BEDİR, M., "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 5 (2023): 234-276
Tercüme makale / Translated article

KELÂMCI ve FIKIHÇI USUL GELENEKLERİNE İLİŞKİN BAZI ELEŞTİREL MÜLÂHAZALAR

SOME CRITICAL REMARKS ON THE DIFFERENCE BETWEEN THE METHODS OF THEOLOGIANS AND JURISTS IN USŪL AL-FIQH

MURTEZA BEDİR*
PROF. DR.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ Bu makale, kelamcılar ile fakihlerin yöntemi olmak üzere iki fıkıh usûlü yöntemi arasındaki meşhur ayrıma eleştirel bir bakış geliştirmeyi amaçlamaktadır. Yazar, modern dönemde fıkıh usulü disiplininin doğası ve işlevine dair algıda radikal bir kırılma yaşandığını ve bu algı değişiminin içtihat kavramına oldukça farklı bir anlam ve rol atfedilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yeni Fıkıh Usulü – İçtihad – Fıkıh Usulünün Doğası ve İşlevi.

ABSTRACT This article aims at developing a critical look at the well-known differentiation between two methods of *usūl al-fiqh*, namely the method of the theologians *(tarīqah al-mutakallimīn)* and the method of the jurists *(tarīqah al-fuqāhā)*. The author argues that in the modern period there was a radical break in the perception of the nature and function of the discipline of *usūl al-fiqh* and that this shift of perception occurred as a result of assigning a highly different meaning and role to the concept of ijtihad.

Keywords: New *Usūl al-Fiqh* – *Ijtihād* – The Nature and the Function of *Usūl al-Fiqh.*

* ORCID: 0000-0003-4692-5781 | mbedir@29mayis.edu.tr
Geliş/Received 19.09.2023 - Kabul/Accepted 15.11.2023

بعض الملاحظات النقدية المتعلقة بتقليدَي المتكلمين والفقهاء في أصول الفقه*

مرتضى بدر
الأستاذ الدكتور
جامعة إسطنبول ٢٩ مايو/كلية الإلهيات

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تقديم نظرة نقدية للتفريق المعروف بين منهجَي أصول الفقه، وهما: منهج الفقهاء ومنهج المتكلمين. يرى الباحث أن تصور طبيعة أصول الفقه ووظيفته تعرضا في العصر الحديث لانقطاع جذري، وأن مرد هذا التحول في التصور هو إسناد معنى ودور جديدين لمفهوم الاجتهاد. يهدف هذا البحث إلى إلقاء نظرة نقدية على الطريقة التي يتعامل بها هذا النوع الأدبي الذي يسميه الباحث "مؤلفات أصول الفقه الجديدة"، مع منهجَي أصول الفقه: (منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء) الموجودين عبر التاريخ. تنطلق الدراسة من افتراض حدوث انكسار كبير في النظرة إلى طبيعة علم أصول الفقه في العصور الأخيرة التي تُدعَى "الفترة الحديثة". وتزعم أن المؤلفات الجديدة تختلف اختلافًا كبيرًا عن التصور الكلاسيكي في وصف المنهجين، وأن مرد هذا الاختلاف يعود إلى المعنى الجديد والأدوار الجديدة المسندة في العصر الحديث إلى الاجتهاد في العلوم الإسلامية عامة، وفي أصول الفقه على وجه الخصوص.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه الحديثة – الاجتهاد – وظيفة أصول الفقه وطبيعته.

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:
Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2013, sayı: 29, s. 65-97.

المدخل

في هذا البحث، نطلق عبارة «مؤلّفات أصول الفقه الجديدة»، ونريد بها، نوعًا من الكتابات التي بدأت منذ الربع الأول من القرن العشرين في الجامعات والأكاديميات على وجه الخصوص. وعبارة «الجديدة» هنا، تشير إلى العصر الحديث الذي أبدى فيه التراث الإسلامي الكلاسيكي في مجال التربية والتعليم، كما هو الحال في كل مجال على وجه التقريب، تميزًا خاصًّا تحت وطأة التأثير الغربي. ورغم أن هذه المؤلفات توجب بحثًا خاصًّا مختلفًا،[1] فإن هناك مؤشراتٍ مهمَّةً تبرر استخدامنا مصطلح «الجديدة» لكتابات هذه الفترة. فقد اختفى الطابع المذهبي في جميع الكتابات على وجه التقريب، أو على الأقل في أصول الفقه، كما سنتطرق إليه فيما يأتي، وتطور خطاب جديد فوق المذاهب. هذه الدراسة تتناول على وجه التحديد هذا البعد من ارتباط الآثار المكتوبة في الأصول الجديدة بالظاهرة المذهبية. وكما هو معلوم، فقد أصبحت المقدمات في مؤلفات أصول الفقه الجديدة تنصّ بما يشبه اللازمة المتكررة التي تشير إلى قبول عام- على أن علم الأصول يخضع من حيث الأسلوب إلى أحد منهجين: منهج الفقهاء ومنهج المتكلمين.[2] وإلى جانب هذين المنهجين ثمّة منهج ثالث يمزج بينهما، أو منهج مركب من المنهجين. وهذا التمييز، رغم أنه يعود بجذوره إلى الفترة الكلاسيكية، فإن تحوله إلى خطاب قياسي تأخر إلى مطالع القرن العشرين. ويمكن أن نعدّ النوع الجديد من مؤلفات أصول الفقه، التي بدأت بالظهور في مصر وإسطنبول، بداية هذا العصر الجديد في هذا الميدان. ويمكن عدّ كتاب «أصول الفقه» الذي ألفه الشيخ محمد الخضري بك، خلال تدريسه «أصول الفقه» في كلية غوردون باشا للطلاب الذين سيعملون في المحاكم الشرعية السودانية، ثم في مدرسة القضاء الشرعي في مصر للطلاب الذين سيعملون في المحاكم الشرعية المصرية، ونشر لأول مرة عام 1329هـ/1911م، من المؤلفات الأولى التي ظهرت في هذا العصر. وبالمثل، كتاب «أصول الفقه-١» و«أصول الفقه-٢»،[3] باعتبارهما مجموع الدروس التي قررها محمد سيد بك في مكتب الحقوق على الطلاب المرشحين للنيابة العدلية، وطوّرهما باسم «المدخل إلى

[1] من أجل بحث مفصل في هذا السياق، انظر: «مفاهيم أصول الفقه في الفكر الحقوقي العثماني بعد التنظيمات، والمقاربات المعاصرة».
Erdem, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*.

[2] Köksal - Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", XLII, 42/201-210.

[3] Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri I* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328-29); *Usul-i Fıkıh Dersleri II* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330), haz. Selçuk Camcı - Haydar Yıldırım (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

أصول الفقه» الذي طُبع عام 1910م في إسطنبول.[4]

1- طريقة أصول الفقه الحديثة في تناول الاختلاف بين الفقهاء والمتكلمين:

تطرق كل من الخضري بك وسيد بك في بحوثهما الأصولية إلى المنهجين المختلفين في أصول الفقه. فالخضري بك تناول هذين المنهجين على الشكل الآتي:

«... إلا أن هؤلاء الباحثين لم يتفقوا على الاصطلاحات التي يعبّرون بها عن المعاني النفسية، ولا على الطرق التي يسلكونها في مباحثهم؛ لتفرق أقطارهم، واستبداد كل منهم بالتأليف والتدوين من ناحيته، واختلاف الغرض الذي يرمي إليه كلٌّ منهم، فكان من وراء ذلك وجود طريقتين أو اصطلاحين في التأليف: الأولى: طريقة المتكلمين، والثانية: طريقة الحنفية (الفقهاء).

فأما المتكلمون، فإنه كان من رأيهم البحث على طريقة علم الكلام وتقرير الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب لها، أو مخالفتها إياها. وقد كانوا ينتسبون إلى مذاهب شتى؛ فمنهم: المعتزلة، ومنهم الشافعية، والمالكية وأهل السنة. فما أيدته العقول والحجج أثبتوه، وما خالف ذلك نفوه، وقلما يشتغلون بالبحث في الفروع المذهبية إلا عرضًا.

وأما الحنفية فإن طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد، حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نُقِل من الفروع، عن أئمتهم، وإذا كانت القاعدة [الأصولية] تترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكلوها بالشكل الذي يتفق معه، فكأنهم إنما دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تفريع المسائل وإبداء الحكم فيها. وقد يؤدي بهم ذلك في بعض

---

[4] Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh: Medhal* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), haz. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

سبقت هذين الكتابين بلا شك، محاولات لتجربة منهج جديد. مثل الكتاب الذي جمع دروس أصول الفقه لعلي حيدر أفندي ومحمد أسعد. ومثله كذلك، ترجمات الكتب الدراسية في أصول الفقه مثل مجامع الحقائق والمنار، في بواكير كتب أصول الفقه باللغة التركية. وبينما تُعَدّ الكتب السابقة استمرارًا للكتب الكلاسيكية إلى حد كبير من حيث الاصطلاح والترتيب والشمول، فقد شكلت كتب كل من الخضري بك وسيد بك نمطًا جديدًا في أصول الفقه، يمكن أن نطلق عليه «أصول الفقه الجديدة». وأهم ما في الأمر، أن «الحداثة» في هذه الأعمال، في مثال الخضري بك الذي يُعَدّ نموذجًا في العالم العربي، تتجلى في تبسيط المحتوى، وحذف العناصر اللغوية والمنطقية والنظرية غير الضرورية، والأهم من ذلك كله، تقديم القضايا الأصولية من منظور فوق المذاهب والتيارات القائمة في أصول الفقه.

الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل. لذلك نرى أصول الحنفية مملوءة بالفروع الكثيرة، لأنها في الحقيقة تلك القواعد».[5]

نلاحظ في تقييم الخضري بك النقاط الآتية: (١) يخضع منهج المتكلمين لمنهج علم الكلام. ومنهج الحنفية ينتج القواعد الأصولية من الفروع الفقهية في المذهب الحنفي. (٢) منهج المتكلمين مستقل عن أي مذهب فقهي. ولهذا السبب ينتمي إلى هذا المنهج مذاهب مختلفة. ومنهج الحنفية مرتبط بالمذهب الحنفي. (٣) يعتمد منهج المتكلمين على الافتراضات العقلية والمبادئ الأساسية، ويعمل بمقتضاها. ومنهج الحنفية يقوم على أحكام المذهب الفقهية. وتكررت هذه التحديدات على وجه التقريب في كتابات الأصول الحديثة التي ظهرت على يد من جاء بعد الخضري بك، من أمثال؛ إبراهيم بك والخلاف ومحمد أبو زهرة وعلي حسب الله. علاوة على ذلك، أشاروا إلى طريقتَي المنطق في التمييز بين المنهجين، فاعتبروا منهج المتكلمين منهجًا استنتاجيًّا، ومنهج الحنفية استقرائيًّا. أي أن منهج المتكلمين يقرر الأصل والمبدأ بطريقة عقلية أولًا، ثم يستند إليه في استنباط الأحكام (الفروع الفقهية). ومنهج الحنفية يستقرئ قواعد الأحكام الفقهية المقررة في المذهب الحنفي، ويستخرج منها القواعد الأصولية.

يتناول سيد بك هذين المنهجين بتوصيفٍ مختلفٍ إلى حدٍّ كبيرٍ عن الخضري بك ومن سار على إثره، ومقاربةٍ أقرب إلى المعنى المسند إلى هذا التمييز في المصادر الكلاسيكية. ويبدو في ذلك تأثره الكبير بسرد ابن خلدون في هذا الموضوع. علاوة على ذلك، يركز على نقطة ذكرها جزئيًّا ابن خلدون، وهي أن منهج الفقهاء، أو كتابة الفقهاء على حد تعبيره، كانت أمسَّ بالفقه وأليق بالفروع. يتناول سيد بك التطور التاريخي لأصول الفقه، ويتطرق إلى دور الشافعي والأصوليين الأوائل، وعلماء الأصول الحنفيين على وجه الخصوص؛ يقول:

«إن وجود علاقة بين علم أصول الفقه، وبعض مسائل الأصول على وجه الخصوص، مع علم الكلام (علم العقيدة)، أدى إلى رغبة المتكلمين (علماء علم العقيدة) واهتمامهم بعلم أصول الفقه، وظهرت على أيديهم كتب متعددة في أصول الفقه. لكن هؤلاء مالوا إلى التركيز على جانب تحقيق المسائل الأصولية والاستدلالات العقلية أكثر من عنايتهم بالجانب التطبيقي. نتيجة لذلك، ظهر في تنظيم القواعد والمسائل الأصولية وتدوينها مسلكان؛ مسلك الفقهاء ومسلك المتكلمين.

مسلك الفقهاء أمسّ بالفقه وأوفق له؛ لأن قواعد الفقهاء الأصولية مبنية على

---

[5] **أصول الفقه** للخضري، ص 8.

النكت الفقهية. وأمهات الكتب الأصولية المكتوبة على مسلك الفقهاء تورد أمثلة وشواهد كثيرة على كل قاعدة أصولية. فالفقهاء كالغواصين المهرة، يغوصون في أعماق روح الفقه، ويقومون بتحليل وتدقيق المسائل المختلفة التي تعود إلى أبواب فقهية متنوعة، ويكتشفون الأسس ويستخرجونها، ويضعونها باعتبارها قواعد أصلية. ويعرضون تلك المسائل المختلفة باعتبارها مسائل تطبيقية. ومطالعة أصول فخر الإسلام البزدوي تكفي لبيان صدق كلامنا المذكور آنفًا.

أما المتكلمون الذين لا يملكون المهارة ونفوذ النظر الذي يملكه فقهاء الحنفية في الفقه، فإنهم بتجريدهم القواعد الأصولية من الشواهد لا يلتفتون كثيرًا إلى الفروع والتطبيقات. وقد التزم فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة مسلك المتكلمين، فجاءت مؤلفاتهم الأصولية في هذا الطريق. ويُطلَق أصول الشافعية على أصول المتكلمين؛ لكثرة مؤلفاتهم على مسلك المتكلمين، كما يطلَق أصول الحنفية على أصول الفقهاء. ولما كان مسلك المتكلمين أسهل وأسلم من مسلك الفقهاء، فقد لقي مسلك المتكلمين رغبة أكبر من مسلك فقهاء الحنفية، وأُلِّفت كتب الأصول على الأكثر بناء على هذا المسلك. ولهذا السبب، لا يدرك مزايا أصول الفقه ولا يفهم حقائق الأحكام الفقهية من لم يقرأ كتابًا في أصول الفقهاء، مثل أصول الإمام فخر الإسلام البزدوي، ولو قرأ كتب الأصول المؤلفة كافة على مسلك المتكلمين. ولكن الوقوف على الأحكام الفقهية والاعتياد عليها بادئ ذي بدء، شرط لفهم أصول الحنفية وتذوقها».[6]

يأتي الوقوف على دقائق علم الفقه في مقدمة النقاط التي يشد سيد بك الانتباه إليها. ويؤكد على أن منهج المتكلمين يبقى مجردًا من الناحية الفقهية. ومنهج الفقهاء بالمقابل يركز على العلاقات التطبيقية وتحليلاتها بين مبادئ الأصول والأحكام الفقهية.

ولنعد مرة أخرى إلى وجهة النظر التي جرى تطويرها في كتب أصول الفقه الحديثة التي بدأ بها الخضري بك، ولننظر عن كثب إلى واقع هذا التمييز في كتب أصول الفقه في العصر الحديث. ينبغي أن نتذكر هنا التغير الذي حمله تحول المدارس (التقليدية القديمة الشرعية) إلى المدارس (الحكومية الرسمية) في هذا العصر، وما حمله للعالم الإسلامي من فهم جديد ونمط مختلف في التعليم. وغياب الفهم المعرفي نتيجة طبيعية لإغلاق المدارس (الشرعية التقليدية القديمة) رسميًّا في تركيا.[7] وفي الواقع، ترك التعليم المدرسي في النصف

[6] Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh*, s. 49-50.

[7] التمييز هنا، بين «مدرسة» الاسم الذي يطلق على المؤسسات التعليمية في العهود الإسلامية بنفس الاسم العربي، و»أوكول – Okul» الاسم الفرنسي الذي يطلق على المدارس في

الأول من القرن العشرين مكانه لتعليم جديد اقترن بالمكتب. وافتتحت مدارس وجامعات جديدة في البلدان العربية وفي مقدمتها مصر وسوريا والعراق، وكذلك في إيران، وبدأ التعامل مع الفقه وأصول الفقه بأسلوب جديد. وتحولت مدرسة الأزهر على وجه الخصوص بهذه الإصلاحات إلى جامعة، وأُنشِئت كذلك، دار العلوم في جامعة القاهرة، وبدأت كتابة العلوم الإسلامية وتدريسها بمنهج جديد. وفي الثلاثينيات من القرن الماضي، تم في هذه المؤسسات الجديدة إنتاج عدد كبير من الكتب الدراسية والنصوص البحثية التي أسهمت في تشكيل التصور الفقهي الجيد المذكور آنفًا، واستمر تأثيرها إلى يومنا هذا. ويمكن أن نذكر هنا على وجه الخصوص مؤلفات إبراهيم بك ومحمد أبو زهرة والخلاف وعلي حسب الله في أصول الفقه. ويمكن أن نضيف إلى هذه القائمة مؤلفات الجيل التالي التي اكتسبت شهرة وانتشرت على نطاق واسع، من أمثال؛ الدواليبي وزكي الدين شعبان وعبد الكريم زيدان ووهبة الزحيلي. فكان لمؤلفات هؤلاء الأعلام دور كبير في تشكل تصور أصول الفقه المعياري في حاضرنا، وما يزال كذلك.

جرت العادة في هذا النوع من المؤلفات التي يمكن أن ندعوها «بكتب أصول الفقه الحديثة»، كتابة مقدمة عن تاريخ أصول الفقه، والحديث فيها عن مناهج أصول الفقه على وجه الخصوص. وعندما ننظر إلى هذه المؤلفات من منظور منهج الفقهاء والمتكلمين؛ نجد أن كتاب أحمد إبراهيم بك،[8] باعتباره أول كتاب بعد كتاب الخضري من حيث الترتيب الزمني في هذا النوع من مؤلفات الأصول الحديثة -لم يتطرق إلى هذا التمييز. وكتاب «علم أصول الفقه» الذي صدر عام ١٩٤٢ لمؤلفه عبد الوهاب خلاف (1888-1956م) يتناول منهج المتكلمين ومنهج الحنفية كما ورد عند الخضري بك:

فأما علماء الكلام، فتمتاز طريقتهم بأنهم حققوا قواعد هذا العلم وبحوثه تحقيقًا منطقيًا نظريًا، وأثبتوا ما أيده البرهان، ولم يجعلوا وجهتهم انطباق هذه القواعد على ما استنبطه الأئمة المجتهدون من الأحكام، ولا ربطها بتلك الفروع،

فرنسا. وقد جرى إغلاق المدارس (التقليدية) في تركيا بقانون (توحيد التعليم بتاريخ 3 مارس 1924م). وقد حل في عموم العالم الإسلامي اسم «المكتب» محلّ «المدرسة» في المؤسسات التعليمية الابتدائية في النصف الأول من القرن العشرين، من أمثال «مكتب عنبر» في دمشق التي تقابل اليوم المرحلة الثانوية، وكانت دمشق على سبيل المثال تضم مدارس كثيرة في العهود الإسلامية، مثل المدرسة الظاهرية والمدرسة العمرية ومدارس الحنابلة. وهذه العملية في عموم العالم العربي والإسلامي موازية لإلغاء المدارس (التقليدية) في تركيا. واليوم عاد اسم المدارس ليحلّ محل (المكتب) بعد إنجاز مهمة تغيير نظام التعليم في العالم العربي. المترجم.

8 **علم أصول الفقه** لأحمد إبراهيم بك، ص 2.

فما أيده العقل وقام عليه البرهان فهو الأصل الشرعي، سواء وافق الفروع المذهبية أم خالفها. ومن هؤلاء أكثر الأصوليين من الشافعية والمالكية. وأما علماء الحنفية، فتمتاز طريقتهم بأنهم وضعوا القواعد والبحوث الأصولية التي رأوا أن أئمتهم بنوا عليها اجتهادهم، فهم لا يثبتون قواعد وبحوثًا نظرية، وإنما يثبتون قواعد عمليةً [صدرت] عنها أحكام أئمتهم ورائدهم في تحقيق هذه القواعد والأحكام التي استنبطها أئمتهم بناء عليها لا مجرد البرهان النظري؛ ولهذا أكثروا في كتبهم من ذكر الفروع، وصاغوا في بعض الأحيان القواعد الأصولية على ما يتفق وهذه الفروع، فكانت وجهتهم استمداد أصول فقه أئمتهم من فروعهم. وقد سلك بعض العلماء في التأليف في هذا العلم طريقًا جامعًا بين الطريقتين السابقتين، فعُنِي بتحقيق القواعد الأصولية وإقامة البراهين عليها، وعُنِي كذلك بتطبيقها على الفروع الفقهية وربطها بها.[9]

والمؤلِّف المؤثر الآخر الذي ألّف كتابه «أصول الفقه» في أواسط القرن العشرين هو محمد أبو زهرة (1898–1974م). يبين أن الفقهاء بعد الشافعي سلكوا في تطور أصول الفقه منهجين مختلفين بهذه الكلمات:

وقد سار الفقهاء بعد تقرر المذاهب في دراسة أصول الفقه في اتجاهين مختلفين؛ أحدهما: اتجاه نظري، وهو لا يتأثر بفروع أي مذهب، فهو يقرّر المقاييس من غير تطبيقها على أي مذهب تأييدًا أو نقضًا. وثانيهما: اتجاهٌ متأثرٌ بالفروع، وهو يتجه لخدمتها، وإثبات سلامة الاجتهاد فيها، بمعنى أن أصحاب المذاهب يجتهدون له في أن يثبتوا سلامة الأحكام الفقهية التي انتهى إليها المتقدمون من مذهبهم، فيذكرون القواعد التي تؤيد مذهبهم. فيقرر الحنفية مثلًا أن العامّ دلالته قطعية، وبذلك يضعّفون أخبار الآحاد التي تخالفها لأنها ظنية. والفقهاء الذين أكثروا ابتداءً من هذا الاتجاه هم الحنفية، وإن وجد في كل مذهب من أخذ به. وسميت الطريقة الأولى أصول الشافعية، باعتبار أن الشافعي أول من بيّن المناهج في دراسته دراسة نظرية مجردة. وتسمى هذه الطريقة أيضًا طريقة المتكلمين؛ لأن كثيرين من علماء الكلام لهم بحوث في الأصول على هذا المنهاج النظري.[10]

---

[9] **علم أصول الفقه** للخَلاّف، ص 18 (ترجمته إلى التركية:
İslâm Hukuk Felsefesi, çev. Hüseyin Atay [Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1973, 1985]).

[10] **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 14–15 (ترجمته إلى التركية:
İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usûlü, çev. Abdülkadir Şener [Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1973, 1979; Ankara: Fecr Yayınları, 1986]).

بعد هذا الموجز القصير، يحاول أبو زهرة شرح معالم هذين المنهجين بشكل أوسع. ويذكر أبرز سمات منهج الشافعية أو منهج المتكلمين كما يأتي:

١. هذا الاتجاه نظريّ تمامًا. و»الاتجاه النظري» عند أبي زهرة، يعني مناقشة القواعد والمبادئ الأصولية بأسلوب عقلي، و»تحقيقها وتنقيحها من غير اعتبار مذهبي». فكان منهم «من خالف الشافعي في أصوله، وإن كان متبعًا لفروعه، فمثلًا نرى الشافعي لا يأخذ بالإجماع السكوتي، ولكن الآمدي -وهو شافعي المذهب- يرجح في كتابه الإحكام إلى أنه حجّة، باستدلال عقلي نظري مجرد. مه هنا فأصحاب هذا المنهج، غلب عليهم «الدراسة العقلية والنظر إلى الحقائق مجردة، كما يبحثون في علم الكلام ولا يقلدون، ولكن يحصلون ويحققون» دون الوقوع في التعصب لأي مذهب، «فما أيده العقل وقام عليه البرهان فهو الأصل الشرعي سواء أوافق الفروع المذهبية أو خالفها».

٢. دخل في هذ الاتجاه طائفة كبيرة من المتكلمين، واشتهرت المسائل الكلامية في مؤلفاتهم، وكثرت فيه الفروض النظرية والمناحي الفلسفية. فتكلموا في أصل اللغات، والتحسين والتقبيح، وشكر المنعم، وغيرها من البحوث التي لا يترتب عليها عمل، ولا تسنّ طريقًا للاستنباط، بل لم يمتنعوا عن الخوض في مسائل هي من صميم علم الكلام، ولا صلة لها بالفقه إلا أن الكلام فيها من أصل الدين، ومن ذلك، كلامهم في عصمة الأنبياء قبل النبوة.[11]

وفي سياق حديثه عن فوائد هذا المنهج، يلفت أبو زهرة الانتباه إلى خاصيته الأولى، وهي تصور الاجتهاد (المطلق) دون الوقوع في التعصب المذهبي، فيقول:

«وإذا كان أكثر العلماء المذهبيين قد غلقوا على أنفسهم باب الاجتهاد، فلم ينتفعوا في علمهم بذلك الاتجاه العلمي لأصول الفقه، فإن باب الاجتهاد إذا فُتِح للجميع يكون منهاج الاجتهاد واضحًا بينًا بما قام به أولئك العلماء الذين وجهوا علم الأصول ذلك التوجيه».[12]

وهكذا يتبين، أن منهج أصول الفقه البعيد عن التعصب كان له، عند أبي زهرة معنى كبيرًا في مناقشات الاجتهاد في عصره. بل إنه استخدم عبارات تشير إلى تفضيله منهج المتكلمين، وعدّه مثاليًّا مقارنة بمنهج الفقهاء. وعندما يقول: «إنه

[11] **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 15.
[12] **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 16.

من الإنصاف أن نقول» و»وتأكيده على وجود من كتب على طريقة الحنفية في المذاهب الأخرى؛ يعرض الأمر كأنه اعتراف بشيء غير مرغوب فيه، أن يكتب أصحاب منهج المتكلمين على طريقة الفقهاء».[13]

من كتاب المتون المؤثرة في هذا المجال أيضًا كتاب عبد الكريم زيدان: «الوجيز في أصول الفقه» الذي ألفه للتدريس في كلية الحقوق ببغداد، وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٤م، وأُعِيد نشره عدة مرات. يتّفق زيدان بشكل عام مع أبي زهرة فيما سبق ذكره آنفًا، لكنه يميل مثل سيد بك، إلى عدّ طريقة الفقهاء أكثر ملاءمة للتطبيق العملي والحقوقي، في إشارة منه إلى ابن خلدون.[14] ويبقى ما رأيناه عند العلماء البارزين في مصر على وجه الخصوص، وفي مقدمتهم أبو زهرة والخلاف، وربطهم منهج الفقهاء بموضوع التعصب- موضع اهتمام عند زيدان أيضًا، لكنه باعتباره حنفيًا بغداديًّا، حرص على تأكيد تفوق منهج الفقهاء على منهج المتكلمين، وتأكيد كونه الأكثر ملاءمةً للتطبيق العملي.

ومن الأقلام المؤثرة أيضًا كتابه زكي الدين شعبان: «أصول الفقه الإسلامي» الذي ألفه للتدريس في كلية الحقوق بجامعة عين شمس، ونُشِر أول مرة في عام (1957-1958م). يسير فيه على منوال من سبقه إلى حدٍّ بعيدٍ، ويركز على الخاصيتين التي أفضتا إلى افتراق المنهجين: الكلامي والفقهي، أعني الموقف من التعصب المذهبي، والمسائل الكلامية. بالإضافة إلى ذلك، يتناول زكي الدين شعبان منهج الحنفية بالتفصيل، مبينًا منهجهم في استنباط القواعد الأصولية من الفروع، وذلك من خلال مثالين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي. يبين في المثال الإيجابي الأول، كيفية استنتاج الحنفية قواعدهم الأصولية من الفروع الفقهية المنقولة عن أئمة المذهب. فالحنفية وغيرهم اتفقوا على أن وقت كل صلاة من الصلوات الخمس سبب لوجوبها، لكنهم اختلفوا في جزء الوقت الذي يكون سببًا للإيجاب. فالمتكلمون الذين يُعرَفون بالجمهور يعدّون أول أجزاء الوقت هو سبب الوجوب على المكلّف، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾.[15] في المقابل يستند فقهاء الحنفية الأصوليون إلى جملة من الفتاوى المقبولة في فروع المذهب، ويقررون أن سبب وجوب

---

[13] **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 23-24.

[14] **الوجيز في أصول الفقه** لعبد الكريم زيدان، ص 17 (ترجمته إلى التركية:
Fıkıh Usulü: İslâm Hukuku, çev. Ruhi Özcan [Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1979; İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 1993]).

[15] الإسراء، 78/17.

الصلاة هو الجزء الذي يتصل بالأداء، فإن أديت الصلاة في الجزء الأول كان هو السبب لوجوب الصلاة، وإن أديت في الجزء الثاني كان الجزء الثاني هو سبب الوجوب، فإن ضاق الوقت تعين ذلك الجزء المتبقي من الوقت، فإن انتهى الوقت ولم تؤدّ فيه كان السبب هو الوقت كله. ووجدوا أن المكلّف إن لم يؤدّ صلاة العصر حتى دخل الوقت الناقص (أي الكراهة)، ثم صلاها في ذلك الوقت كانت صلاته صحيحة مع الكراهة. ووجدوا في الفروع المقرّرة أيضًا، أن المكلّف إن قضى صلاة العصر الفائتة في وقت كراهة العصر التالي لم تصحّ صلاته، فأخذوا منه أن الواجب إذا لم يؤدّ في الوقت كان السبب لوجوبه هو كل الوقت، وليس الجزء الأخير منه. والظاهر هنا أن الفتوى هي التي وضعت القاعدة الأصولية، لا العكس، بل أكثر من ذلك، يزعم شعبان أن الحنفية يستندون إلى فتاوى أئمتهم أكثر من استنادهم إلى الكتاب والسنة.[16]

والمثال الآخر الذي عدّه شعبان سلبيًّا، يؤكد فيه أن القاعدة الأصولية التي وُضِعت انطلاقًا من الفروع الفقهية المقبولة في المذهب، ثم حدث أن هذه القاعدة لم تتلاءم مع بعض الفروع الفقهية الأخرى المقررة في المذهب- ذهبوا إلى تغيير القاعدة بشكل غير منهجي. فالحنفية في مثاله قرروا في أصولهم أن «اللفظ المشترك لا يعمّ»، فالمولى يُطلَق على السيّد الذي يعتق عبده، ويُطلَق على العبد الذي أعتقه سيده، فلا يمكن أن يكون المعني بالمولى هو العبد والسيّد معًا، «فكلاهما يقال له مولى، إلا أن الأول يقال له: مولى أعلى، والثاني: مولى أسفل. وعندما رأى بعض علماء الحنفية أن القاعدة لا تتلاءم مع بعض الفروع الفقهية الأخرى المقررة في المذهب، كقولهم في مسائل اليمين: «لو قال: والله لا أكلّم مولاك، وكان للمخاطَب مَوالٍ أعلون وأسفلون، فكلّم واحدًا مهم حنث»، والحكم بالحنث لا يجيء إلّا إذا كان لفظ المولى مشتركا في معنييه معًا. ومن أجل رفع هذا التناقض قال بعضهم: «المشترك لا يعمّ، إلا إذا جاء بعد النفي فيعمّ».[17] وهذا المثال وفق ما يذهب إليه شعبان، يبين أن «الحنفية يكثرون ذكر الفروع الفقهية في كتبهم الأصولية، لأن هذه الفروع في الحقيقة هي أصول تلك القواعد، وإن كانوا يذكرونها على جهة التفريع والبناء على القواعد الأصولية».[18]

والحقيقة أن هذا الرأي الذي يؤكده شعبان وغيره لا ينطبق على أصول

---

[16] **أصول الفقه الإسلامي** لزكي الدين شعبان، ص 20 (ترجمته إلى التركية: *İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-fıkh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez [Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ilk bs. 1990]).

[17] **أصول الفقه الإسلامي** لزكي الدين شعبان، ص 22-23.

[18] **أصول الفقه الإسلامي** لزكي الدين شعبان، ص 23.

الفقهاء وحسب، بل ينطبق أيضًا على سائر الكتب الكلاسيكية المؤلّفة على منهج المتكلمين. وسنناقش المثالين اللذين قدّمهما شعبان.

يمكن أن نضيف إلى هذا المسح الذي قمنا به على كتب أصول الفقه المؤلّفة في القرن العشرين كتبًا أخرى. ولكن تشابه مسائل أصول الفقه التي هي موضوع بحثنا إلى حدٍّ بعيدٍ يغنينا عن تقديم المزيد من الأمثلة. ويبدو في هذه الملاحظات أن هناك اتفاقًا عامًا على أن مردّ الاختلاف بين المنهجين هو هاتين الخاصتين. ومردّ هاتين الخاصيتين هو كون القواعد الأصولية في منهج المتكلمين نظرية، ومنهج الفقهاء تطبيقية. بناء عليه، يتمتع منهج المتكلمين النظري المجرد باستناده إلى «الأدلة الموضوعية»، لا يقوم على الفروع الفقهية المقبولة في المذهب، ومن ثَمّ لا يحمل تعصبًا مذهبيًّا. ولهذا السبب لقي منهج المتكلمين إقبالًا كبيرًا عند أصوليي القرن العشرين. ومشكلة الفقه الأساسية في القرن العشرين هي أنه يحمل الادّعاء الساذج بأن الشريعة يمكن أن تخرج من حالة الأزمة التي دخلت فيها في مواجهتها للقانون والأخلاق المعياريين عند الغربيين بالمنهج الفقهي. وهذا المنهج الذي يقبل بأن التقليد والتعصب المذهبي هو السبب الكامن وراء أزمة الفقه يرى أن تجاوز هذه الأزمة يقوم على مبادئ أصول الفقه الذي هو عمدة الاجتهاد. ولهذا السبب، كان من الممكن أن يكون لمنهج المتكلمين الموضوعي المتحرر من أي تعصب وتقليد مذهبي دور حيويّ في محاولات فقهاء القرن العشرين لفتح باب الاجتهاد. لكن صحة هذا الربط بين منهج المتكلمين وخطاب الفقه في القرن العشرين موضع نظر ونقاش. وكما سنرى فيما يأتي، هناك وهم ناشئ عن سوء فهم العلاقة بين فروع الفقه وأصوله. وكذلك موقف فقهاء القرن العشرين من الميزة الأخرى لمنهج المتكلمين يعتريه أيضًا الازدواجية والتناقض. إن النهج النظري التجريدي لمنهج المتكلمين يشير بحق إلى أن المؤلفين الذين كتبوا على هذا النهج هم خبراء في علوم الكلام والفلسفة والمنطق، ويشير إلى أنه سبب قبول القاعدة المفروضة بالدليل والبرهان المذكور في الخاصية الأولى. وهذه الشخصية، أي خاصية التفكير المنطقي والفلسفي، هي سمة صالحة للغاية من وجهة نظر علمية القرن العشرين. لكنه من جانب آخر، فإن دخول موضوعات الكلام والمنطق والفلسفة في أصول الفقه، وإعطاء مساحة واسعة لبعض المسائل التي لا تمتّ بصلةٍ لعلم الفقه أو تتّصل به بشكل بعيد غير مباشر في مؤلفات أصحاب هذا المنهج، وكونها ذات طبيعة مناقشاتٍ فلسفيةٍ مجردة؛ يشكّل محلّ نقد، وأمرًا لا يفضّله فقهاء القرن العشرين. فإدراج المناقشات النظرية المتعلقة بنشأة اللغة وأصل وضع الألفاظ مقدمة لبحوث اللغة والألفاظ في أصول الفقه بشكلٍ مطوَّلٍ، وكذلك المناقشات النظرية المتعلقة ببحث التحسين والتقبيح

باعتباره مقدمة للتكليف، وكونهما عقليين أو شرعيين في أصول الفقه؛ أمر غير مرحّب به. ومع ذلك، فإننا نعلم أيضًا ظهور ميلٍ لمصلحة العقل في مناظرات (العقل والوحي) في بدايات القرن العشرين. فمدخل سيد بك السابق ذكرُه على سبيل المثال يخصّص قسمًا كبيرًا لمسألة الحسن والقبح. لكن هذا الميل لم يحظ بشعبية كبيرة في مؤلفات أصول الفقه التي ظهرت في السنوات التالية. لهذا السبب تغيب القضايا المشكلة ذات المحتوى النظري الفلسفي المجرد في مؤلفات أصول الفقه الجديدة.

باختصار جرى استبعاد المناقشات المنطقية والكلامية والفلسفية «غير المجدية» التي لا تسهم بشكل مباشر في استنباط الأحكام، إلى حد كبير في مؤلفات علم أصول الفقه باعتباره «علم استنباط الأحكام». في هذه النقطة، أشادت مؤلفات أصول الفقه المذكورة هذه المرة بمنهج الفقهاء، باعتبار أن طريقة الفقهاء ألصق بالفقه وأبعد عن النظر المجرد، وأكثر استفاضة بالشواهد الفقهية.

والآن، سنترك التقييم العام لوجهات نظر مؤلفات أصول الفقه في القرن العشرين المتعلقة بطريقة الفقهاء إلى الأخير، وننظر في كيفية معالجة هذه المسألة في الفترة الكلاسيكية.

2- تصوّر منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء في فترة ما قبل الأصول المعاصرة:

من أجل إدراك الفرق بين هذين المنهجين، من المفيد هنا، الوقوف على المعنى الذي أضافه الأصوليون الفقهاء في العهد الكلاسيكي على الفرق بين هذين المنهجين. يأتي السمعاني والغزالي وعلاء الدين السمرقندي في مقدمة الأصوليين الأوائل الذين لفتوا الانتباه إلى مناهج أصول الفقه وتقنياته. لكن ابن خلدون هو أول من ميز هذين المنهجين، وفتح الطريق للحديث المعياري لهذا التمييز في العصور اللاحقة. والآن، دعونا نلقي نظرة على توصيفهم تباعًا، ثم ندرس مدى توافق هذا التصميم للتعريفات التي أصبحت شعارات في مؤلفات أصول الفقه الجديدة.

يمكننا أن نفهم بوضوح تأثر أبي المظفر السمعاني (ت. 489هـ/1096م) في مقاربته الأصولية بشكل كبير بالمذهب الحنفي الذي ينتمي إليه، وتأثره بشكل خاص بكتاب «تقويم الأدلة» للدبوسي، كما ذكر ذلك في مقدمته:

«وما زلت طول أيامي أطالع تصانيف الأصحاب في هذا الباب، وتصانيف

غيرهم؛ فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام ورائق من العبارة لم يداخل حقيقة الأصول على ما يوافق معاني الفقه. وقد رأيت 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 وفير ولا نقير ولا قطمير ... فاستخرت الله تعالى عند ذلك وعمدت إلى مجموع مختصر في أصول الفقه أسلك فيه طريقة الفقهاء من غير زيغ عنه ولا حيد ولا ميل».[19]

وهكذا نجد أن السمعاني بقي على مسافة من علم الكلام. وفي سياق المقارنة بين علم الفقه وعلم الكلام، يؤكد أنه رغم أن الكلام علم قيّم وأساسي للغاية «وعلم شريف في نفسه، وهو أصل الأصول وقاعدة كل العلوم»، فإنه «علم محصور مبناه؛ لأنه معارف محصورة أمر الله تبارك وتعالى بها لا مزيد فيها ولا نقصان منها»، والفقه «علم مستمر على ممر الدهور وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق لا انقضاء وانقطاع له».[20] ويفهم من ذلك أيضًا، أنه ضد تناول مسائل العقيدة من خلال علم الكلام بأسلوب (الأشعرية-المعتزلة)، وتفصيلها بمناقشات فلسفية نظرية. وينبغي النظر إلى بيانه في مقدمته على أنه امتداد لهذا الموقف.

أما أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ/1111م)؛ فإنه قبل الشروع بمسائل أصول الفقه الأساسية، يعمل في مقدمة كتابه المستصفى على بناء صلة بين بعض البحوث التي توقّف عندها المؤلفون وعلم أصول الفقه، مبينًا أن كلا المنهجين قد أفرط في جانب، وأن منهج المتكلمين الذي ينتسب إليه قد أفرط في إدخال بعض مباحث علم الكلام في أصول الفقه.

«اعْلَمْ أَنَّهُ لَمَّا رَجَعَ حَدُّ أُصولِ الفِقْهِ إِلَى مَعْرِفَةِ أَدِلَّةِ الأَحْكامِ اشْتَمَلَ الحَدُّ عَلَى ثَلاثَةِ أَلفاظٍ: المَعْرِفَةُ والدَّلِيلُ والحُكْمُ. فَقالوا: إِذا لَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ مَعْرِفَةِ الحُكْمِ حَتَّى كانَ مَعْرِفَتُهُ أَحَدَ الأَقْطابِ الأَرْبَعَةِ فَلا بُدَّ أَيْضًا مِنْ مَعْرِفَةِ الدَّلِيلِ وَمَعْرِفَةِ المَعْرِفَةِ، أَعْنِي العِلْمَ. ثُمَّ العِلْمُ المَطْلوبُ لا وُصولَ إِلَيْهِ إِلَّا بِالنَّظَرِ، فَلا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ النَّظَرِ فَشَرَعوا فِي بَيانِ حَدِّ العِلْمِ والدَّلِيلِ والنَّظَرِ وَلَمْ يَقْتَصِروا عَلَى تَعْرِيفِ صورِ هَذِهِ الأُمورِ، وَلَكِنْ انْجَرَّ بِهِمْ إِلَى إِقامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى إِثْباتِ العِلْمِ عَلَى مُنْكِرِيهِ مِنَ السوفُسْطائِيَّةِ وَإِقامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى النَّظَرِ عَلَى مُنْكِرِي النَّظَرِ وَإِلَى جُمْلَةٍ مِنْ أَقْسامِ العُلومِ وَأَقْسامِ الأَدِلَّةِ، وَذَلِكَ مُجاوَزَةٌ لِحَدِّ هَذا العِلْمِ وَخَلْطٌ لَهُ بِالكَلامِ، وَإِنَّما أَكْثَرَ فِيهِ المُتَكَلِّمونَ مِنَ الأُصولِيِّينَ لِغَلَبَةِ الكَلامِ عَلَى

[19] **قواطع الأدلة** للسمعاني، 1/6-7.
[20] **قواطع الأدلة** للسمعاني، 1/4.

طَبائِعِهِمْ فَحَمَلَهُمْ حُبُّ صِناعَتِهِمْ عَلَى خَلْطِهِ بِهَذِهِ الصَّنْعَةِ، كَما حَمَلَ حُبُّ اللُّغَةِ والنَّحْوِ بَعْضَ الأُصولِيِّينَ عَلَى مَزْجِ جُمْلَةٍ مِنْ النَّحْوِ بِالأُصولِ فَذَكَروا فِيهِ مِنْ مَعانِي الحُروفِ وَمَعانِي الإِعْرابِ جُمَلًا هِيَ مِنْ عِلْمِ النَّحْوِ خاصَّةً، وَكَما حَمَلَ حُبُّ الفِقْهِ جَماعَةً مِنْ فُقَهاءِ ما وَراءَ النَّهْرِ كَأَبِي زَيْدٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - وَأَتْباعِهِ عَلَى مَزْجِ مَسائِلَ كَثِيرَةٍ مِنْ تَفارِيعِ الفِقْهِ بِالأُصولِ، فَإِنَّهُمْ وَإِنْ أَوْرَدوها فِي مَعْرِضِ المِثالِ وَكَيْفِيَّةِ إِجْراءِ الأَصْلِ فِي الفُروعِ فَقَدْ أَكْثَروا فِيهِ ... وَبَعْدَ أَنْ عَرَّفْناكَ إِسْرافَهُمْ فِي هَذا الخَلْطِ فَإِنَّا لا نَرَى أَنْ نُخْلِيَ هَذا المَجْموعَ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ لِأَنَّ الفِطامَ عَنْ المَأْلوفِ شَدِيدٌ والنُّفوسُ عَنْ الغَرِيبِ نافِرَةٌ، لَكِنَّا نَقْتَصِرُ مِنْ ذَلِكَ عَلَى ما تَظْهَرُ فائِدَتُهُ عَلَى العُمومِ فِي جُمْلَةِ العُلومِ مِنْ...»[21]

الوصف الأساسي الذي يميز الأصوليين المتكلمين عن غيرهم عند الغزالي هو إسرافهم في تناول المسائل الكلامية في أصول الفقه. وقد بين أنه سيسلك طريق هؤلاء الأصوليين، مع الاقتصار في المسائل الكلامية على ما يعود بالنفع على أصول الفقه. ومن هنا نجد أن المستصفى وفق ما يذكره ابن خلدون في الاقتباس الآتي، واحدٌ من الكتب الأساسية الأربعة التي تمثل تقليد أصول المتكلمين. وكذلك تقييم السمعاني الذي كان شافعيًّا قبل الغزالي، ولم يكن أشعريًّا، هو أيضًا نقدٌ لفهم الأصول الكلامي؛ لأن الأشعري ومن تبعه ينطلقون في أحكامهم الفقهية بناء على بعض الاعتبارات التي لم يعتدها الفقهاء والعلماء (وهذا مصطلح يشمل علماء الحديث أيضًا). ومن ثَمّ، ما يفعله علماء الكلام ليس حشو مصنفاتهم في أصول الفقه بأمثلة من الكلام وحسب، بل هو كذلك تقريرهم أن أصول الفقه هي فرع من علم الكلام، أو هو علم تابع له ويأخذ منه مبادئه. وهذا واضح عند الغزالي، فالكلام عنده هو العلم الأعلى في تراتبية العلوم، والعلوم الشرعية تستند في إثبات مبادئها إليه.[22]

وكذلك، علاء الدين السمرقندي (ت. 539هـ/1144م) يعارض الدبوسي، مثل السمعاني الذي رأيناه آنفًا، لكن سببه مختلف؛ لأن السمرقندي يرى أن أصول الفقه الذي لا يقوم على مقدمات كلامية غير كاف. ويعارض الدبوسي الذي يعدّه مسؤولًا عن ترويج منهج الفقهاء في الأصول دون مراعاة للمقدمات الكلامية. وبعبارة أخرى، يعارض السمرقندي منهج الفقهاء في الأصول الذي يروّج له الدبوسي وأتباعه، ويتميز باعتباره متكلما ماتريديًّا يولي أهمية لعلم الكلام على طريقة المعتزلة والأشاعرة. ووفقًا له، يمكن تصنيف علماء أصول

---

[21] **المستصفى** للغزالي، 1/26-29.

[22] Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", s. 11-15.

الفقه إلى فروعيين (ويقابلهم الفقهاء)، وأصوليين (ويقابلهم المتكلمون).

«اعلم أن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام، والفرع ما تفرع من أصله، وما لم يتفرع منه فليس من نسله، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب. وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع، والاعتماد على تصانيفهم إما أن يفضي إلى الخطأ في الأصل، وإما إلى الغلط في الفرع، والتجافي عن الأمرين واجب في العقل والشرع.

وتصانيفِ أصحابنا رحمهم الله في هذا النوع قسمان: قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان؛ لصدوره ممن جمع الفروع والأصول، وتبحّر في علوم المشروع والمعقول، مثل الكتاب الموسوم بـ«مآخذ الشرائع» والموسوم بكتاب «الجدل» للشيخ الإمام الزاهد رئيس أهل السنة أبي منصور الماتريدي السمرقندي رحمه الله» ونحوهما من تصنيف أستاذيه وأصحابه رحمهم الله. وقسم وقع في نهاية التحقيق والمعاني، وحسن الترتيب والمباني؛ لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع. غير أنهم لما لم يمهروا في دقائق الأصول في قضايا العقول أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول. ثم هُجِر القسم الأول، إما لتوحش الألفاظ والمعاني، وإما لقصور الهمم والتواني. واشتهر القسم الآخر، لميل الفقهاء إلى الفقه المحض، وإن وقع في البعض شوب المخالفة والنقض. وكلا أن يكون ذلك منهم عن قصد واعتقاد، فظن السوء في أمثالهم إثم وعناد، لكن إصابة التفريع بدون إحكام الأصل، والأمن عن الزلل، خارج عن العقل»[23].

فبينما يرى السمعاني طريق أصول الفقهاء صحيحًا، ينتقد السمرقندي طريقة الفقه، قائلًا إن عدم اهتمام الفقهاء بالأصول (ويقصد بذلك المبادئ والأسس العقدية والنظرية) سيؤدي بهم إلى إقامة أصول الفقه على أسس خاطئة.

وكما يتبين من وصف أساليب هؤلاء الكتّاب، فإن هذين النوعين من الكتابة في أصول الفقه يقومان على قضية الأخذ أو عدم الأخذ بالمنهج الكلامي على نمط المعتزلة والأشعرية والماتريدية في مسائل الاعتقاد. وعندما تتبنى المنهج الكلامي، فلا مفر من اشتمال المنهج الكلامي، على إشارات تتعلق بأصول الفقه الذي هو علم نظري كعلم الكلام. والسمعاني باعتباره شافعيًّا يعارض انتشار المذهب الأشعري بين الشافعية، ويحاول تنقية أصول الفقه من

---

[23] **ميزان العقول** للسمرقندي، 1/1–4. من أجل تحليل أوسع لهذا الاقتباس، انظر:
Bedir, “Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, s. 412-20.

مضامين هذا المنهج. ويبدو أنه يتبع في هذا معاصره أبو إسحاق الشيرازي (ت. 476هـ/1083م)، وأنه على علم بمؤلفاته. يُعَدّ الشيرازي فقيهًا شافعيًّا مهمًّا ومؤثّرًا جدًّا، عاش في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وعلى عكس معاصريه الجويني ومن بعده الغزالي، لم يكن مهتمًّا بعلم الكلام خارج مستوى الاعتقاد. حتى إنه لم يدرج في كتابه «التّبصرة» التي ألفها على غرار «مسائل الخلاف» للصيمري (ت. 436هـ/1045م)، ولا في «اللُّمع» كتابه الآخر في الأصول، ولا في شرحه بشكلٍ عامٍّ- المسائل الكلامية، بل انحاز إلى الفقهاء في كثير من المسائل وانتقد المعتزلة والأشاعرة مصرحًا باسمهما. لكن خط (السمعاني-الشيرازي) تراجع لمصلحة خط (الجويني-الغزالي)، وهيمن المنهج الكلامي بين الشافعية على وجه التقريب. وفي المقابل، يمثل السمرقندي خطًّا يدافع عن منهج المعتزلة والأشاعرة في كتابة الأصول عند الحنفية، وينتقد منهج الفقهاء الشائع بين الحنفية، الذي يقف على مسافة من منهج المتكلمين. لكن منهج الفقهاء الذي ساد بين الحنفية، لم يكن المنهج الماتريدي الكلامي (المتكلمين)، بل منهج الفقهاء على يد أبي اليسر البزدوي الذي هو أستاذه أيضًا.[24] وفي الحقيقة، حقّق السمرقندي وأقلية ممن يفكرون مثله بعض النجاح في جلب طريقة المتكلمين إلى اهتمام الحنفية، على المدى الطويل على الأقل. ويمكن النظر إلى هذا النجاح على أنه مدخل إلى المنهج «الممزوج» الذي سنأتي على ذكره باعتباره طريقًا ثالثًا. ولكن ليس من الصواب تقليص الطريق الثالث على هذه المبادرة.

أما ابن خلدون، فهو عالم عاش في فترة استقر فيه المنهجان اللّذان سبق ذكرهما، وظهرت أنواع الكتابة الكلاسيكية في أصول الفقه ونضجت إلى حدٍّ ما، وبعبارة أخرى عاش فترة ما بعد الكلاسيكية. في مقدمته التي يتناول فيها العلوم في الثقافة والحضارة الإسلامية، وفي سياق محاولته تحديد السمات التي يتميز بها علم أصول الفقه باعتباره يتبوّأ مكانة مهمّة بين هذه العلوم، تحدث عن أصول الفقه لأول مرة بأسلوب منهجي. وغرضه من تعريف هذين المنهجين هو إلقاء نظرة شاملة على تاريخ أصول الفقه وأدبياته، وفقًا لأهدافه العامة في الباب المذكور. بمعنى آخر، يعبر ابن خلدون هنا عن أصول الفقه بأسلوبٍ وصفيّ عامٍّ عن الملاحظات التي تظهر له من منظورٍ خارجيّ، رغم أنه كان فقيهًا وقاضيًا.

«فلمّا انقرض السّلف، وذهب الصّدر الأوّل، وانقلبت العلوم كلّها صناعةً كما قرّرناه من قبل؛ احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد؛

---

[24] انظر (وعلى وجه الخصوص الفصل الأول):
Bedir, Murteza, *Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory)* (doktora tezi, Manchester University, 1999).

لاستفادة الأحكام من الأدلّة، فكتبوها فنًّا قائمًا برأسه سمّوه أصول الفقه. وكان أوّل من كتب فيه الشّافعيّ رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة، وتكلّم فيها في الأوامر والنّواهي والبيان والخبر والنّسخ وحكم العلّة المنصوصة من القياس. ثمّ كتب فقهاء الحنفيّة فيه، وحقّقوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها. وكتب المتكلّمون أيضا كذلك. إلّا أنّ كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشّواهد وبناء المسائل فيها على النّكت الفقهيّة. والمتكلّمون يجرّدون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقليّ ما أمكن، لأنّه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفيّة فيها اليد الطولى من الغوص على النّكت الفقهيّة والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن. وجاء أبو زيد الدّبّوسيّ من أئمّتهم، فكتب في القياس بشكل أوسع من جميعهم، وتمّم البحوث والشّروط الّتي يحتاج إليها فيه، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهذّبت مسائله، وتمهّدت قواعده. وعُنِي النّاس بطريقة المتكلّمين فيه. «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلّمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزاليّ، وهما من الأشعريّة، وكتاب العهد لعبد الجبّار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصريّ، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد هذا الفنّ وأركانه. ثمّ لخّص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلّمين المتأخّرين، وهما الإمام فخر الدّين بن الخطيب في كتاب المحصول، وسيف الدّين الآمديّ في كتاب الإحكام. واختلفت طرائقهما في الفنّ بين التّحقيق والحجاج. فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلّة والاحتجاج والآمديّ مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل. وأمّا كتاب المحصول فاختصره تلميذ الإمام سراج الدّين الأرمويّ في كتاب التّحصيل، وتاج الدّين الأرمويّ في كتاب الحاصل، واقتطف شهاب الدّين القرافيّ منهما مقدّمات وقواعد في كتابٍ صغيرٍ سمّاه التّنقيحات. وكذلك فعل البيضاويّ في كتاب المنهاج، وعُنِي المبتدئون بهذين الكتابين، وشرحهما كثير من النّاس. وأمّا كتاب الإحكام للآمديّ وهو أكثر تحقيقًا في المسائل، فلخّصه أبو عمر بن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير. ثمّ اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم وعني أهل المشرق والمغرب به وبمطالعته وشرحه، وحصلت زبدة طريقة المتكلّمين في هذا الفنّ في هذه المختصرات.

وأمّا طريقة الحنفيّة فكتبوا فيها كثيرًا، وكان من أحسن كتابة المتقدمين فيها تأليف أبي زيد الدّبّوسيّ، وأحسن كتابة المتأخّرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوي من أئمّتهم، وهو مستوعب. وجاء ابن السّاعاتيّ من فقهاء الحنفيّة فجمع بين كتاب الإحكام وكتاب البزدويّ في الطّريقتين، وسمّى كتابه بالبدائع، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها، وأئمّة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءةً وبحثًا. وأولع

كثير من علماء العجم بشرحه».[25]

وهكذا، يعدّ ابن خلدون مؤلفات الجويني والغزالي الأشعريين، والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري المعتزليين، خير تمثيل للأصول الكلامي، وأصول أبي زيد الدبوسي والبزدوي خير تمثيل لمنهج الفقهاء في الأصول. ويتطرق ابن خلدون إلى خصائص هذين المنهجين، فيذكر أن منهج الفقهاء ينبثق من فروع الفقه، ومن ثَمّ هو أقرب إلى الفقه، ومنهج المتكلمين يقوم على الاستدلال العقلي المجرد من الفقه. ويؤكد ابن خلدون، مثل الغزالي، أن الفرق بين هذين المنهجين ناشئ عن اختلاف تخصصات المؤلفين. ويذكر أن المؤلفين الذين اعتمدوا نمط المتكلمين تناولوا مسائل أصول الفقه بالاستدلال العقلي القائم على عقلياتهم المبنية على علم الكلام، وأن الفقهاء اعتمدوا في تقرير مسائل أصول الفقه على تخصص في الفقه. بالإضافة إلى ذلك، يشير إلى أن أصحاب منهج الفقهاء (الحنفية) نجحوا في استنتاج أصول الفقه (القوانين) من فهمهم العميق للمسائل الفقهية ودقائق الفقه. وابن خلدون هنا لا يكتفي بتسجيل ملاحظاته ووصفه للمنهجين، بل يبدو أنه يميل أيضًا إلى منهج الفقهاء عندما يقول: «إلّا أنّ كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه، وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشّواهد، وبناء المسائل فيها على النّكت الفقهيّة»، وأن فقهاء الحنفية أنجح في خوض أعماق الفقه والوقوف على دقائقه، وأن المنهج الكلامي بالمقابل يبقى مجردًا بمسائله عن الفقه. وفي هذا السياق، يصعب فهم ميل ابن خلدون إلى منهج الفقهاء في هذا العصر (القرن الثامن/الرابع عشر) الذي يهيمن فيه المنهج الكلامي عند الشافعية والمالكية، بل يتأثر به الحنفية، ويشقون طريقًا جديدًا على غرار المؤلفات تبعًا لمنهج المتكلمين (أي المنهج الممزوج، الذي أشار إليه ابن خلدون عند كلامه على ابن الساعاتي)، ويصعب فهم ميل ابن خلدون إلى منهج الفقهاء. لكن من المعلوم هنا أيضًا، وجود اتجاه قوي يبتعد عن الكلام ويضع الفقه في مركز البحوث عند المالكية، واستمراره الدائم. وبالإضافة إلى ذلك، زعم ابن خلدون في القسم المخصص لعلم الكلام في كتابه، أن علم الكلام قد أكمل وظيفته، ولم تعد هناك حاجة إلى هذا العلم.[26] ورغم أنه صنّف بنفسه كتابًا في علم الكلام يلخّص كتاب المحصل للرازي، فإن الظاهر أن إدراج مسائل علم الكلام في أصول الفقه لم يحظ باهتمام كبير من عالمٍ يحمل ميولًا عملية مثله. ولهذا السبب يظهر عليه الامتعاض من مناقشة المسائل الكلامية بشكل مطول في أصول الفقه، فأصول الفقه في النهاية هي الأساس النظري في علم الفقه، ولا

[25] **المقدمة** لابن خلدون، ص 576-577.
[26] **المقدمة** لابن خلدون، ص 591.

يوجد شيء أكثر ملاءمة من تداخل أصول الفقه بالفقه.

من كل هذه التقييمات في منهجَي الفقهاء والمتكلمين، بدءًا من السمعاني إلى ابن خلدون، يمكننا أن نخلص إلى النتيجة الآتية: يتبنى منهج المتكلمين لغة علم الكلام وأسلوبه وخطابه، ومن ثَمّ يتمتع بطبيعة أكثر تجريدًا من الفقه. ويعتمد منهج الفقهاء بالمقابل لغة الفقه وأسلوبه وخطابه، ومن ثَمّ يتمتع بطبيعة أكثر التصاقًا بالفقه. وامتدادًا لهذا الاختلاف، يقدم المتكلمون لأصول فقههم تمهيدًا بالمسائل الكلامية؛ لأنهم يرون هذا العلم تابعًا للمقدمات الكلامية. ويركز منهج الفقهاء بالمقابل على الدقائق الفقهية، ويحرص على إبقاء أصول الفقه في إطار نظري يقوم على دقائق الفقه، ولا يهتم بجزئية علم الأصول وتفرعه عن علم الكلام إن كان هناك مثل هذا التصور.

3- المقارنة

صدق ابن خلدون عندما لاحظ أن التقاليد التي نضجت في عصره انقسمت إلى مسارينِ كبيرين. وحقًّا، عندما وصلنا إلى القرن الرابع عشر، كان الطالب في أصول الفقه أمام أحد خيارينِ في النفوذ إلى هذا العلم؛ إما أن يعتمد على خط أبي الحسين البصري والجويني والرازي والآمدي والأرموي والقرافي والبيضاوي وابن الحاجب والسبكي، يتبع بعضهم بعضًا، ويشكل بعضهم مرجعًا لبعض، أو يعتمد التقليد الآخر الذي يمثله الدبوسي والسرخسي والبزدوي والأخسيكتي والنسفي والسغناكي، وعبد العزيز البخاري. والنقطة التي تلفت انتباهنا هنا، هي أن المؤلفين في الخط الأول ما عدا أبا الحسين البصري من المعتزلة (وضع مصنَّفه في النصف الأول من القرن الخامس/ الحادي عشر)، هم جميعًا أشعريون في العقيدة، وأكثرهم شافعيون وبعضهم مالكيون في العمل، والخط الآخر يتألف بالكامل من الحنفية. ولعل الأدق في تسمية الخط الأول في عصر ابن خلدون باسم التقليد الأشعري. وابن خلدون يطلِق بالفعل على المنهج الآخر اسم طريقة الحنفية، وهذا تعريف دقيق؛ لأن جميع الكتاب في هذا التقليد حنفيون. واللافت للانتباه أيضًا، هو أن ابن خلدون لم يتطرّق إلى مكانة الشافعي ولا السمعاني أو الشِّيرازي في هذين التقليدين. وقد سبق أن ذكرنا أن اثنين من المذكورين لم يعتمدوا في الأصل على التقليد الأشعري الشافعي، وربط الشافعي بهذه التقاليد هو تقييم ظهر مؤخرًا، ويحتوي بشكل أساسي على مفارقة تاريخية. وابن خلدون لم يسمِّ طريقة المتكلمين بالطريقة الشافعية، رغم أن هذه التسمية مسوّغة نسبيًّا؛ لأن غالبية الكتاب المؤثّرين في هذا التقليد هم من علماء الشافعية. ولا بدّ أن نذكر هنا أن التأثير الكبير في هذا التقليد لابن الحاجب والقرافي المالكيينِ، وقبلهما الباقلاني. واللّافت للانتباه أيضًا، خلو كلام ابن خلدون عن ذكر الفقهاء

الحنابلة في سياق هذينِ التقليدينِ. وربّما يعود ذلك إلى أن الحنابلة لم يكونوا يشكّلون في عصر ابن خلدون حركَة فقهية ذات تأثير كبيرٍ مقارنةً بالمذاهب الثلاثة الأخرى؛ لذلك لم يلتفت ابن خلدون إلى علماء الأصولً من الحنابلة. والأدبيات الفقهية المعاصرة، تجعل الخط الحنفي في جانب، وتدرج المذاهب الأخرى (وكذلك الشافعي بالذات) في إطار منهج المتكلمين تحت مسمّى «الجمهور».[27] لكن هذا القول ليس دقيقًا عند التمحيص. فخط (السمعاني-الشيرازي)، وإن كان يمثل الأقلية في الشافعية، لا ينسجم مع خاصية منهج المتكلمين في بناء أصول الفقه على المقدمات الكلامية. وكذلك أبو الوليد الباجي المالكي، وأبو يعلى الفراء وابن عقيل من الحنابلة، والجصاص من الحنفية، وابن حزم الظاهري، جمعوا في مؤلفاتهم الأصولية بين منهجَي الفقهاء والمتكلمين، واختلفوا عن منهج المتكلمين بالاقتصار على ما يلزم من علم الكلام. لهذا السبب، لا بدّ من إعادة تفسير هذا التمايز المنهجي الذي أطلقه ابن خلدون، وشاع فيما بعد في مؤلفات أصول الفقه الجديدة. ويفهم من الأسماء المؤثرة في كلا المنهجين أنّ هذا الاختلاف عند ابن خلدون، هو على الأقلّ اختلاف في تقليد الكتابة.

4- حجّة التعصّب المذهبي: «من الأصول إلى الفروع، ومن الفروع إلى الأصول»

يذهب كثيرٌ من المؤلفين المعاصرين الذين صنّفوا كتب الأصول والمناهج الأصولية إلى إدراج جميع كتب الأصول باستثناء الحنفية، في إطار أصول المتكلمين التي تتجه كما ذكرنا آنفًا، من الأصول إلى الفروع. يذهب آخرون، إلى أن منهج المتكلمين ليست شاملة إلى هذا الحد، وأن منهج الفقهاء ليس خاصًّا بالحنفية. فأبو زهرة مثلًا؛ يرى أن كتاب التنقيح[28] للقرافي في أصول المذهب المالكي ينهج منهج الحنفية في التركيز على الفروع.[29]

إن مثل هذه التقييمات تنبع في الواقع من حقيقة أن القضية جرى طرحها بشكل غير صحيح منذ البداية؛ لأن مجرد تصورنا أن أصول الفقه يشكّل أساسًا لفروع الفقه ويكشف عنها، ومجرد تصورنا أنه منهج لإنتاج أحكام فروع الفقه بالاجتهاد؛ يحتم وضع التقليدين المختلفين أعلاه في هذا الإطار، ويجري بعدها إدراج عددٍ من التقييمات غير المتسقة واحدًا تلو آخر. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الادعاء بأن أصول الفقه منهج يهدف إلى الكشف عن قواعد المذهب التي نسمّيها فروعًا، غير سليم من حيث المبدأ، وذلك بالنظر في طبيعة خطاب أصول

[27] **أصول الفقه الإسلامي** لزكي الدين شعبان، ص 18.
[28] انظر الاقتباس أعلاه من ابن خلدون.
[29] **أصول الفقه** لأبي زهرة، ص 24.

الفقه الكلاسيكي وحججه. وبعبارة أخرى، ليس صحيحًا أن أصول الفقه وسيلة أو آلية لإنتاج الأحكام الفقهية. وربما الحديث عما لا يدخل في أصول الفقه أيسر من الحديث عن ماهيته وما يندرج فيه. وسنعود إلى بيان هذه النقطة في نهاية البحث.

إن مجرد القبول بأن مؤلِّفًا كلاسيكيًّا يوافق على قاعدة فقهية تخالف مذهبه، يعني في الواقع عدم إدراك المذهب الكلاسيكي؛ لأنه لا يمكن لأي مؤلِّف أن يقع في تناقض مع مذهبه في العمل بشكل منهجي، ومجرد وقوعه في هذا التناقض يُعَدّ خروجًا عن المذهب. ولذلك فإن القول بأن أسلوب المتكلمين في أصول الفقه الجديدة يقضي بناء القواعد الأصولية دون الوقوع في أي تعصّب مذهبيّ هو ادّعاء إشكاليّ. حتّى إن مؤلِّفًا مثل الرازي الذي لم يكن كثير الانشغال بالفقه، ومن ثَمّ لم يكن له مكانةٌ كبيرةٌ في المذهب الشافعي، وكان جلُّ اهتمامه الأساسي هو العلوم النظرية -حاول في كتابه أن يضع منهجًا متوافقًا من حيث المبدأ مع المذهب الشافعي.[30] وفقهاء الشافعية الذين أَلّفوا في فروع الفقه وأصوله، ويُعَدَّون مرجعيات في المذهب، مثل الشيرازي والغزالي- أَوْلَوا هذا الأمر اهتمامًا أكبر بكثير. وعكس ذلك غير وارد في واقع الحال. في كتب أصول الفقه الجديدة، تمّ تقديم رأي الآمدي المختلف عن الشافعي في موضوع الإجماع السكوتي مثالًا

[30] بل يمكننا أن نفهم بوضوح في المدخل وعناوين الموضوعات؛ أن ما كتبه حول مناقب الشافعي نصّ جدلي. انظر **مناقب الإمام الشافعي** للرازي (تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986/1406). فالأمثلة الآتية في الفروع التي يندر الوقوع عليها في محصول الرازي تبين أهمية الانتماء إلى المذهب الشافعي عندما يتعلق الأمر بالفقه: فكما هو معلوم، أن مسألة ما يجعل المندوب واجبًا في حقّ الشخص من الفروع الخلافية بين المذهبين الحنفي والشافعي. والرازي يربط هذه المسألة بقضية أصولية لتأكيد صواب نهج الشافعية (**المحصول في علم الأصول** للرازي، 2/210-211). وكذلك، يربط اجتهاد الشافعي في مسألة النهي عن استقبال القبلة أو استدبارها عند قضاء الحاجة، بقضية أصولية: تخصيص نهي النبي (ص) بفعله (**المحصول** للرازي، 3/259-261). هذه الأمثلة وما شابهها التي تمثل في الواقع استنباط الرازي والشافعية الذين جاؤوا بعد الشافعي- بعض القواعد الأصولية من مسائل الفروع التي لم يبين فيها الشافعي نهجه الأصولي. بالطبع، تؤكد الأمثلة الكثيرة تبني الرازي للقواعد الأصولية التي نص عليها الشافعي صراحة في الرسالة. مثلًا؛ يذهب في عدم قبول رواية المجهول إلى ما ذهب إليه الشافعي. (**المحصول** للرازي، 4/402). وكذلك في عدم الاحتجاج بالخبر المرسل. (**المحصول** للرازي، 4/454-455). ويمكن الاستطراد في هذه الأمثلة. وهذا لا يعني أن الرازي والأصوليين المتكلمين الآخرين من الشافعية لم يختلفوا مع الشافعي في مسائل أخرى. لكن هذه الخلافات، إما أنها تعود إلى اتساع قابلية الحركة داخل المذهب، وإمّا إلى أنها قواعد أصولية نظرية مجردة لا تؤثر بشكل مباشر في فروع الفقه. ونسخ القرآن بالسنة أو عدم نسخها مسألة من هذا القبيل. فالأصوليون المتكلمون من الشافعية عمومًا يختلفون في هذه المسألة مع الشافعين، لكن هذا الاختلاف لا ينعكس على فروع المذهب الشافعي.

على بعد منهج المتكلمين عن التعصب المذهبي. والغريب أنه لا يخطر على بال أحد أن هذا وأمثاله لا علاقة له بفروع الفقه، وكل العلماء المعاصرين تقريبًا يكررون هذا المثال. فالإجماع السكوتي، في الأصل مسألة أصولية خلافية، والموقف منه قبولًا أوردًّا ليس له تأثير في فروع الفقه الشافعي. علاوةً على ذلك، فإن قبول الشافعي أو ردّه للإجماع السكوتي محلّ جدلٍ أيضًا. في الواقع، كان هناك جدل داخل تقليد المتكلمين قبل الآمدي حول الموقف من الإجماع السكوتي في الاستدلال، وما قام به الآمدي هو ترجيح رأي على رأي،[31] وهو في موقفه هذا لا يزعم تغييرًا يترتب على ترجيحه في فروع المذهب الشافعي. ثم إن ما ندعوه مذهبًا فقهيًّا ليس ظاهرة يتم فيها قبول آراء شخص واحد كسلطة مقررة في المذهب، بل هو بنيةٌ ديناميكيةٌ متغيرةٌ متطورةٌ في هذه العملية. ومن الممكن أن نرى أمثلة على ذلك في المذهب الحنفي، كما هو الحال في كل المذاهب تقريبًا. إن «ظاهر الرواية» عند الحنفية يقوم في الأساس على آراء ثلاثة أشخاص، وعندما يضاف إليه «نادر الرواية» يتسع مجال الاختيار بين الآراء بشكل كبير. وتأثير «الوقائع» في آراء مؤسسي المذهب أمرٌ طبيعي أيضًا.[32] فإذا كان الأمر هكذا، فإن دعوى التعصب المذهبي ليس له محل مقبول حتى في فروع الفقه.

في الفترة التي سبقت «المجلة» [أي مجلة الأحكام العدلية التي كانت تصدر في أواخر الدولة العثمانية] عندما كان النهج القائم على المذهب هو السائد، كانت تعاليم المذهب، أي الأحكام الشرعية المتلقاة بالقبول في المذهب أساسًا، والدليل الذي يأخذ مكانه في مركز أصول الفقه تاليًا. بعبارة أخرى، كانت أحكام المذهب هي الأساس، وعملية الاستدلال التي تقف وراءها تشكل ظاهرة أكثر مرونة وقابلية للتغيير. ومن ثَمّ يمكن لحكم الواحد أن يستند إلى عمليات استدلال مختلفة. والسبب في ذلك أننا في مجال العلوم الدينية أو العلوم النقلية. وفي هذا المجال هناك قبولات أساسية مشتركة تقوم على الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، وهي الشريعة الثابتة، التي لا يمكن تغييرها. فالإسلام لا يقبل على سبيل المثال أي فكرة تتناقض مع توحيد الله، ولكن يمكن إثبات وحدانية الله بأكثر من طريقة وأسلوب.

فالتوحيد هنا باعتباره حكمًا شرعيًّا هو الأساس، وتأسيسه على الدليل مسألة

---

[31] انظر **البحر المحيط** للزركشي، 4/494-498.

[32] انظر (الفصل الثاني على وجه الخصوص):
Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında 10.-13. yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Edam Akademik Kitaplığı, 2010).

تالية. وكذلك الصلوات الخمس في اليوم والليلة حكم شرعي قطعي، والمنتظر أن تؤدّي الأدلّة إلى هذه النتيجة في كل الأحوال. والطريقة أو الأسلوب، أي الدليل الذي يؤدّي إلى هذه النتيجة هو مسألة تالية. وهنا عندما نقول تعاليم المذهب، فإننا نعني المجالات الثلاثة التي يتغذى منها أصول الفقه، وهي اللغة والكلام وفروع الفقه. ومؤلف الأصول من المتكلمين، يبني أصوله على الأساس المستقر المقبول من اللغة والكلام والفروع في مذهبه الذي ينتمي إليه. ولا يمكن بناء أي نظرية على أساس الأدلة والبرهان وحدها. والواقع أنه بينما كان الرازي يجادل المعتزلة في مسألة الحسن والقبح، قال في مرحلة من مراحل النقاش بوجوب ردّ حجة الخصم؛ لأنها تتضمن دلالة تناقض فكرة الألوهية.[33] بمعنى آخر، الحجة التي قدمها الخصم قوية، لكن ينبغي رفضها؛ لأنها تتضمن افتراضًا من شأنه نفي الألوهية، لأن فكرة الألوهية أساس من مسلّمات الشريعة عند المسلم. وبذلك يظهر أن دعوى الأصوليين الجدد المذكورة آنفًا بأن «أصول المتكلمين تتحرك تبعًا للمبادئ التي تستند إلى البرهان والدليل» دعوى ساذجة، ولا يمكن الادّعاء بذلك حتى في مجال الكلام، ناهيك عن مجال الفقه. ويبقى أن المتكلمين يحملون هم الانسجام مع مذاهبهم الفقهية في اللغة والكلام والفقه عند تقرير نظرياتهم الأصولية. فعلى سبيل المثال، لم يتمكن الغزالي ولا الرازي من طرح نظرية أصولية تتعارض بشكل منهجي مع الفهم الأشعري. لذلك فإن الادّعاء بأن أصول المتكلمين تسلك طريقها من الأصول إلى الفروع، وأصول الفقهاء تتبع طريقها من الفروع إلى الأصول - ليس صحيحًا كما يُذكَر في المؤلفات الأصولية الجديدة. بل الصواب على العكس من ذلك، ينبغي النظر إلى هذا التمايز بين المنهجين على أنه استناد الأصولي الذي اشتغل طيلة حياته بفروع الفقه على تراكمه الفقهي عند وضع أصول الفقه، وكذلك الأصولي الذي جعل همه الاشتغال بالعلوم النظرية والمنطق والفلسفة يتناول أصول الفقه بمنظور كلامي ويختار أمثله من مسائل الكلام. فالجدل النظري حول مقتضى الأمر، وهل يدل على الوجوب أو غيره، على سبيل المثال، وكونه لا يحمل أهمية من الناحية الفقهية، ترك الباب مفتوحًا داخل التقليد الأشعري لخيارات ثلاثة ليس له أي أثر ملموس في فروع الفقه: «الأمر يدل على الوجوب» أو «التوقف في دلالة مطلق الأمر» أو «الأمر يدل على مطلق الطلب (الوجوب أو الندب)»، دون أن يكون لذلك فرق ملموس في الفقه. وفي الواقع، يشترك الجويني والرازي من كبار منهج المتكلمين في الأصول، والبزدوي باعتباره أحد كبار منهج الفقهاء

[33] **المحصول** للرازي، ص 127 (هامش المحقق).

من المعاصرين لهما، في اعتبار «مطلق الأمر لوجوب».[34] والذي يحمل هؤلاء العلماء على نفس الرأي هو التراكم اللغوي والفقهي، لا المذاهب التي ينتمون إليها. بقي أن اعتبار الفرق بين التقليدين يعود إلى اختلاف مسار المنهجينِ من الفروع إلى الأصول أو من الأصول إلى الفروع - هو تقييم معاصر تمامًا، ولا نعلم أصوليًّا أو عالمًا طرحه قبل عصر الحداثة. والراجح أن الحاجة إلى تعريف جديد لأصول الفقه هي التي حملتهم على هذا الزعم، وطرح لم يستند إلى تحقيق كاف.

5- دعوى تأثير الحجج الفلسفية والنظرية المجردة في التفريق بين المنهجين

إن الاهتمام الأساسي لأصحاب منهج المتكلمين كما ذكرنا آنفًا، كان علم الكلام عند المتقدمين، والمنطق والفلسفة والكلام عند المتأخرين. وإذا كان بعض هؤلاء متبحرين في العلوم النظرية والفروع الفقهية على حد سواء كالغزالي والجويني، فإن آخرين منهم لم يتركوا مؤلفات مؤثرة في فروع الفقه كالقاضي عبد الجبار والباقلاني وأبي الحسين البصري والرازي والآمدي، وبسبب ذلك لم يكن لهم موقع مهم [في مذاهبهم]. وجميع علماء الحنفية بالمقابل، مرجعياتٌ في فروع الفقه، ولهم دورٌ بارزٌ في تقرير أحكام المذهب. ولهذا السبب، لا مفر من أن يكون نسيج اللغة والأسلوب قائمينِ على العلوم النظرية عند الفئة الأولى، ومستلهمينِ من الفروع الفقهية عند الفئة الثانية. وينبغي ألا ننسى هنا، أن مؤلفات الدبوسي والسرخسي والبزدوي غنية جدًّا بالحجج العقلية المجردة. ولهذا السبب ينبغي النظر بعين الشك إلى الملاحظة التي سجلها ابن خلدون في الاقتباس المنقول فيما سبق بأن الحجة العقلية المجردة هي سمة من سمات منهج المتكلمين. ولا مفرّ هنا من السطحية في ملاحظات ابن خلدون حول كتب أصول الفقه؛ لأنه عمد في مقدمته إلى تصوير جميع العلوم في عصره، ويعبّر عن آرائه الخاصة بين الحين والآخر في أكثر من تخصص. ومن ثَمّ فملاحظاته لا تعكس في بعض الأحيان ما يحدث في الواقع. فابن خلدون الذي لاحظ أن تصنيف أبي زيد الدبوسي من كلاسيكيات تقليد الفقهاء، وأن له دورًا بارزًا في تشكيل منهج الفقهاء على سبيل المثال؛ لم يلاحظ أن كتابه لا يختلف كثيرًا عن مؤلفات منهج المتكلمين عندما يتعلق الأمر بالجدل العقلي المجرد. فالدبوسي خصص في بداية كتابه مقدمة يبين فيها أنواع الحجج العقلية والشرعية، وصمّم الحجج في سائر كتابه بشكلٍ عامٍّ على أنها استنتاجات عقلية مجردة. والصحيح أن تركيز الدبوسي في شواهدِه على فروع الفقه، بل إفراطه في ذلك بحسب تعبير

[34] **البرهان** للجويني، 221/1-222؛ **المحصول** للرازي، 44/2-45؛ **أصول الفقه** للبزدوي، 106/1-122.

الغزالي، لا يعني أنه لم يستخدم تقنيات الحجج العقلية المجردة. وإذا دقّقنا النظر في كتاب الدبوسي يتبيّن لنا أنه يؤسّس مبادئ أصوله الأساسية على الاستدلال العقلاني المجرد، إلى جانب لجوئه إلى أحكام فروع المذهب في تحديد بعض القواعد الأصولية التالية. والحقيقة أنّه يتناول علاقة العقل بالوحي في عنوانٍ مستقلٍ في نهاية كتابه، ويكون بذلك المؤلّف الوحيد في تاريخ الأصول الّذي تناول المسائل المتعلقة بعلاقة العقل بالوحي بهذه الطريقة، حيث تناولتها بعض كتب الأصول بشكل متفرّق في فصول مختلفة، ولم يأت على ذكرها بعض كتب الأصول الأخرى.[35] وبهذا الشكل يبقى الزعم بأن الدبوسي لم يستخدم الحجج العقلية المجردة، كلامًا لا معنى له. ولعل ابن خلدون لم يقصد هذا المعنى، ولعل ما أورده كان في سياق لفت الانتباه إلى ريادة الدبوسي في تطوير منهج الفقهاء. ولذلك نرى أن ابن خلدون في الاقتباس السابق يعتبر أن بحوث القياس اكتملت على يده، «وكملت صناعة أصول الفقه بكماله»، والقياس موضوع يقوم بتمامه على الاستدلال العقلي. وفي النتيجة، لا يمكن اعتبار الحجج العقلية المجردة سمةً بارزةً للتمييز بين المنهجين.

6- مسألة كون أصول الفقه فرعًا من علم الكلام

يختلف المنهجان بشكل أساسي في نقطتين. الأولى: هي النقطة التي لفت الانتباه إليها السمعانيُّ بلهجة نقدية، وهي إدراج بعض الأسئلة والمشكلات التي لم يعرفها الفقهاء وأهل العلم (السلف) وبعض الاهتمامات العقدية الفلسفية التي لم يأخذوها بعين الاعتبار، في أصول الفقه. وجذور هذا التمايز الذي سيتحول فيما بعد إلى اختلاف على نمط (المتقدمين-المتأخرين) بعد إدخال عنصر (المنطق-الفلسفة)؛ يعود إلى إدراج كثير من مسائل علم الكلام التي كانت مثار جدل بين المعتزلة والأشاعرة إلى أدبيات أصول الفقه. بالمقابل، ظهر فهم يعدّ الاهتمام بالكلام مقتصرًا على مستوى العقائد، بل يعدّه انحرافًا عن طريق السلف، ويعارض إدراج بعض القضايا الكلامية التي يراها قادمة من الثقافات الأجنبية؛ إلى الفقه وأصول الفقه باعتبارهما علمًا «إسلاميًّا مشروعًا». وهذا التحفظ يظهر في أوساط السلف منذ الفترات المبكرة، بل إن هذا الموقف متأصل في الرسالة الشافعية. وهذا السبب هو الذي حمل بعض الشافعية مثل الشيرازي والسمعاني على النظرة السلبية إلى الأشعرية. لكن خط الجويني والغزالي والرازي والآمدي ممّن لهم النفوذ الكبير في المذهب الشافعي كما ذكرنا آنفًا- طغى على هذا الخطّ المجافي للكلام، رغم أنه لم يتمكن من القضاء عليه. وهذا الموقف [المعارض لعلم الكلام] لم يجد له أنصارًا إلا بين بعض الشافعية المقربين من أوساط

[35] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 13-19، 442-468.

أهل الحديث، حتى ظهور النظرة التي تعدّ الأشعرية سبب كل تخلف في القرن العشرين. والقول بالدور المحَدِّد لعلم الكلام في الأصول لم يجد قبولًا بين الحنابلة. وبتعبير أدق، لم يكن النشاط الكلامي على شكل (المعتزلة والأشاعرة والماتريدية) مقبولًا في الأصل في هذه الأوساط. وفي أوساط المالكية، لقي خط الباقلاني والجويني والغزالي والرازي والآمدي قبولًا وانتشارًا واسعًا. وهذا ما نراه في إشارة ابن خلدون في الاقتباس المذكور آنفًا. وقد تحول تنقيح القرافي ومختصر ابن الحاجب المالكيَّين إلى الكتب الأساسية في فترة ما بعد الكلاسيكية في منهج أصول المتكلمين، (وأعني بما بعد الكلاسيكية؛ الفترة التي تلت الرازي والآمدي). ولعل كون القرافي باعتباره واحدًا من كبار الأشاعرة المبكرين مالكيًّا؛ هو الذي ذلل الطريق لهذا التطور.

ونحن نعلم من المصادر التي بين أيدينا أن الفهم الذي يرى وجوب أن يكون علم أصول الفقه امتدادًا لعلم الكلام موجود بقوة في فصول الجصاص باعتباره أول كتاب حنفي في الأصول.[36] وكذلك أجدُ أن علاء الدين السمرقندي في كتابه «ميزان الأصول» صرّح بوضوح أن المبادئ الكلامية يجب أن يكون لها دور محدِّدٌ في أصول الفقه. وحاول من خلال الاقتباسات من كتاب أصول الماتريدي المفقود أن يبيّن أن لهذا الرأي أنصارًا بين الحنفية.[37]

في سياق علاقة أصول الفقه بعلم الكلام في منهج الفقهاء والمنهج الحنفي، نرى أن الدبوسي والسرخسي والبزدوي يدرجون في مقدمة كتبهم بيانات تشير إلى درايتهم بالمبادئ الكلامية لأصول الفقه. ولم يتوقف الدبوسي عند هذا الحد، بل ألف كتابًا ذا طابع فلسفي كلامي تصوفي،[38] وكما أشرنا آنفًا، ناقش في كتابه في أصول الفقه، العلاقة بين أصول الفقه والاستدلال العقلي. وأكد السرخسي والبزدوي في مقدمتيهما قيام الأحكام الشرعية على ثلاثة أركان، أحدها التوحيد. وتطرقا من حين لآخر إلى الإيماءات الكلامية في موضوعات الأصول.[39] ولهذا السبب، يمكننا أن نقول بسهولة: إنهم يشاركون الرأي في تبعية

---

[36] رغم غياب مقدمة أصول الجصاص، فقد ذكر هذه الحقيقة في مقدمة كتابه أحكام القرآن. **أحكام القرآن** للجصاص، 5/1.

[37] من أجل هذا الموضوع، انظر:
Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", s. 412-20.

[38] من أجل هذا الكتاب الذي يحمل اسم «**الأمد الأقصى**»، انظر:
Bedir, "Interplay of Sufism Law and Theology: An Early Eleventh Century Example", s. 15-34 [İspanyolca], s. 253-70 [İngilizce]; Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", s. 39-58.

[39] **أصول الفقه** للسرخسي، 9/1–10؛ **أصول الفقه** للبزدوي، 7/1–11.

أصول الفقه لعلم الكلام. ويمكن أن نعزو سبب تناولهم المسائل الاعتقادية في إطار الأسس الاعتقادية أو في إطار مفهوم أصول الدين- إلى غياب نوع من نمط «علم الكلام» في دراساتهم العلمية. وفي رأينا، هناك عاملان حملهم على تطوير منهجٍ مختلفٍ في أصول الفقه: الأول كما قال الغزالي، حبّ الفقه وأولوية الاشتغال بالفقه، وقد سجّل ابن خلدون الملاحظة ذاتها. والعامل الثاني، ولعله يكشف العامل الأول هو الرغبة في إخفاء العقلانية ومقدمات المعتزلة الحاكمة في أصول الحنفية، لأن الاتجاه المعتزلي واضح جدًّا في نصوص كل من الجصاص والدبوسي، ومن تبعهما يعرف هذه الاتجاهات. لكن إظهار هذا الاتجاه بشكلٍ علنيّ لم يعد ممكن في العصر الذي عاش فيه السرخسي والبزدوي في القرن الخامس (الحادي عشر). ومعلومٌ أنه في الفترة التي كانت جرعات النقد الفكري والاجتماعي والسياسي تتزايد ضد المعتزلة، كان الحنفية يبذلون جهدًا مكثفًا للنأي بأنفسهم عن المعتزلة.[40] وهذا بالضبط ما انتقده علاء الدين السمرقندي في الاقتباس الذي سبق. ويذكر أن معظم الذين ألفوا مصنفات الأصول ضمن التقليد الذي ينتمون إليه ارتكبوا أخطاء ناتجة عن عدم مراعاة المبادئ الكلامية بشكل كافٍ عند الحديث عن الأصول. ويقول: إن بعض هؤلاء قبلوا من دون علم منه، مقدمات أهل الحديث (الأشعري)، وربما كان يشير في ذلك إلى أبي اليسر البزدوي وأمثاله. ويقول: إن آخرين كانوا تحت تأثير المعتزلة، وهو يقصد بذلك الجصاص وأبا زيد وأتباعهما، أي السرخسي والبزدوي. ونتيجة لذلك، فإن سبب انتشار منهج الفقهاء عند الحنفية هو بعدهم عن الكلام أيًا كان السبب (سواء كان ذلك بسبب الموقف ضد تناول المقدمات الدينية في إطار علم الكلام، أو بسبب الحرص على إخفاء اتجاهات المعتزلة في الأصول). لكنه بمرور الوقت، سيتغير هذا الموقف تجاه علم الكلام بين الحنفية، بسبب تطور الكلام الماتريدي من جانب، واكتساب «علم الكلام» مشروعيته بعد الرازي من جانب آخر. وأوضح مثال على ذلك هو صدر الشريعة. حيث أدرج المسائل الاعتقادية في أدبيات أصول الفقه في كتابيه التنقيح وشرحه التوضيح تحت تأثير الماتريدية والرازي. وبذلك فتح الباب لمن أتى بعده، فذهب متأخرو الحنفية مثل التفتازاني والملا فناري والملا خسرو ومحب الدين البهاري إلى أبعد من ذلك في إدراج المقدمات الكلامية في أصول الفقه. وابن خلدون في الواقع يذكر أن الذي جمع بين المنهجين هو ابن الساعاتي. وبالفعل فإن كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي (ت. 694هـ/1295م) هو أول كتابٍ

[40] انظر:
Bedir, “Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat’ında Yükselişi ve Zayıflaması”, 1/621-32; Bedir, “Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, s. 412-20.

مصنَّفٍ على المنهج الحنفي الأشعري بشكلٍ واضح، يصل إلينا.[41] وقد عمل في كتابه على التوفيق بين المنظور الأشعري ومنهج المتكلمين من خلال الآمدي، ومنهج الفقهاء من خلال البزدوي. وهذا النمط الجديد، الذي انتشر على نطاق واسع بعد ابن الساعاتي وصدر الشريعة، سُمِّي بطريقة «الممزوج»(الانتقائي). وفي الواقع يمكن ذكر الأمثلة على طريقة «الممزوج» خارج الحنفية أيضًا.[42] فكتاب «جمع الجوامع» في أصول الشافعية بعد الكلاسيكية على سبيل المثال، نموذج من النماذج التي لم تلتزم بالمنهج الكلامي، بل جمعت إليه منهج الفقهاء، وأدرجت المسائل الفقهية الكثيرة. ولهذا السبب، تقارب المنهجان من بعضهما بعد الفترة الكلاسيكية، وبدأت المسائل التمهيدية المجردة التي تُسمَّى بالمبادئ في المنهج الكلامي تحظى باهتمام المؤلفين من فقهاء الأصوليين من جانب، وبدأ المتكلمون الأصوليون يطبقون خاصية منهج الفقهاء في تطبيق قواعد الأصول على نماذج الفروع.

7- التمايز في تصنيف مسائل أصول الفقه

ينبغي هنا النظر إلى بُعد آخر يبين أن التمايز بين منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء؛ تمايز في التقليد. فمنهج الفقهاء، في تعريف السمعاني والغزالي وابن خلدون، هو في الواقع موقفٌ يقتصر على بلاد ما وراء النهر، ويبرز فيه اسم أبي زيد الدبوسي. أما التقليد الآخر، فقد تطور في الغالب في سياق النقاش بين المعتزلة والأشعرية في بغداد، ويرتبط بشكل خاص باسم أبي الحسين البصري. ويمكن أن نرى تباين هذين المسارين في تقليدين أو طريقتين منفصلتين، من خلال النظر إلى ترتيب موضوعات الكتب المؤلفة، وأساليب وضع المسائل، وتصنيف الحجج التي تطرحها. فترتيب الدبوسي للبحوث في تقويم الأدلة، واختياره للمسائل التي ستتم مناقشتها؛ يشكل أساس المنهج المسمّى بطريقة الفقهاء. وكذا الحال في كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري، أي أنه يشكل نموذجًا لتقليد أصول المتكلمين بعده، في ترتيب البحوث واختيار المسائل التي ستجري مناقشتها وحججهم في الاستدلال. وبينما تحافظ الخطوط العريضة لترتيب البحوث كما هي إلى حد كبير في نمط أصول المتكلمين، يشكل كتاب الغزالي استثناء. لكنه رغم قيامه بمحاولة جديدة في الإطار العام، فإنه استمر في ولائه لأسلوب البصري في اختيار المسائل التي تحتاج للمناقشة في الفصول الفرعية وخاصة في عناوين البحوث الأساسية، وفي الطريقة التي يجب اتباعها

---

[41] **نهاية الوصول** للساعاتي، (تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، جامعة أم القرى، مكة، 1418).

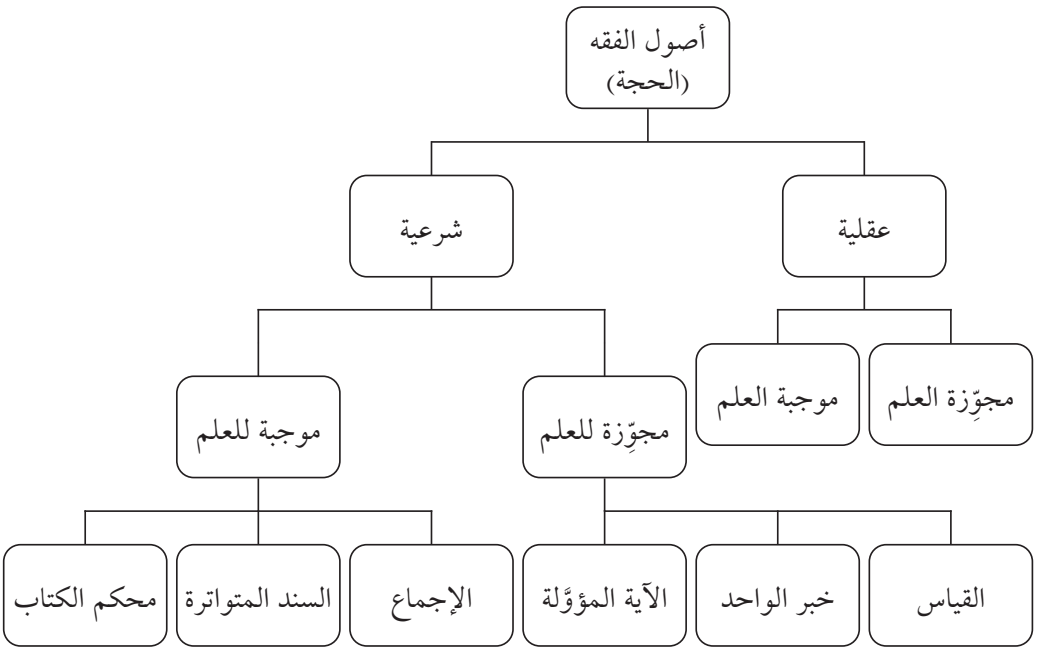
[42] **أصول الفقه الإسلامي** لزكي الدين شعبان، ص 24.

عند مناقشتها. في المقابل، عاد فخر الدين الرازي إلى البصري، لا إلى الغزالي، في التصنيف الرئيس، واتبع تصنيفه العام إلى حد كبير. ومن هنا نجد أن تمايز المنهج الكلامي والمنهج الفقهي يعود بطريقة ما إلى تمايز النموذجين المثالين (أبو زيد الدبوسي وأبو الحسين البصري) من حيث ترتيب البحوث. وفي الواقع، كتاب الفصول للجصاص الحنفي الذي عاش قبل البصري بحوالي نصف قرن، هو أقرب إلى أسلوب كتاب البصري. وربما من هذا المنطلق، يمكن أن ننظر إلى منهج الجصاص في إطار منهج المتكلمين، لا في إطار منهج الفقهاء. لكن تأثير الجصاص في الدبوسي يحملنا على ربطه بالتقليدينِ معًا في مفارقة تاريخية.

وإنّ مخطط العناوين الأساسية وترتيبها فيما يأتي يبين الفرق بين التقليدينِ:

7- **الشكل** (1): **المخطط العام لكتاب الدبّوسي (تقويم الأدلة)**:

ويمكن النظر إلى القسم الذي خصصه لتصنيف الألفاظ لبيان العناوين الفرعية التي يتناولها الدبوسي تحت العناوين الرئيسة. فالألفاظ عند الدبوسي تنقسم إلى خمسة عناوين أساسية:



١. أنواع التكلم أربعة: إخبار واستخبار وأمر ونهي.

٢. الألفاظ من حيث دلالاتها أربعة: الخاص والعام والمؤوّل والمشترك.

٣. الأسماء الظاهرة من حيث ظهورها أربعة: الظاهر والنصّ والمفسَّر

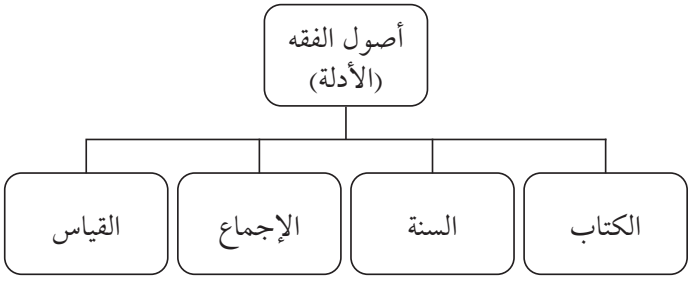
والمحكَم. وأضدادها؛ أي من حيث الخفاء، أربعة: الخفي والمشكِل والمجمَل والمتشابِه.

٤. الألفاظ من حيث استعمالها أربعة: حقيقة ومجاز وصريح وكناية.

٥. الأقسام الثابتة بالنص أربعة: الثابت بعين النص، والثابت بإشارة النص، والثابت بدلالة النص، والثابت بمقتضى النص.

8- **الشكل** (2): **مخطط تصنيف البزدوي:**

إن تصنيف موضوعات الألفاظ في كتاب البزدوي وغيره من مصنفات الأصول على منهج الفقهاء تتوافق إلى حد بعيد مع تصنيف الدبوسي. الفرق الوحيد هو ضمهم النوع الأول (الذي يتضمن الأمر والنهي) في النوع الثاني، وتقسيمهم موضوعات الألفاظ إلى أربعة أنواع. وهذا تصرف من السرخسي والبزدوي. وهذه الأنواع الأربعة عندهم كما يأتي:



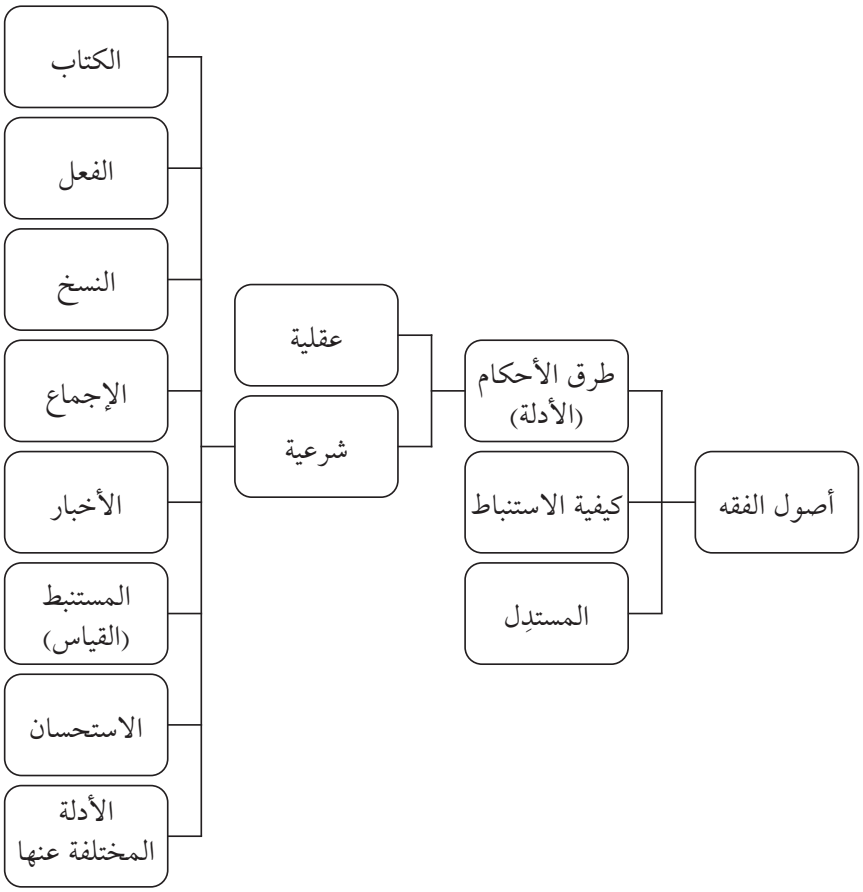
١. من حيث وجوه النظم صيغةً ولغة: الخاص والعام والمشترك والمؤول.

٢. من حيث وجوه بيان النظم: الظاهر والنص والمفسَّر والمحكّم والخفي والمشكِل والمجْمَل والمتشابه.

٣. من حيث استعمال النظم: الحقيقة والمجاز والصريح والكناية.

٤. من حيث وجوه وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام: الاستدلال بعبارة النص، والاستدلال بإشارة اللفظ، والاستدلال بدلالة النص، والاستدلال باقتضاء النص.

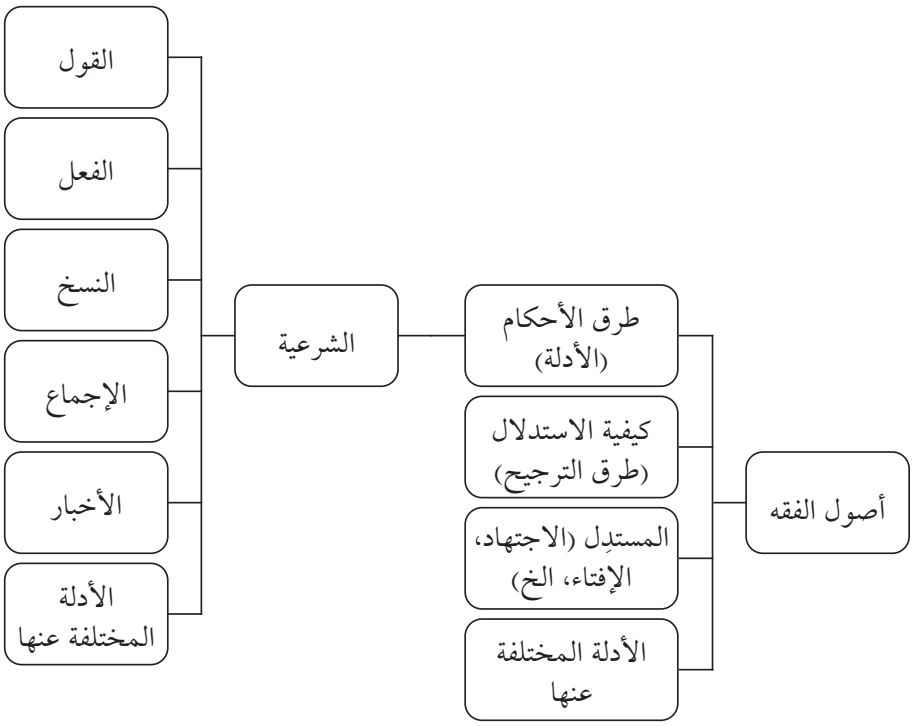
8- **الشكل** (3): **مخطط أصول الفقه في كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري يتشكل وفق العناصر الثلاثة التي يتضمنها تعريفه لأصول الفقه:**



أما العناوين الأساسية في التصنيف الداخلي في قسم الخطاب (الكلام، اللفظ) فهي كما يأتي:

١. المسائل العامة حول الكلام.
٢. الحقيقة والمجاز.
٣. الحروف.
٤. الأمر والنهي.
٥. العموم والخصوص.
٦. المجمل والمبيَّن.

9- الشكل (4): مخطط الرازي، ويستند أيضًا إلى العناصر الثلاثة التي تشكل التعريف. لكن الرازي يعدّ الدليل العقلي ليس ذا مدخل إلى أصول الفقه، فيخرجه من مخططه. ولا يرى الاستحسان بين الأدلة باعتباره شافعيًّا. ويتناول الأدلة المختلف عليها في عنوان مستقل في آخر الكتاب:



التصنيف الداخلي في قسم «القول» (الكلام واللفظ) عند الرازي كما يأتي:

١. مدخل إلى اللغات، (وفيه الحقيقة والمجاز والحروف).

٢. الأمر والنهي.

٣. العموم والخصوص.

٤. المجمل والمبين

اعتمد الرازي في ترتيب بحوث كتابه على البصري أكثر من اعتماده على سلفيه الجويني والغزالي. والاختلاف واضحٌ بين ما رأيناه في تصنيف الألفاظ عند الدبوسي والسرخسي والبزدوي، وما رأيناه في مصطلحات وتصنيف المتكلمين الأصوليين. ففي تقسيم دلالة الكلام إلى «منطوق ومفهوم»، وتقسيم المفهوم إلى

«موافقة ومخالفة» ظاهرة لا نراها في الكتب المؤلفة على منهج الفقهاء.[43]

الخاتمة

ذكرنا فيما سبق أن الكتب الحديثة في أصول الفقه انطلقت من تحديد طبيعة أصول الفقه بتعريف منهج الفقهاء ومنهج المتكلمين. وهذا يحتاج إلى الجواب عن السؤالين التاليين: ما علم أصول الفقه؟ وما وظيفته؟ إن ما يجعل المؤلفات الجديدة في أصول الفقه تنظر إلى الفرق بين منهج الفقهاء ومنهج المتكلمين في أصول الفقه بشكل مختلف عن التصور في الماضي- هو الانكسار الجذري الذي تعرض له تصور طبيعة هذا العِلم ووظيفته في فترة ما قبل المجلة.[44] ومن المعروف أن الدولة التي ظهرت مع المجلة، أخذت على عاتقها دورًا محددًا مباشرًا للقانون في المجتمعات الإسلامية، ولم يعد الفقه «المدني» التقليدي يتبوّأ مكانه في تحديد أحكام القوانين، وترك مكانه في الربع الأول من القرن العشرين بالكامل تقريبًا إلى القوانين المستمدة من الغرب وأوروبا. إن حقيقة فقدان الشريعة دورها في تحديد المعيارية (القانونية والسياسية والأخلاقية وغيرها) على مستوى الدولة والمجتمع، أدى إلى تحول علم الفقه إلى علم نظري لا يعيش إلا في المتون ولا يتغذى بالممارسة، مثل علم القانون الروماني. وكان لهذا الوضع تأثير مؤلم على العلماء والمثقفين المسلمين. ولهذا السبب، كانت إعادة الشريعة إلى موقعها في تحديد المعيارية في المجتمعات الإسلامية؛ الهدف الأساسي للعديد من الجماعات الإسلامية في القرن العشرين.

أسهم العلماء وفي مقدمتهم الفقهاء في عملية التحديث هذه من خلال المشاركة في إعداد المجلة وإسباغ الطابع النسبي على المذاهب فيما بعد. وقد ولد علم الفقه الجديد (أو الفقه المقارن) ومنهج الترجيح بين المذاهب أو الآراء الفقهية، نتيجة ابتعاد الشريعة عن دورها المعياري المحدّد، ونشأ بوصفه رد

---

[43] من أجل الفروق في تقسيمات اللفظ انظر (وعلى وجه الخصوص التصنيفات في الملحق):
İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011).

[44] تم نشر مؤلفات كثيرة في الفترة القريبة الماضية حول تطورات ما بعد المجلة [أي مجلة الأحكام العدلية التي كانت تصدر في أواخر الدولة العثمانية]. انظر مثلًا:
Zubaida, *Law and Power in the Islamic World* (London: I. B. Tauris & Co., 2003); Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-fiqh", *Islamic Law and Society*, s. 233-82; Bedir, "*Fıkıh* to Law: Secularization through Curriculum", *Islamic Law and Society*, s. 378-401.

فعل على ذلك. وبينما كانت الشريعة في العصور السابقة التي كان الفقه يحدد فيها الحكم الشرعي تتطور بالتفاعل مع الممارسة والتطبيق، فإنها تحولت في فترة ما بعد المجلة عمومًا، وفي النصف الأول من القرن العشرين على وجه الخصوص، إلى نشاط فقهي نظري منفصل عن الممارسة. وقد حاول علم الفقه الذي شهد أسوأ ما يمكن أن يشهده تعليمٌ قانونيٌّ- تجاوزَ الأزمة باللجوء إلى تاريخه، والاستفادة من تراثه الغني، والاختيار من بين أقوال أئمة الفقه ما هو «أوفق لمصلحة العصر وأرفق بالنص». ظهر علم «أصول الفقه» الجديد لأول مرة في بداية القرن العشرين على يد سيد بيك والخضري بيك في محاولة لتعريف هذا التطور في مجال الفقه. وقد تمحور النهج الجديد للفقهاء، مثل سائر النخب الإسلامية، حول مفهوم الاجتهاد. وتحولت مسألة «إغلاق باب الاجتهاد» في الفقه التقليدي إلى مسلّمة. وعند تقييم تعريف المنهج الجديد في «علم الأصول» لمنهجي الفقهاء والمتكلمين في ضوء هذه التطورات، نرى أن خطاب الاجتهاد الذي يزعم أن المذاهب غرقت في مستنقع التقليد والتعصب؛ يؤدّي دورًا حاسمًا في هذا التعريف. وهذا واضح جدًّا في بيان أبي زهرة وعبد الوهاب خلاف السابق. والقول: إن منهج المتكلمين في أصول الفقه «مبني على النظر والدليل والبرهان» يوحي بأن الأصوليين المتكلمين منظرون يتحدثون بشكل مستقلّ عن المذاهب والتقاليد التي نشؤوا عليها، وأنهم منظّرون يؤسسون نظريات تنتج القواعد والأحكام الشرعية. وأصحاب منهج الفقهاء بالمقابل يعملون في إطار التعصب لمذهب معين. وعلم أصول الفقه في هذه الفترة يُنظَر إليه على أنه منهج يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، ويُطْلَبُ منه أن يؤدّي دورًا لم يؤدّه في التاريخ. عندما أغلقت الجمهورية التركية المدارس (التقليدية القديمة)[45] في عام ١٩٢٤ وأنشأت مكانها شعبة الإلهيات في دار الفنون- تم استبعاد بعض المقررات الأساسية مثل الفقه والكلام التي كانت مقررة في المدارس. ورغم استبعاد المقررات الفقهية من فرع القانون، فقد تم إدراج أصول الفقه وحده من المقررات التقليدية. وهذا يدل على استمرار الاحترام الذي يحظى به علم أصول الفقه رغم كل الإصلاحات التي حدثت من جانب، ويدل على أن هذا العلم لا يزال يُنظَر إليه بوصفه داعمًا في هذه الإصلاحات، ولو على المستوى الخطابي، باعتباره علمًا ينظّم باب الاجتهاد من جانب آخر. ومع أن علم أصول الفقه كان يحظى بمكانته المرموقة بين العلوم الإسلامية؛ فإن طبيعة هذا العلم تحمل ماهية نظرية (فكرية) تعالج العلاقات المعقدة بين العلوم الإسلامية والعلوم العقلية البشرية، أكثر من مجرد إبقاء باب الاجتهاد مفتوحًا. وإذا سلّمنا أن أصول

[45] انظر الهامش 7 [المترجم].

الفقه هو جهد نظري يحاول تفسير نشوء الأحكام الشرعية وتحولها إلى مذاهب وتأسيس ذلك في إطار نظري- يمكننا أن نفهم لماذا ظهر هذا العلم تاريخيًّا بعد الفروع، ويمكننا أن نفهم لماذا تم استخدام خطاب جدلي لتأسيس أشكال التفسير الموجودة، في جميع كتب أصول الفقه، ومن ذلك «رسالة» الشافعي.

هدفت هذه الدراسة إلى إلقاء نظرة نقدية على الطريقة التي يتعامل بها هذا النوع الأدبي الذي يسميه المؤلف «مؤلفات أصول الفقه الجديدة»- مع منهجَي أصول الفقه (منهج المتكلمين ومنهج الفقهاء) الموجودينِ عبر التاريخ. انطلقت الدراسة من افتراض حدوث انكسار كبير في النظرة إلى طَبيعة علم أصول الفقه في العصور الأخيرة التي تُدعَى «بالفترة الحديثة». وزعمت أن المؤلفات الجديدة تختلف اختلافًا كبيرًا عن التصوّر الكلاسيكي في وصف المنهجين، وأن مردّ هذا الاختلاف يعود إلى المعنى الجديد والأدوار الجديدة المسندة في العصر الحديث إلى الاجتهاد في العلوم الإسلامية عامة، وفي أصول الفقه خاصة.

المصادر والمراجع

- **أحكام القرآن؛**

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت. 370هـ/981م).

تحقيق: م. الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ/1985م.

- **أصول الفقه**

البزدوي، أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم (ت. 493هـ/1100م).

مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، إسطنبول، 1308هـ.

- **أصول الفقه؛**

الخضري، محمد بن عفيفي الباجوري (ت. 1927م).

المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1389هـ/1969م.

- **أصول الفقه؛**

السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أبي سهل أحمد (ت. 483هـ/1090م [؟]).

تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ/1993م.

- **أصول الفقه؛**

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى (ت. 1974م).

دار الفكر العربي، القاهرة، 1377هـ/1958م.

- **أصول الفقه الإسلامي؛**

زكي الدين شعبان.

دار الكتب، بيروت، 1971م.

- **البحر المحيط؛**

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله التركي المصري (ت. 794هـ/1392م).

تحقيق: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1992م.

- **البرهان في أصول الفقه؛**

الجويني، أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الطائي النيسابوري (ت. 478هـ/1085م).

تحقيق: عبد العظيم الديب، جامعة قطر، الدوحة، 1978م.

- **تقويم الأدلة؛**

الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن محمد بن عمر بن عيسى (ت. 430هـ/1039م).

تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/2001م.

- **علم أصول الفقه؛**

أحمد إبراهيم بك.

دار الأنصار، القاهرة، 1357هـ/1939م.

- **علم أصول الفقه؛**

عبد الوهاب الخَلاّف (ت. 1956م).

مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، د. ت.

- **قواطع الأدلة في أصول الفقه؛**

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي المروذي (ت. 489هـ/1096م).

تحقيق: عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، 1419هـ/1998م.

- **المحصول في علم الأصول**

الرازي، أبو عبد الله (أبو الفضل) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م).

تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ/1992م.

- **المستصفى من علم الأصول؛**

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي (ت. 505هـ/1111م).

تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة لطباعة والنشر، جدة، 1413هـ/1993م.

- **المقدمة؛**

ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الخضرمي المغربي التونسي (ت. 808هـ/1406م).

تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1421هـ/2001م.

- **مناقب الإمام الشافعي؛**

الرازي، أبو عبد الله (أبو الفضل) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م).

تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1406هـ/1986م.

- **ميزان الأصول في نتائج العقول؛**

السمرقندي، أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد أبي أحمد (ت. 539هـ/1144م).

تحقيق: عبد الملك عبد الرحمن السعدي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، 1407هـ/1987م.

- **نهاية الوصول إلى علم الأصول؛**

ابن الساعاتي، أبو العباس مظفّر الدين أحمد بن علي بن تغلب البعلبكي البغدادي (ت. 694هـ/1295م).

تحقيق: سعد بن عزيز بن مهدي السلمي، جامعة أم القرى، مكة، 1418م.

- **الوجيز في أصول الفقه؛**

عبد الكريم زيدان بهيج العاني الكحلي (ت. 2014م).

مؤسسة قرطبة، بيروت، 1987م.

المصادر التركية والأجنبية

Bedir, Murteza, "*Fıkıh* to Law: Secularization through Curriculum", *Islamic Law and Society*, 11/3 (2004): 378-401.

Bedir, Murteza, "Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum*, ed. İsmail Safa Üstün, İstanbul: İFAV, 2011, I, s. 621-32.

Bedir, Murteza, "Interplay of Sufism Law and Theology: An Early Eleventh Century Example", *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso International de Estudios Jutidicos Islâmicos: Derecho y Sufismo*, ed. Alfonso Carmona, Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006: s. 15-34 [İspanyolca]; s. 253-70 [İngilizce].

Bedir, Murteza, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006): 11-15.

Bedir, Murteza, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı,* ed. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV, 2012: s. 412-20.

Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında 10.-13. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Edam Akademik Kitaplığı, 2010.

Bedir, Murteza, *Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory*), (doktora tezi, Manchester University, 1999).

Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973, 1979; Ankara: Fecr Yayınları, 1986.

Erdem, Sami, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2003).

Hallâf, Abdülvehhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1973, 1985.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Johnston, David, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-fiqh", *Islamic Law and Society*, 11/2 (2004): 233-82;

Köksal, A. Cüneyt – İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 201-10.

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri I*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328-1329.

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri II*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330 (haz. Selçuk Camcı - Haydar Yıldırım, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh: Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333 (haz. Selçuk Camcı, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-fıkh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ilk bs. 1990.

Türker, Ömer, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008): 39-58.

Zeydân, Abdülkerim, *Fıkıh Usulü: İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979; İstanbul: İFAV, 1993.

Zubaida, Sami, *Law and Power in the Islamic World*, London: I. B. Tauris & Co., 2003.

Bibliyografya

Ahmed İbrahim Bek, *İlmu usûli'l-fıkh*, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1357/1939.

Bedir, Murteza, "*Fıkıh* to Law: Secularization through Curriculum", *Islamic Law and Society*, 11/3 (2004): 378-401.

Bedir, Murteza, "Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum*, ed. İsmail Safa Üstün, İstanbul: İFAV, 2011, I, s. 621-32.

Bedir, Murteza, "Interplay of Sufism Law and Theology: An Early Eleventh Century Example", *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso International de Estudios Jutidicos Islâmicos: Derecho y Sufismo*, ed. Alfonso Carmona, Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006: s. 15-34 [İspanyolca]; s. 253-70 [İngilizce].

Bedir, Murteza, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006): 11-15.

Bedir, Murteza, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı,* ed. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV, 2012: s. 412-20.

Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında 10.-13. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Edam Akademik Kitaplığı, 2010.

Bedir, Murteza, *Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory*), (doktora tezi, Manchester University, 1999).

el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. M. es-Sâdık Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985.

el-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Neysâbûrî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Doha: Câmiatü Katar, 1978.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.

Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1973, 1979; Ankara: Fecr Yayınları, 1986.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *Usûlü'l-fıkh*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1377/1958.

Erdem, Sami, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2003).

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Cidde: Şirketü'l-Medîneti'l-Münevvere li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1413/1993.

el-Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu usûli'l-fıkh*, Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, ts.

el-Hallâf, Abdülvehhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1973, 1985.

Hudarî, Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî, *Usûlü'l-fıkh*, Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Muhadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *el-Mukaddime*, thk. Halîl Şehhâde, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2001.

İbnü's-Sâ'âtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferuddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Azîz b. Mehdî es-Sülemî, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1418.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Johnston, David, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-fiqh", *Islamic Law and Society*, 11/2 (2004): 233-82;

Köksal, A. Cüneyt – İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 201-10.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdülkerîm, *Usûlü'l-fıkh*, İstanbul: Matba'atü'ş-Şirketi's-Sahâfiyyeti'l-Osmâniyye, 1308.

er-Râzî, Ebû Abdullah (Ebü'l-Fazl) Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

er-Râzî, Ebû Abdullah (Ebü'l-Fazl) Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.

es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcabbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Kavâtı'u'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.

es-Semerkandî, Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed Ebî Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, 1407/1987.

es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü'l-fıkh*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri I*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328-1329.

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri II*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330 (haz. Selçuk Camcı - Haydar Yıldırım, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh: Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333 (haz. Selçuk Camcı, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

Şa'bân, Zekiyyüddîn, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1971.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-fıkh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ilk bs. 1990.

Türker, Ömer, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008): 39-58.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah et-Türkî el-Mısrî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Ömer Süleyman el-Eşkar, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Beyrut: Müessesetü Kurtuba, 1987.

Zeydân, Abdülkerim, *Fıkıh Usulü: İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979; İstanbul: İFAV, 1993.

Zubaida, Sami, *Law and Power in the Islamic World*, London: I. B. Tauris & Co., 2003.