al-Dīn ʿAbd al-Jabbār Ṣaghīrī (Eds.). Dubai: Dār al-Buḥūth li-l-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Iḥyā' al-Turāth.

al-Subkī, ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfī wa Waladuhu al-Subkī, Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb ibn ʿAlī (1413 AH). *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyyah al-Kubrā* (2nd ed.). Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī and ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw (Eds.). Hajar li-l-Ṭibāʿah wa-l-Nashr wa al-Tawzīʿ.

al-Ṭūfī, Najm al-Dīn Sulaymān ibn ʿAbd al-Qawī ibn al-Karīm (1987). *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*. ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Ed.). Mu'assasat al-Risālah.

al-Zalamī, Muṣṭafā Ibrāhīm (n.d). *Uṣūl al-Fiqh fī Nasījihi al-Jadīd* (10th ed.). Baghdād: Sharikat al-Khansā' li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Amzayān, Muḥammad (1991). *Manhaj al-Baḥth al-Ijtimāʿī bayna al-Waḍʿiyyah wa al-Miʿyāriyyah* (1st ed.). Herndon, Virginia: IIIT.

ʿĀrif, Naṣr, et al. (1996). *Qaḍāyā al-Manhajiyyah fī al-ʿUlūm al-Islāmiyyah wa al-Ijtimāʿiyyah* (1st ed.). Cairo: International Institute of Islamic Thought.

ʿAwām, Muḥammad (2012). Qaḍiyyat al-Takāmul al-Maʿrifī wa al-Manhajī bayna al-ʿUlūm al-Islāmiyyah wa al-ʿUlūm al-Insāniyyah: Tawẓīf al-Manhaj al-Uṣūlī Namūdhajan. *Majallat al-Wāḍiḥah*, 7, 211-222.

Awlishkr, Hishām (2007). Uṣūl al-Fiqh ʿinda al-Imām al-Juwaynī: Dirāsah fī Muṣṭalaḥ al-Aṣl. *Majallat al-Wāḍiḥah,* 5, 137-159.

Bakkār, ʿAbd al-Karīm (2008). *Fuṣūl fī al-Tafkīr al-Mawḍūʿī* (5th ed.). Damascus: Dār al-Qalam.

Bottomore (1978). *Tamhīd fī ʿIlm al-Ijtimāʿ* (3rd ed.). (M. al-Jawharī, Translator). Cairo: Dār al-Maʿārif.

Boukroucha, Ḥalīmah (2012). Ishkāliyyat al-Manhaj al-Uṣūlī fī al-Fikr al-Ijtihādī al-Muʿāṣir. *Majallat al-Islām fī Āsiyā*, International Islamic University, 9(1), 1-26.

Dhīb, Aḥmad (2020). Al-Khaṣā'iṣ al-Manhajiyyah li-l-Fikr al-Uṣūlī: Dirāsah fī al-Bunya wa al-Manhaj. *Majallat al-Miʿyār*, 24(51), 334-350.

Goldmann, Lucien (1996). *Al-ʿUlūm al-Insāniyyah wa al-Falsafah*. (Yūsuf al-Anṭakī, Translator). Al-Mashrūʿ al-Qawmī li-l-Tarjamah.

Ḥamā, al-Ḥasan (2013). *Al-ʿĀ'id al-Ḥaḍārī wa al-Maʿrifī fī-l-Qirā'ah al-Muʿāṣirah li-l-Qur'ān al-Karīm ʿinda Muḥammad Shaḥrūr.* https://www.mominoun.com.

Harmās, ʿAbd al-Razzāq (2013). *Daʿwā Fahm al-Qur'ān fī Ḍaw' Manāhij al-ʿUlūm al-Insāniyyah al-Gharbiyyah*. https://tafsir.net and https://citj.org/index.php/citj/article/view/2217.

Ibn ʿAbd al-Salām, ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz (1991). *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Ṭāhā ʿAbd al-Ra'ūf Saʿīd (Ed.). Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyyah.

Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn ibn ʿUmar (2009). *Sharḥ ʿUqūd Rasm al-Muftī* (1st ed.). Karachi: Maktabat al-Bushrā.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr (1423 AH). *Aʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*. Abū ʿUbayda Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān (Ed.). Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn ʿAqīl, Abū al-Wafā' ʿAlī ibn ʿAqīl ibn Muḥammad (1999). *Al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.). ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad (2004). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah.* Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Khūja (Ed.). Doha: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah al-Qaṭariyyah.

Ibn Bayyah, ʿAbd Allāh ibn al-Shaykh al-Maḥfūẓ (2018). *Mashāhid min al-Maqāṣid* (5th ed.). Dubai: Masār li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Ibn Burhān, Aḥmad ibn ʿAlī (1983). *Al-Wuṣūl ilā al-Uṣūl*. ʿAbd al-Ḥamīd ʻAlī Abū Zayd (Ed.). Riyadh: Maktabat al-Maʿārif.

Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rushd al-Ḥafīd (1994). *Al-Ḍarūrī fī Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (1972). *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. ʿAdnān Zarzūr (Ed.). n.p.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (1995). *Majmūʿ al-Fatāwā.* `Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim (Ed.). Madinah: Majmaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (1999). *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man Baddal Dīn al-Masīḥ* (2nd ed.). ʿAlī ibn Ḥasan, ʿAbd al-ʿAzīz ibn Ibrāhīm, and Ḥamdān ibn Muḥammad (Eds.). Riyadh: Dār al-ʿĀṣimah.

Ibrāhīm, ʿAbd al-Wahhāb, (1997). *Manhaj al-Baḥth fī al-Fiqh al-Islāmī: Khaṣā'iṣuhu wa Naqā'iṣuhu* (1st ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

ʿĪsā, Muḥammad Ḥājj (2010). *Manhajiyyat al-Baḥth fī Uṣūl al-Fiqh*. [Doctoral dissertation, University of Algeria].

Khallāf, ʿAbd al-Wahhāb (n.d.). *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (8th ed.). Dār al-Qalam.

Madkūr, Ibrāhīm (1983). *Al-Muʿjam al-Falsafī*. Cairo: Al-Hay'a al-ʿĀmmah li-Shu'ūn al-Maṭābiʿ al-Miṣriyyah.

Mazīgha, Amīna (2011). Tajallīyāt al-Taqrīb fī Uṣūl al-Fiqh. *Majallat al-Ghunyah*, al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li-l-ʿUlamā', 1. https://www.arrabita.ma.

Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Nīsābūrī (1955). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī (Ed.). Cairo: Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakāhu.

Ṣāfī, Lu'ayy (1995). Naḥwa Manhajiyyah Uṣūliyyah li-l-Dirāsāt al-Ijtimāʿiyyah. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir* (formerly *Islāmiyyat al-Maʿrifah*), 1(1), 31-56. https://citj.org/index.php/citj/article/view/2217.

Ṣāliḥ, Ayman (2010). *Al-Qarā'in wa Al-Naṣṣ: Dirāsah fī-l-Manhaj al-Uṣūlī fī Fiqh al-Naṣṣ* (1st ed.). Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.

Ṣāliḥ, Ayman (2014). Al-Mabādi' al-ʿĀmmah li-l-Fikr al-Uṣūlī al-Islāmī—Fiqhī al-Islāmī fī Taʿāmulihi maʿa al-Naṣṣ. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir* (formerly *Islāmiyyat al-Maʿrifah*), 20(77), 1-35.

Ṣāliḥ, Ayman (2022). Al-ʿAwāmil al-Mu'aththirah fī Nawṭ al-Hukm bi-l-Maẓinnah aw bi-l-Ḥikmah: Dirāsah Uṣūliyyah. *Majallat Kullīyat al-ʿUlūm al-Islāmiyyah*, 70, 100-160.

Stace, Walter (1998). *Al-Dīn wa-l-ʿAql al-Ḥadīth* (1st ed.). Imām ʿAbd al-Fattāḥ Imām (Translator). Cairo: Maktabat Madbūlī.

Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān (2008). *Su'āl al-Akhlāq: Musāhamah fī al-Naqd al-Akhlāqī li-l-Ḥadāthah al-Gharbiyyah* (1st ed.). Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān (n.d.). *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* (2nd ed.). Rabat: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Features of Objectivity in Islamic Legal Theory: A Study in Structure and Foundations

Abdul Ahad Mustafa Abdul Rahman Law*

Saleh Qadir Karim Al-Zanki**

Abstract

The methodology of *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory) is one of the important approaches developed by Muslims to study Islamic legal texts. This study sets out to identify the features of objectivity in the methodology of *uṣūl al-fiqh* by examining its structure and foundations. The study concludes that the methodology of *uṣūl al-fiqh* is based on three foundations: the centrality of the text, the centrality of the speaker, and the centrality of the speaker's holiness. If objectivity consists in refraining from prejudgments by adhering to the principle of seeking truth and justice, then its features in the methodology of *uṣūl al-fiqh* are manifested in the concept of *ijtihād* and in the processes that reflect a commitment to seeking truth, justice, and discipline. Application of the method involves following the text wherever it leads, doing justice to the author of the text by interpreting his words within their proper context, and respecting the origin of the text by upholding its sacredness. Lastly, the study identifies important aspects of objectivity in *uṣūl al-fiqh's* internal structure and governing foundations. The descriptive and analytical method is employed here in studying the components, foundations, and vision of the methodology of *uṣūl al-fiqh*. When tracking the recurring meanings which attest to the objectivity of its system, it relies on the inductive method. And for an understanding of the history and evolution of ideas, it draws on the historical method.

Keywords: methodology, *uṣūl al-fiqh*, Islamic legal theory, objectivity, *ijtihād*, text, holiness, *uṣūlī* method.

* Abdul Ahad Mustafa Abdul Rahman Lau is a PhD student in Fiqh and Uṣūl al-Fiqh, College of Sharia and Islamic Studies - Qatar University. E-mail**:** al2102151@qu.edu.qa, https://orcid.org/0000-0003-2237-345X

** Salih Qadir Karim Al-Zanki is Chair of the Department of Fiqh and Uṣūl al-Fiqh, College of Sharia and Islamic Studies - Qatar University. He received his PhD in Uṣūl al-Fiqh and Maqāṣid al-Sharīʿah from the University of Baghdad, 1997. E-mail**:** Salih.alzanki@qu.edu.qa

Received: February 8, 2023. **Accepted for publication:** January 30, 2024.

To cite this article: Lau, A. A. M., & Al-Zanki, S. Q. K. (2025). Features of Objectivity in Islamic Legal Theory: A Study in Structure and Foundations. *Contemporary Islamic Thought Journal* (formerly *Islamiyyat al-Maʿrifah*), *31*(110), 107–151. https://doi.org/10.35632/citj.v30i108.7443

© 2025 International Institute of Islamic Thought. All rights reserved.