YAMAN, A., "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?"
el-Mecelletü'l-ilmiyye li-Riâseti'ş-Şuûni't-Türkiyye 4 (2022): 112-147

FIKIH USÛLÜ İŞLEVİNİ TAMAMLADI MI?

HAS FIQH METHODOLOGY COMPLETED ITS FUNCTION?

AHMET YAMAN
PROF. DR.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

Son zamanlarda bazı araştırmacılar, fıkıh usûlünün furû üretme yöntemi olmadığı, geçmişte olup bitenin metodolojik açıklamasını yapan bir ilim olduğu ve özellikle mevcudu korumak amacıyla inşa edildiği, bunun için de "yüzünün geçmişe dönük olduğu" iddiasını öne sürmüşlerdir. Söz konusu iddianın sahipleri bu kanaatlerini desteklemek üzere fıkıh usûlü veya fıkıh furûu literatüründen yeterli ve ikna edici argümanlar sunamadıkları gibi fıkıh tarihini de yanlarında bulamamışlardır. Tıpkı bazı oryantalistlerin ve özellikle de revizyonist oryantalistlerin, Kur'ân ve Sünnet-hadis de dâhil olmak üzere İslamî kaynakları ve ilimleri tarihlendirme iddialarını temellendiremedikleri gibi.

Öyle anlaşılıyor ki fıkıh usûlünün işlevini tamamladığı yönündeki iddia, kendisine iki dayanak bulduğunu zannetmektedir. Birinci dayanak, bu ilmin sistematik bir ilim olma niteliğini, furûun kemâle ermesi ve fıkıh mezheplerinin teşekkülünden sonra kazanmış olması gerçeğidir. Usûl-i fıkhın özellikle mezheplerin kuruluşunu takip eden IV/X. yüzyıldan itibaren gün yüzüne çıkan literatürüyle sistematik bir yapı kazanması doğru bir tespittir. Fakat usûl ilmi delil, hüküm, lafız ve makâsıd bahislerini ilgilendiren en temel kurallarıyla müşahhas bir olgu olarak fıkıh/furû ile aynı anda var idi ve hatta birçok bakımdan ondan önce doğmuş idi. Böyle olmasaydı iç tutarlığa sahip ve insicamlı bir fıkıh disiplininden bahsedilemezdi. Dolayısıyla fıkıh usûlü, her ne kadar sistematik literatürü fıkıh mezheplerinin istikrar bulmasından sonra gün yüzüne çıkmışsa da somut bir olgu olarak baştan beri mevcut ve etkindi.

Mezkûr iddianın ikinci dayanağı ise günümüzde fıkıh usûlü genel teorisine göre bir fıkıh üretiminin yapılamayacağı ön kabulüdür. Sanki şu söylenmek istenmektedir: Naslara dayanan müstakil ictihad faaliyeti sona ermiştir. Hal böyle olunca fıkıh usûlü de görevini tamamlamıştır, dolayısıyla artık işlevsel değildir. Hukuk üretimi bugün ancak bir mezhebin doktrinine ve onun fetva usûlüne bağlı olarak tahric yoluyla mümkün olabilir. İslam toplumlarında mezheplerin yerleşmesinden sonra tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de fıkıh üretiminin toplumda benimsenen bir mezhebe göre şekillendiği tespiti isabetlidir. Hukukî istikrar da bunu gerektirir. Fakat bu gerçek, makalede örnekleriyle ortaya konulacağı üzere, naslara dayanan müstakil ictihad faaliyetinin artık sona erdiği, bundan böyle istinbatın söz konusu olamayacağı, fıkıh ve fetvanın yani şer'î-hukukî kuralların ancak tahric yoluyla üretilebileceği sonucunu zorunlu kılmaz. Böyle olması, İslam'ın değişen ve gelişen hayatı okuyamaması ve onun gerisinde kalması anlamına gelir.

Okuyacağınız bu makale, artık fıkıh usûlünün fonksiyonunun kalmadığı iddiasının birçok açıdan tutarsız olduğunu temellendirmeye çalışacaktır. Bu temellendirmeyi yaparken usûl-i fıkıh ilminin tarihî gelişimine işaret edecek, ardından İslam hukukçularının usûl ilmine bakışına ve onu konumlandırış şekline değinecektir. Daha sonra da hem geçmiş fakihlerden hem de günümüz fetva kurullarından seçilen bazı örnekler bağlamında fıkıh usûlünün nasıl işlevsel olduğunu sergileyerek, hakikatin, işlevsellik konusundaki olumsuz modern yorumun aksine, bambaşka bir şey olduğunu gösterecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh usûlü, ictihad, müctehid, tahric, mezhep.

ABSTRACT

Recently, some researchers have argued that fiqh methodology is not a method of producing furu', but it is a science that makes a methodological explanation of what has taken place in the past, and it was built especially for the purpose of preserving the present, which means that it is "facing backward". The proprietors of this claim could not provide sufficient and convincing arguments from the fiqh or furu' literature to support these convictions, nor did they find any evidence of their assertions in the history of fiqh. Just as some orientalists, and especially revisionist orientalists, have not been able to justify their claims up to date with regards to Islamic sources and Islamic knowledges, including the Qur'an and Sunnah-hadith, retrospectively.

It is maintained that those who claim that fiqh methodology has completed its function argue that they have found two grounds for it. The first premise is that this science only gained the quality of being a systematic science after the formation of furu' and of the fiqh madhahib. The fact that the fiqh methodology gained a systematic structure, especially with the literature that emerged since the IV/X century following the establishment of the madhahib, is an accurate discovery. However, the procedural science existed at the same time as fiqh/furû, and even in many ways it existed long before it, as a congenial phenomenon with the most basic rules concerning the evidence, judgments, verbs and maqasid sections. Otherwise, there would be no talk of a coherent and harmonious discipline of fiqh. Therefore, the fiqh methodology was present and effective right from the beginning as a concrete fact, although its systematic literature came to light after the stabilization of the fiqh madhahib.

The second basis of the aforementioned claim is the presupposition that a fiqh cannot be produced according to the general theory of fiqh methodology. It is as if the following is meant to be said: The independent ijtihad works based on the nusus has come to an end. As such, the fiqh methodology has also completed its task and is no longer functional. The production of law can only be possible today through tahrij, depending on the doctrine of a madhhab and its fatwa procedure.

After the establishment of madhahib in Islamic societies, it is accurate to conclude that fiqh production was shaped according to a madhhab adopted in the society. Legal stability also requires this. Howe ver, this fact does not necessitate the following conclusions, as will be demonstrated by the examples in this article: (i) The independent ijtihad activity based on the nusus has now come to an end; (ii) from now on, there is no question of relinquishing it, and (iii) fiqh and fatwa, that is the sharia-legal rules, can only be produced through tahrij. This means that Islam cannot keep up with the changing and developing life, and therefore will fall behind.

This article will try to justify the claim that the function of the fiqh method is no longer valid is inconsistent in many respects. In making this justification, it will point to the historical development of the study of fiqh methodology, and then it will refer to the way Islamic jurists view the study of methodology and how they position it. It will then demonstrate how the fiqh method is functional in the context of some examples selected from both past jurists and today's fatwa committees, and will show that the truth is something completely different, unlike the negative modern interpretation of functionality.

Keywords: Fiqh methodology, ijtihad, mujtahid, takhrij, madhhab.

هل أكملت أصول الفقه وظيفتها؟*

أحمد يامان
الأستاذ الدكتور
جامعة نجم الدين أربكان/كلية الإلهيات

الملخص

يدّعي بعض الباحثين في الأيام الأخيرة بأنّ علم أصول الفقه، علم غير صالح لإنتاج الفروع وأنه علم يقدم شرحا منهجيا لما وجد في الماضي وأنه بني لحماية الموجود على وجه الخصوص وبذلك يكون «علما يوجه وجهه إلى الماضي» على حدّ قولهم، في حين لم يستطع أصحاب الدعوى المذكورة تقديم حجج كافية ومقنعة من أصول الفقه ولم يتمكنوا من أن يجدوا تاريخ أصول الفقه معهم لتأييد رأيهم؛ تمامًا مثلما لم يستطع بعض المستشرقين، وخاصة المستشرقين التنقيحيين، تحديد تاريخ المصادر والعلوم الإسلامية بما في ذلك القرآن والسنة. وعلى ما يبدو فإنّ وجهة النظر التي ترى انتهاء وظيفة علم أصول الفقه، تستند إلى دليلين لإثبات ادّعائها.

الأول: حقيقة أنّ هذا العلم اكتسب صفة كونه علما منهجيا بعد تطور الفروع وتكوين المذاهب الفقهية، والقول بأن أصول الفقه قد اكتسبت بنية منهجية، خاصة مع المؤلفات التي ظهرت للعيان بعد إنشاء المذاهب في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، هو ادّعاء صحيح. ومع ذلك، فإن علم الأصول، كظاهرة ملموسة بقواعده الأساسية المتعلقة بمباحث الأدلة والأحكام والألفاظ والمقاصد، كان موجودًا في نفس الوقت الذي وجد

* إن هذه الدراسة، 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:

Ahmet Yaman, "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı Mı?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl; 2019, cilt; 57, sayı; 57, sayfa; 25-46.

فيه الفقه بل كان موجوداً قبل علم الفقه في كثير من النواحي. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما كان من الممكن الحديث عن نظام فقه متّسق داخليًا ومتماسك، لذلك يمكن القول بأن علم أصول الفقه كان حاضرًا ونشطًا منذ البداية كظاهرة ملموسة، على الرغم من انتشار المؤلفات الفقهية المنهجية والأصولية بعد استقرار المذاهب الفقهية.

الثاني: التسليم بأنّه لا يمكن إنتاج الفقه وفقًا للنظرية العامة لأصول الفقه اليوم، وكأن أصحاب هذه الدعوى أرادوا القول بأن الاجتهاد المستقل القائم على النصوص الشرعية قد انتهى، وإن كان هذا هو الحال فإن علم أصول الفقه قد انتهت وظيفته ولم يعدْ وظيفيًّا. ولا يمكن إنتاج القانون اليوم إلا عن طريق التخريج بناء على أسس كل مذهب وطريقته في الفتوى. والقول بأن الإنتاج الفقهي يتشكّل وفقاً للمذاهب المتبعة اليوم في المجتمعات الإسلامية كما كان عبر التاريخ هو قول صحيح، والاستقرار الشرعي يتطلّب ذلك أيضًا. ولكن القبول بهذه الحقيقة لا يستلزم الاستنتاج بأن نشاط الاجتهاد المستقل المبني على النصوص الشرعية قد انتهى، ولا أنه لن يكون هناك المزيد من الاستنباط، ولا أن إنتاج الفقه والفتوى أيْ القواعد الشرعية لا يمكن إلا من خلال التخريج كما سيتم توضيحه بالأمثلة في هذا البحث. والقبول بهذا الادعاء يعني أن الإسلام لن يستطيع قراءة الحياة المتغيرة والمتطورة وسيبقى متخلّفًا عنها.

ويحاول البحث الذي بين أيديكم إثبات بطلان الادّعاء القائل بأن علم أصول الفقه قد انتهت وظيفته وأصبح غير صالح، فهو ادّعاء خاطئ وغير متسق في كثير من النواحي. وأثناء هذه المحاولة، سيشير البحث إلى التطور التاريخي لعلم الأصول ثم يتطرق إلى رأي الفقهاء فيه وموقفهم منه، بعد ذلك يوضح البحث كيفية عمل أصول الفقه في سياق بعض الأمثلة المختارة من الفقهاء السابقين ومجالس الفتوى المعاصرة اليوم، وسيظهر أن الحقيقة شيء آخر تماما على عكس النظرة السلبية الحديثة لوظيفة علم أصول الفقه.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، الاجتهاد، المجتهد، التخريج، المذهب.

المدخل

يرى اليوم بعض الباحثين أنّ أصول الفقه ليست طريقة لإنتاج الفروع، بل على العكس من ذلك فقد ظهر علم أصول الفقه بعد نضوج الفروع الفقهية من قبل المذاهب. لذلك فهو علم يوفّر فهمًا منهجيًّا لما حدث قديماً وبُني لحماية الموجود وبذلك يكون «علما يوجه وجهه الى الماضي» على حدِّ قولهم.[1]

ويبدو أنّ أحد الأسس الرئيسية لهذا الادعاء هو أن علم أصول الفقه اكتسب هويته كعلم منهجي بعد تكوين المذاهب الفقهية وكمال الفروع الفقهية. يبدو هذا الادعاء المذكور معقولا من حيث كيفية تطور المؤلفات المتعلقة بأصول الفقه واكتسابها بنية منهجية، خاصة منذ القرن الخامس، ولكنه مثير للجدل من حيث حقيقة أن علم أصول الفقه موجود في نفس الوقت الذي يوجد فيه الفقه أو الفروع الفقهية بالقوة (في الفكر) وبالذات والفعل (كظاهرة ملموسة)، مع قواعده الأساسية المتعلقة بمباحث الأدلة والأحكام والألفاظ والمقاصد، بل إنه يسبقه في كثير من النواحي، لأنه إذا تم ذكر نظام يتسم بالاتساق الداخلي والتماسك والمساءلة والتحقيق المنطقي، بدءًا من الولادة الأولى إلى مرحلة الإنتاج والتمثيل في مختلف المذاهب – والفقه له مثل هذه الهوية – فهو يستلزم وجود طريقة منهجية ووظيفية بالذات. لذلك يمكن القول بأن علم أصول الفقه كان حاضرًا ونشطًا منذ البداية كظاهرة ملموسة، على الرغم من ظهوره كمؤلفات منهجية بعد استقرار المذاهب الفقهية.

إن هذا النهج الحديث المتعلق بتاريخ ووظيفة أصول الفقه يوجه أذهاننا إلى بعض الادعاءات الاستشراقية حول المصادر الرئيسية للإسلام وتأريخ العلوم الإسلامية بشكل عام. وعلى سبيل المثال، يصف جوزيف شاخت (ت. 1969م) كتاب الإمام الشافعي (ت. 204هـ/819م) المسمى بالرسالة، والذي اتخذ شكله النهائي في بداية القرن الثالث، بأنه عمل نظم التطبيقات

---

[1] انظر: لشرح موجز عن وظيفة علم الأصول: Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi,* s. 170-1

يستحق ما ذهب إليه كوكسال (Köksal) من أن علم الأصول في رأي معظم الباحثين المعاصرين علم قد أكملت وظيفته، نقدًا قويًّا.

التي كانت قائمة حتى ذلك الوقت، ومهّد الطريق لوضع أحاديث جديدة عن طريق زيادة القيمة المرجعية للحديث.[2]

من ناحية أخرى، يذهب المستشرقون التنقيحيون[3] المتجمعون حول جون إدوارد وانسبرو (ت. 2002م) إلى أبعد من ذلك ويزعمون أن جميع المراجع الإسلامية، بما في ذلك القرآن، يمكن في الواقع تأريخها إلى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي.[4]

نورمان كالدر (ت. 1998م)، الشخصية البارزة في المدرسة التنقيحية بدراساته في الفقه، أخضع كتاب الإمام الشافعي الرسالة وكتاب الإمام ابن قتيبة (ت. 276هـ/889م) تأويل مختلف الحديث وكتاب الإمام الطحاوي (ت. 321هـ/933م) شرح مشكل الآثار لتقييم محتواها بشكل يتماشى مع افتراضاته الخاصة، ونتيجة لذلك، ادّعى أن كتاب الرسالة للشافعي كُتب بعد الكتابين الآخرين، بينما كتاب الطحاوي طوره آخرون من بعده.[5]

تُلخِّصُ الجمل التالية لمايكل كوك وباتريشيا كرون (ت. 2015م) ادعاءات المستشرقين التنقيحيين: «الشكل المعروف للتاريخ الإسلامي حتى نهاية القرن الثاني تم فبركته بما يتلاءم مع الحاجة في العصور اللاحقة للقرنين الأولين. لقد اكتسب الإسلام طابع الدين المستقل والثقافة المستقلة بعد بحث طويل عن الهوية والنضال».[6]

---

2 Schacht, *The Origins*, s. 157, 177-8.

3 للمزيد عن معرفة من هم ونهجهم الأساسي، انظر لرسالة الدكتوراة لجولاك ومقالة حسين كوج:

Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (2007), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE; Hüseyin Koç, "Retrospektif Düşünceler ya da Revizyonist Oryantalistler", http://fikircografyasi.com/makale/retrospektif-dusunceler-ya-da-revizyonist-oryantalistler (25.11.2019).

4 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. XVII, 160, 203.

5 Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 226-230.

أشكر السيد حسين كوج لتزويده بهذه المعلومات عن المستشرقين التنقيحيين.

6 Crone-Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977, s. 9 Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar*, s. 121, 218.

والأساس الآخر للادعاء المذكور بأن أصول الفقه بني للحفاظ على الموجود، وبالتالي يبقى متعلّقًا بالماضي، لعله الافتراض أنه بعد استقرار المذاهب الفقهية وتوطيد نظامها القانوني، يجب أن يصدر القانون وفق منهج فتوى مذهب ما، وليس وفق النظرية العامة لأصول الفقه. هذه الخلفية التي أقولها ب «لعل» بما أنني أسندتها إلى ملاحظتي الخاصة، تقول: انتهى نشاط الاجتهاد المستقل المؤسس القائم على النصوص الشرعية، وبذلك أكملت أصول الفقه مهمتها ولم يعد لديها وظيفة مهمة. فالآن، يمكن إصدار الحكم من خلال التخريج، اعتمادًا على تعاليم وأصول مذهب في الفتوى.

إن بعد قيام المذاهب في المجتمعات الإسلامية، يتشكل إنتاج الفقه وإصدار الفتاوى وفقا للمذهب المعتمد في ذلك المجتمع اليوم وكما كان عبر التاريخ، وحتى ينبغي أن يكون على هذا النحو «في ظل الظروف العادية»، إن هذه النقطة التي تبناها صاحب هذا البحث كتبها مرارا وتكرارا قائلا:

«إن المذاهب الفقهية العملية، التي بدأت تتجلّى منذ نهاية القرن الثاني الهجري، هي في الأساس أدوات تلبّي الحاجة لضمان أمن القانون واستقراره في المجتمع. وجد الأفراد أنه من المناسب اتباع مذهب فقه معين، من أجل إدارتهم حياتهم العبادية والقانونية تحت نظام واتساق معين، ووجد أصحاب الإرادة العامة أيضا أنه من المناسب اتباع مذهب فقه معين، من أجل إنشاء مجتمع قانوني مشترك بمعنى العدالة من خلال ضمان وحدة القانون... واليوم، حتى الأكاديميات الفقهية التي لها نظرة فوق مذاهب وتتبنت مبدأ الاستفادة من التراث الفقهي بكامله، أعلنت

إن تعليق جولاك في الصفحة التاسعة لافت للنظر جدا: "يميل الباحثون التنقيحيون إلى أسلوب النقد المتقدم القائم على الشك، والذي يصل إلى حد الإنكار التام لمراجع وجود المجتمع الإسلامي. على الرغم من عدم ذكر ذلك صراحةً، لا ينبغي أن يكون من الصعب تخمين أن هذا له أهداف ضمنية مثل إزالة التاريخ عن المجتمعات الإسلامية."

أن الفتوى لا يمكن أن تكون مستقلة عن أصول المذهب[7].»[8] «التمسك بمذهب فقهي من أجل استقرار وسلامة الحياة الفردية والاجتماعية وتنظيمُ الحياة العملية وفقًا لأحكام ذلك المذهب ما لم يكن هناك طارئ غير مألوف، إنهما حساسيتان مهمتان... وإلا فإنه يؤدي إلى التّعسّف وطاعة الهوى والفوضى القانونية. لهذا السبب، فإنّ المذاهب الفقهية مؤسسات عميقة الجذور لها وظيفة بالغة الأهمية، ولا يمكن ضمان السلام الفردي والاجتماعي بدونها».[9]

إلا أنّ هذه الحقيقة لا توجب الاستنتاج بأن الاجتهاد المستقل المبني على النصوص الشرعية قد انتهى، ولا أنّه لن يكون هناك مزيد من الاستنباط، ولا أن الفقه والفتوى، أي القواعد الشرعية، لا يمكن إلا أن يتم إنتاجه من خلال التخريج، كما سيتم توضيحه بالأمثلة أدناه، لأن النتيجة المذكورة تنصُّ على أنّ علم أصول الفقه الذي يقدم الإطار النظري للاجتهاد والاستنباط ويحدد منهجه، قد أكمل مَهمَّته في الماضي، ولم يعد له أي وضيفة، هذا البيان أو الادعاء غير صائب من نواح كثيرة.

وظيفية أصول الفقه

يبيّن لنا كلٌّ من التطور التاريخي لعلم أصول الفقه، والطريقة التي ينظر بها العلماء إليه والتي يحددون بها موقعه، والتطبيقات العملية اليوم أنّ الحقيقة شيءٌ مختلف تمامًا، على عكس التعليق الحديث السلبي لوظيفة علم أصول الفقه، والذي لخّصته أعلاه، سأحاول هنا تأصيل هذه الحقيقة بمصادره التاريخية والتطبيقات العملية.

المواد الأربع عشرة التي سأدرجها أدناه توضّح أن تستمر وظيفة أصول الفقه، لذا فإن مهمتها لم تنته بعد:

---

7 القرار الأكثر أهمية من بينها هو قرار مجمع الفقه الإسلامي: الإعتراف بالمذاهب في الإسلام يعني الالتزام بمنهجية معينة في الفتوى فلا يجوز لأحد أن يتصدى للإفتاء دون مؤهلات علمية معينة ولا يجوز الإفتاء دون التقيد بمنهجية المذاهب ولا يجوز لأحد أن يدعي الاجتهاد ويستحدث رأيا جديدا أو يقدم فتاوى مرفوضة تخرج المسلمين عن قواعد الشريعة وثوابتها وما استقر من مذاهبها

8 Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 57-59.

9 Yaman - Çalış, *İslam Hukuku*, s. 29.

1. إن تعريف أصول الفقه الذي مضى عليه زمن طويل، يشير إلى أنه علم له رؤية مستقبلية وليست رجعية. وبحسب هذا التعريف، الذي نجد جذوره في الكتب القديمة، فإن علم أصول الفقه هو مجموعة من القواعد التي تمكن من استخراج الأحكام الشرعية العملية (الاستنباط) عن طريق الأدلة التفصيلية (المحددة والخاصة).[10] إن المجتهد هو الشخص الذي يقوم بالاستنباط، وعلم أصول الفقه يبقى وظيفيًّا طالما أن باب الاجتهاد مفتوح، ويبقى الادّعاء بأن باب الاجتهاد أصبح مغلقاً هو مجرد ادعاء لا يتوافق مع حقائق تاريخ الفقه، وفي المادة الأخيرة أدناه، يتم التوضيح بالأمثلة كيف كان الاجتهاد حيًّا في كل من فترة التاريخ بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وحتى يومنا هذا. من ناحية أخرى، من المناسب أن نتذكر المناقشات التي في كتب أصول الفقه في باب الاجتهاد/التقليد/ الاستفتاء حول موضوع خلو العصر عن مجتهد/هل يمكن أن تكون هناك فترة بدون مجتهد.[11]

في هذا السياق، يلفت النظر أيضًا كتاب التوضيح لصدر الشريعة الأصولي الحنفي (ت. 744هـ/1346م). إنّ صدر الشريعة يعرّف علم أصول الفقه بتعريف مشابه لما ورد أعلاه، ويقول: «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه»، وينص على أن هذا العلم يهمّ المجتهد، لأنّه يستطيع أن يصل إلى الحكم، إلا أنه يقول في السطور التالية إنه لن يكون غريباً وبعيد المنال أن نقول إن أصول الفقه بطريقة ما لها معنى بالنسبة للمقلد، ويوضح ذلك على النحو التالي: الدليل في نظر المقلد هو كلام المجتهد الذي يقلده، لهذا السبب لا يقول المقلد «هذا هو الحكم الذي استنبطته»، ولكن يقول «هذا الحكم واقع عندي». وهنا يمكن للمقلّد أن يحدد درجة إصابة الحكم الذي يجده جاهزًا بين يديه كهدية من المجتهد، باستخدام علم أصول الفقه. وفي هذه الحالة، يمكن تعريف علم أصول الفقه على أنه «ليس العلم الموصل إلى استنباط الحكم، بل معرفة بالقواعد التي توصل

---

[10] الطوفي، *شرح مختصر الروضة*، 114/1 وغيره؛ ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، I، 27.

[11] ابن أمير الحاج، *التقرير والتحبير*، 339/3-340؛ السيوطي، *الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض*، بيروت 1983؛ الأنصاري، *فواتح الرحموت*، 432/2.

إلى المسائل الفقهية التي استنبطها المجتهد». على هذا النحو لا يفقد علم أصول الفقه وظيفته إلى حدٍّ ما، حتى بالنسبة للمقلّد.[12]

2. فإنّ الغرض من كتابة كتاب الرسالة وهو أول كتاب في أصول الفقه وفقًا لمعرفتنا الحالية، بناء المستقبل وليس توصيف الماضي. وكما هو معلوم فإنّ الإمام الشافعي كتب كتابه هذا عندما طلب منه عالم الفقه وحافظ الحديث المعروف عبد الرحمن المهدي (ت. 198هـ /814م) أثناء تواجده في بغداد شرح طرق تفسير القرآن، وموقع السنة/الخبر في الدين، وحجية الإجماع وغيرها من المواضيع كالنسخ. وقد رتّب الإمام الشافعي بعد انتقاله إلى مصر مرة أخرى كتابَه الذي يُسمّى الرسالة، لأنه كان قد أرسله إلى الإمام عبد الرحمن المهدي كرسالة. من خلال هذا الكتاب، لم يحلل الشافعي تحليلا بأثر رجعي، ولكنه قدم منهجية رؤية حول كيفية فهم النصوص اعتمادًا على تقليد العلم الذي ورثه عن شيوخه. فلذا بعدما وضع الإمام الشافعي آراءه في الفروع، أعد هذا الكتاب من أجل الكشف عن منطقها ومنهجيتها وبالتالي فإن الادعاء بأن كون كتابه ذا هوية بأثر رجعي، يبقى بلا أساس له من الصحة. علاوة على ذلك، كتب الشافعي الرسالة في بغداد قبل أن يضع آراءه النهائية في مصر. على الرغم من أنه راجعها أثناء وجوده في مصر، إلا أن الباحثين يعتقدون أنه لا يوجد فرق كبير بين النسخة القديمة وبين النسخة الجديدة للرسالة.[13] من ناحية أخرى، فإنّ الاعتراف بأن الرسالة هي دراسة بأثر رجعي يعني أنّ القوانين

[12] صدر الشريعة، *التوضيح*، I،36 : وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ يَعُمُّ الْمُجْتَهِدَ وَالْمُقَلِّدَ وَالْأَدِلَّةُ الْأَرْبَعَةُ إِنَّمَا يَتَوَصَّلُ بِهَا الْمُجْتَهِدُ لَا الْمُقَلِّدُ فَأَمَّا الْمُقَلِّدُ فَالدَّلِيلُ عِنْدَهُ قَوْلُ الْمُجْتَهِدِ فَالْمُقَلِّدُ يَقُولُ هَذَا الْحُكْمُ وَاقِعٌ عِنْدِي؛ لِأَنَّهُ أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَكُلُّ مَا أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُهُ فَهُوَ وَاقِعٌ عِنْدِي فَالْقَضِيَّةُ الثَّانِيَةُ مِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ أَيْضًا فَلِهَذَا ذَكَرَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ فِي كُتُبِ الْأُصُولِ مَبَاحِثَ التَّقْلِيدِ والاستفتاء فَعَلَى هَذَا عِلْمُ أُصُولِ الْفِقْهِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ، وَلَا يُقَالُ إِلَى الْفِقْهِ؛ لِأَنَّ الْفِقْهَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ مِنَ الْأَدِلَّةِ وَقَوْلُنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ لَا يُنَافِي هَذَا الْمَعْنَى فَإِنَّ تَحْقِيقَ الْمُقَلِّدِ أَنْ يُقَلِّدَ مُجْتَهِدًا. يَعْتَقِدُ ذَلِكَ الْمُقَلِّدُ حَقِيقَةَ رَأْيِ ذَلِكَ الْمُجْتَهِدِ.

[13] Aybakan, *İmam Şafii*, s. 128, Koşum, "İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları", s. 23-42. انظر للمزيد من المعلومات حول كتابة الإمام الشافعي مؤلفاته: ابن حجر، *توالي التأسيس*، ص157-147

أنتجت بعيدة عن القاعدة والمنهج، ثم تمّ اختلاق المنهجية لتبرير ذلك، هذا لا يتوافق مع حقيقة الفقه/المذهب الذي تم إنتاجه بناءً على منهجية معروفة سابقًا ذات الاتساق الداخلي.

3. وضّح حجّة الإسلام الإمام الغزالي (ت.505هـ/1111م) والذي كان له تأثير عميق في علماء الشافعية الأشعرية والمتكلمين الأصوليين بشكل عام أنّ غرض أصول الفقه هو «تسهيل طرق الاجتهاد للمجتهدين»[14] ويذكر أن من الممكن الانخراط في اجتهاد على غرار فترة الصحابة في الفترة الزمنية التي عاشها أي في القرن الخامس-السادس الهجري/القرن الحادي عشر والثاني عشر الملادي على النحو التالي:»إنّما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسة الفروع، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضًا».[15]

بعد حوالي ثلاثة قرون، سعد الدين التفتازاني الشافعي العلامة (ت. 792هـ/1390م) في التلويح حاشية كتاب التوضيح[16]، الذي كتبهما على المذهب الحنفي، وكذلك بعد ستّة قرون أمين الفتوى العثماني محمد فقهي أفندي (ت. 1147هـ/1735م) في كتابه رسالة في أدب المفتي[17]، كررا نفس النهج بنفس الكلمات تقريبًا.

4. على الرغم من عدم ذكره بوضوح في الكتب ذات الصلة، إلّا أن الغرض الآخر من أصول الفقه هو حماية الإسلام وأحكامه العمليّة من التّدخلات التعسّفية للسياسة عبر التاريخ. عندما كانت الطريقة الموضوعية الوحيدة التي تلزم الجميع - بقبول مشترك للمسلمين - لتفسير المصادر الرئيسية الدينية واستنباط الحكم الشرعي، هي علم أصول الفقه، كان عمل إصدار القانون تحت سلطة العلماء الذين عرفوا وطبقوا أصول الفقه بشكل مستقل عن السياسة. وبالتالي، تمّ منع تدخلات السلطة العامة في اتّجاه تغيير أو إلغاء الدين وثوابته وأحكامه العملية التي استنبطها أهلها حسب

---

[14] الغزالي، *المستصفى*، ص 342.

[15] الغزالي، *المستصفى*، ص 344، إنّما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسة الفروع، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضًا.

[16] التفتازاني، *التلويح*،236 ، II.

[17] محمد فقهي العيني، *رسالة في أدب المفتي*، ص 55-6. ومع ذلك، يضيف المؤلف أنّه لم يتبقَّ أي اختصاص لجعل ذلك ممكنًا في عصره.

الأصول، لكي تحقق آراءها السياسية وأهدافها ومكاسبها.[18] القاعدتان التي عبر عنهما شيخ الإسلام أبو السعود أفندي (ت. 982هـ/1574م) في فترات الدولة العثمانية الأكثر مهابة، يعبر عنهما قائلا: «لا يمكن قبول أيّ أمر سلطاني بشيء غير مشروع»؛ «من المستحيل أن يصبح غير المشروع مشروعًا بأمر السلطان؛ لا يصبح الحرام حلالًا!»[19] هما مؤشران رمزيان على هذه الحقيقة. لذلك إذا كانت الحياة الاجتماعية ستستمر، وبالتالي إذا كانت هناك سلطة عامة، أيْ الدولة والسياسة، فإنّ أصول الفقه ستستمر في كونه وسيلة فعّالة لمراقبة السلطات هذه.

يمكن ملاحظة ذلك من خلال مثال معاصر مسجل في بلدنا في الماضي القريب: في الثمانينيات، ادّعت السلطة العامة بأنّه لم يكن خمار الرأس واجبا دينيًا على المرأة، خلافاً للقاعدة الدينية القائمة على النصوص القطعية والإجماع، وطلبت السلطة العامة اتّخاذ قرار في هذا الاتجاه، من رئاسة الشؤون الدينية وبناءً على ذلك، قام المجلس الأعلى للشؤون الدينية، وهو أعلى لجنة استشارة وجهة قرارات في رئاسة الشؤون الدينية، بتقييم الطلب واتّخذ القرار التالي:

"تم فحص رسالة رئاسة الدولة بتاريخ 31 يناير 1985 والمرقمة 1391/505 وكتاب وزارة الخارجية بتاريخ 28 يناير 1985 ورقم 800000/ KKVS-III ومرفقه من الشؤون الاجتماعية/227-107، من قبل مجلسنا."

في نهاية المناقشة تمّ إقرار ما يلي:

1- في الآية الحادية والثلاثين من سورة النور في القرآن الكريم يقول الله عز وجل ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ

[18] Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 181-2.
انظر للمزيد من انعكاسات العلاقة بين السياسة والفقه في أبعاد مختلفة:
Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, İz Yayıncılık: İstanbul, 2015.

[19] Şeyhülislam Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, s. 146-7

لَمْ يَظْهَرُوا عَلىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. قبل الإسلام (في عصر الجاهلية)، كانت النساء اللواتي يغطّينَ رؤوسهنّ يقمنَ بربط الحجاب حول رقابهنّ أو يتركنه خلف ظهورهنّ، ويتركن أعناقهنّ مكشوفة. بهذه الآية، نهى الله تعالى عن هذه العادة لعصر الجاهلية، وأمر المسلمات بارتداء الحجاب بحيث تغطي رؤوسهن، وآذانهن، وأعناقهن، وجيوبهن.

2- إنّ صلاحية شرح أحكام القرآن المجملة تعود إلى النبي صلى الله عليه وسلم، الذي هو المكلّف بتبليغه للناس كافة. روت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن الأجزاء المعبر عنها للجسم مجملا في تفسير الآية الكريمة «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال لأختها أسماء «يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا- وأشار إلى وجهه وكفيه». (سنن أبي داود، 62/4، الحديث رقم: 4014)، وهكذا شرح النبي صلى الله عليه وسلم الأجزاء المستثناة للجسم في الآية 31 من سورة النور، والتي قدمنا معناها أعلاه.

3- في الآية التاسعة والخمسون من سورة الأحزاب قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾، وهذه الآية تأمر المرأة المسلمة بارتداء ملابس خارجية لا تكشف منحنيات جسمها عند الخروج من المنزل، وتنهاها عن الخروج بملابسها المنزلية.

4- بناءً على الآيات المذكورة أعلاه، والحديث الذي روته أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) والأحاديث الأخرى المماثلة اتّفق المجتهدون والفقهاء المسلمون الذين طرحوا آراءهم في هذه المسألة على أن المرأة المسلمة ينبغي ألّا تكشف أجزاء من جسمها غير اليدين والوجه والقدمين أثناء وجود الرجال الأجانب الذين يبيح الدين الزواج منهم. بجانب أدلة الكتاب والسنة، وهما المصدران الرئيسيان للأحكام الإسلامية، فإن هذه المسألة كانت تُفهم على الدوام على هذا النحو منذ حقب الصحابة والتابعين. وهكذا تحقق إجماع الأمة في كل قرن على أن المرأة المسلمة يجب أن تغطي رأسها وكذلك أجزاء أخرى من جسمها. في

الواقع، استمرت هذه الممارسة في كل قرن في جميع البلدان الإسلامية، منذ ولادة الإسلام حتى يومنا هذا. ولم يدلِ عالم إسلامي ببيان مخالف للحكم المذكور.

وبناء عليه:

أ) لا توجد أي حالة يعتبر فيها وجود المسلمات من دون الحجاب أثناء وجود الرجال الأجانب الذين يجوز الزواج منهم موافقة لأحكام الشريعة الإسلامية.

ب) قد سبق ذكر معاني الآيات في حجاب المرأة المسلمة والسور التي وردت فيه.

ت) يرى جميع العلماء المسلمين والمذاهب أنه من الضروري أن تكون المرأة المسلمة أثناء وجود الرجال الأجانب ذات خمار الرأس.

وقُرِّرَ عرض القرار على رئاسة الجمهورية.[20]

5- وفقًا لمبدأ في منهج فتوى المذهب الحنفي، عندما لا يمكن إصدار الحكم من خلال المتون المعتبرة، فإنّ رأي جمهور المشايخ الذين عاشوا بين النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي ونهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي يكون راجحا. والغرض من جمهور المشايخ توحيد هذه الأسماء التالية: أبو حفص الكبير البخاري (ت.217هـ/832م)، أبو جعفر الطحاوي (ت. 321هـ/933م)، أبو جعفر محمد الهندواني البلخي (ت. 362هـ/973م) وأبو الليث السمرقندي (ت. 373هـ/983م).[21]

إليكم اقتباس من الطحاوي، وهو أحد الأسماء المهمة للقائمة والذي تم قبوله كإمام للحنفية في الفترة التي عاش فيها في مصر:

---

[20] قرار المجلس الأعلى للشؤون الدينية بموضوع الحجاب في تاريخ 1985/02/12 والمرقم 227/01-K/212 وكرر المجلس الأعلى للشؤون الدينية القرار نفسه في تاريخ 02/03/1993 وفي تاريخ 1993/02/11.

[21] الغزنوي، *الحاوي القدسي*، 562/2؛ ابن علاء؛ *الفتاوى التاتارخانية*، 83/1؛ محمد فقهي أفندي، *رسالة في أدب المفتي*، ص 64؛ ابن عابدين، «*شرح المنظومة المسماة عقود رسم المفتي*»، 33/1.

«كان أبو عبيد[22] يذاكرني بالمسائل، فأجبته يوماً فِي مسألة، فقال لي مَا هَذَا قول أبي حنيفة. فقلت لَه أَيُّها القاضي أوَكل مَا قاله أبو حنيفة أقول بِهِ. قال: مَا ظننتك إِلاَّ مقلِّداً. فقلت لَهُ: وهل يقلد إِلّا عَصَبِي فقال لي أَوْ غبي».[23]

من المستحيل أن يكون مثل هذا الاجتهاد الفقهي الذي نفّذه الطحاوي بعد مائة عام من تأسيس المذهب بدون أصول، علاوة على ذلك، ووفقًا لابن كمال باشا (ت. 1534/940)، فإنّ الطحاوي كان مجتهدا في المسائل، ووفقا لعبد الحي اللكنوي (ت. 1886/1303) وزاهد الكوثري (ت. 1952)، فإنّه مجتهد مطلق أو على الأقل مجتهد على مستوى الإمامين،[24] هو مؤشر على أن أصول الفقه لا تزال منتجة بعد استقرار المذهب. في واقع الأمر، وفقًا لنتائج دراسة عن مختصر الطحاوي، والذي يعتبر أول كتاب منهجي للمذهب الحنفي، فقد عارض جميع الأئمة المؤسسين للمذهب الحنفي بمن فيهم الإمام زفر في ستِّ مسائل وبين فيها رأيه الخاص.[25]

6 – «الأصل أن كلّ آية تخالف قول أصحابنا فإنّها تحمل على النسخ أو على الترجيح والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق»، «الأصل أنّ كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنّه يحمل على النسخ أو على أنّه معارض بمثله ثمّ صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتجّ به أصحابنا من وجوه الترجيح أو يحمل على التوفيق، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل».[26] العلامة الحنفي أبو الحسن الكرخي (ت. 952/340) المعروف بهتين الجملتين المذكورتين يضيف قاعدة أخرى: «الأصل أنّ الحادثة إذا وقعت ولم يجد المؤوّل فيها جوابًا ونظيرًا في كتب أصحابنا

---

[22] يحتمل أن يكون هذا الشخص مجتهدا شافعيا لكون الطحاوي يناديه «أيها القاضي « وهو على الأرجح أبو عبيد علي ابن الحسين البغدادي قاضي مصر في زمانه (ت. 319هـ/ 931م.)

(Ali Osman Ateş, "Ebu Ubeyd el-Kadi", *DİA*, X, 249).

[23] ابن حجر، *رفع الإصر*، ص 273. قال الطحاوي: كَانَ أبو عبيد يذاكرني بالمسائل، فأجبته يوماً فِي مسألة، فقال لي مَا هَذَا قول أبي حنيفة. فقلت لَهُ: أيُها القاضي أوَ كل مَا قاله أبو حنيفة أقول بِهِ. قال: مَا ظننتك إِلاَّ مقلِّداً. فقلت لَهُ: وهل يقلد إِلاَّ عَصَبِي فقال لي أَوْ غبي.

[24] İltaş, "Tahâvî", *DİA*, XXXIX, 388-389.

[25] Bulut, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri*, s. 52-59.

[26] الكرخي، *رسالة في الأصول*، ص 169–170

فإنّه ينبغي له أن يستنبط جوابها من غيرها إمّا من الكتاب أو من السنة أو غير ذلك ممّا هو الأقوى فالأقوى فإنّه لا يعدو حكم هذه الأصول».[27]

وهكذا يثبت الكرخي أنّ نظرية الاستنباط والدليل لأصول الفقه لا تزال سارية ووظيفية بعد حوالي مائتي عام من أئمة المذهب المؤسسين.

7- ولا يختلف في هذا نهج الفقيه الحنفي الشهير أبي الليث السمرقندي (ت.983/373) وهو من أوائل مؤلفي كتب النوازل التي تحتوي على أحكام المسائل الجديدة التي ظهرت بعد أئمة المذهب.

في السطور الأولى من *كتاب النوازل*، وهو ثاني[28] كتبه من هذا النوع، يؤكّد أيضًا على بعض النقاط المتعلقة بموضوعنا أثناء شرح سبب كتابة كتابه:

«(...) ليسهل على الناظر فيهما طريق الاجتهاد ويعرف مذاهبهم في الفتوى. فإن الحوادث لا تنقطع والنوازل لا تتناهى. ولو جمع الإنسان أوقارًا من الكتب وحفظ جميع أقاويل المتقدمين والمتأخرين فربما يقع له من الحوادث ما لا يجد في جميع ما كتبه. وفي جميع ما حفظه ويحتاج إلى الاجتهاد في الحوادث. ولولا أن الله جل وعز سهّل الأمر على المسلمين وإلا لما جاز لأحد أن يقول بالاجتهاد».[29]

أبو الليث السمرقندي الذي يقول إنّه طالما استمرت الحياة، فلا مفرّ من ظهور مسائل جديدة، ولا يمكن حلّها إلّا بالاجتهاد، لأنّ الأحكام لم يتم ذكرها في الكتب القديمة، ويصرح بشكل غير مباشر أن أصول الفقه

[27] الكرخي، *رسالة في الأصول*، ص 173. الأصل أن الحادثة إذا وقعت ولم يجد المُؤوِّل فيها جوابًا ونظيرًا في كتب اصحابنا فإنه ينبغي له أن يستنبط جوابها من غيرها إما من الكتاب أو من السنة أو غير ذلك مما هو الأقوى فالأقوى فإنه لا يعدو حكم هذه الأصول. فالمسائل المقررة مستخرجة من هذه الأصول. والنوازل الحادثة مستخرجة منها أيضًا.

[28] ألف *عيون المسائل* الذي يحتوي على أقوال تسعة فقهاء من المشايخ ونادر الرواية وبعد ذلك ألف كتاب النوازل.

[29] السمرقندي، *كتاب النوازل*، vr: 2a-b .ليسهل على الناظر فيهما طريق الاجتهاد ويعرف مذاهبهم في الفتوى. فإن الحوادث لا تنقطع والنوازل لا تتناهى. ولو جمع الإنسان أوقارًا من الكتب وحفظ جميع أقاويل المتقدمين والمتأخرين فربما يقع له من الحوادث ما لا يجد في جميع ما كتبه. وفي جميع ما حفظه ويحتاج إلى الاجتهاد في الحوادث. ولولا أن الله جل وعز سهّل الأمر على المسلمين وإلا لما جاز لأحد أن يقول بالاجتهاد.

لا تزال وظيفية. وإذا أجرينا تقييمًا يتماشى مع أقوال الكرخي أعلاه، فمن الواضح أن مراد السمرقندي بالاجتهاد ليس مجرد التخريج، علاوةً على ذلك، فإن التّخريج هو أيضًا نوع من الاجتهاد، ولا يمكن إجراؤه إلّا في إطار الأصول.[30]

8 – بعد قرن واحد من من زمن أبي الليث السمرقندي، نحو منتصف القرن الخامس الهجري، ظهر أصولي حنفي آخر أبو زيد الدبوسي (ت. 1039/430) وهو المصدر الرئيسي لفخر الإسلام البزدوي (ت.1089/482) وشمس الأئمة السرخسي (ت. 1090/483) ويُعدُّ من أحد المؤسسين الرئيسيين لأصول المذهب الحنفي مع البزدوي والسرخسي، اشتكى في كتابه الشهير تقويم الأدلة من أنّ أصول الفقه لم يعد يستخدم كما كان من قبل، ويصف عدم استخدامها بالكسل:

«وكان الناس في الصدر الأول أعني الصحابة والتابعين والصالحين رضوان الله عليهم أجمعين يبنون أمورهم على الحجة، فكانوا يأخذون بالكتاب ثم بالسنة ثم من أقوال من بعد رسول الله ﷺ ما يصح بالحجة فكان الرجل يأخذ بقول عمر رضي الله عنه في مسألة، ثم يخالفه بقول علي في مسألة أخرى وقد ظهر من أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه أنهم وافقوه مرة وخالفوه أخرى على حسب ما يتضح لهم بالحجة.
ولم يكن المذهب في الشريعة عمريا ولا علويا بل النسبة إلى رسول الله ﷺ فقد كانوا قرونا أثنى عليهم النبي ﷺ بالخير، فكانوا يرون الحجة لا علمائهم ولا نفوسهم فلما ذهبت التقوى من عامة القرن الرابع، وكسلوا عن طلب الحجج جعلوا علمائهم حجة واتبعوهم فصار بعضهم حنفيا، وبعضهم مالكيا وبعضهم شافعيا يبصرون الحجة بالرجال ويعتقدون الصحة بالميلاد على ذلك المذهب ثم كل قرن بعدهم اتبع عالمه كيف ما أصابه بلا تمييز حتى تبدلت السنن بالبدع وضل الحق بين الهوى، ونشأ قوم من الحبية فزعموا أنهم أحباء الله عجبا بأنفسهم، وأن الله تعالى يتجلى

[30] انظر للمزيد عن أن التخريج هو نوع من الاجتهاد وللنقاشات حوله في كتب أصول الفقه: ابن كمال، *رسالة في دخول ولد البنت في الموقوف على أولاد الأولاد*؛ يعقوب بن عبد الوهاب، *التخريج عند الفقهاء والأصوليين* وKaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal, s.35 vd.; s.69 vd.*

لقلوبهم ويحدثهم، فرأوا لذلك حديث أنفسهم حجة واتخذوا أهواءهم آلهة فلم يبقى عليهم سبيل للحجة، والعياذ بالله.».[31]

بهذه الجمل، يدعو الدبوسي إلى إعادة تفعيل أصول الفقه، على الأقل إلى نظرية الدليل وقواعد الترجيح.

9 – بينما قال الإمام إبراهيم بيري زادة (ت 1688/1099) وهو عالم عثماني موسوعي وفقيه حنفي ومفتي مكة، إن الفقهاء المتأخرين عارضوا مؤسسي المذهب بناءً على بعض الأدلة والمبررات الأكثر وضوحًا[32]، أفاد في نفس الوقت أن أصول فترة الصحابة استخدمها أولئك الذين عارضوا، أيْ يستمر نشاط الاستنباط من المصادر.

10 – اتّخذ أبو سعيد محمد الخادمي (ت 1762/1186)، وهو أحد علماء المذهب الحنفي في العهد العثماني، موقفًا محافظًا للغاية بدافع حماية المذهب في كتابه المختصر مجامع الحقائق[33]، إلّا أنّه أدلى بتصريحات حول أهمية الاجتهاد واستمراره في بعض كتبه الأخرى ورسائله. إنه يقول في رسالته التي حاول فيها تحديد حكم التدخين الذي ظهر كمسألة جديدة:» وأمر إنقراض المجتهد خلافي بل المجتهد في المسألة ممكن في عصر ما ولو سلم ذلك فلا نسلم عدم ثبوته من المجتهد مطلقا إذ يجوز دخوله في بعض قواعده وإن لنظر العلماء العامي مدخلا في بعض النظريات الشرعية كدلالة النص»، ثم يذكر أن يحدد حكم التدخين عن طريق الاجتهاد.[34]

11 – عندما نأخذ بعين الاعتبار وجود اختلافات أصولية عميقة الجذور ظهرت مع مرور الوقت داخل نفس المذهب، تهتز فكرة أنّ أصول الفقه هي بناء رجعي يروي قصة ما حدث في الماضي، لأنه كما يمكن رؤيته في بعض الأمثلة الواردة أدناه، إذا كانت هناك احتلافات أصولية عميقة

[31] الدبوسي، *تقويم الأدلة*، ص 399.

[32] بيري زادة، *عمدة ذوي البصائر*، vr. 4b.

[33] Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, s. 80-4, 167-182.

[34] الخادمي، *رسالة في الدخان*، ص 234 . وأمر انقراض المجتهد خلافي، بل المجتهد في المسألة ممكن في عصر ما، ولو سلّم ذلك فلا نسلّم عدم ثبوته من المجتهد مطلقا إذ يجوز دخوله في بعض قواعده وإنّ لنظر العلماء العامي مدخلا في بعض النظريات الشرعية كدلالة النص. من أجل جمل مشابهة أيضا انظر *كتاب البركات المحمدية*، 58/1، 94/4.

الجذور داخل المذهب، فكيف يمكن لهذا المذهب أن يتشكل وأن يصل إلى التناسق المنهجي؟ إن تم تشكله على حسب أحد الآراء المختلفة؛ وعلى رأي أحد الأئمة المؤسسين على نحو راجح، وجودُ الآراء الأخرى ألا يدل على أن أصول الفقه ليست مجرد إنشاء بأثر رجعي، بل إنها آلية حية يتم فيها إنتاج وجهات نظر جديدة، وبالتالي تحمل في جعبتها إمكانيات تفسير جديدة ومختلفة.

سأذكر بعض الأمثلة في سياق الاختلافات الأصولية الجذرية التي نشأت مع مرور الوقت داخل المذهب:

أ. هناك اختلافات كبيرة في الرأي في المذهب الحنفي من حيث الشروط المطلوبة لخبر الواحد ليتم قبوله كدليل، على سبيل المثال، وفقًا لعيسى بن أبان (ت. 836/221)، الذي كان مؤثرًا جدًا في تحديد نظرية الحديث والسنة،[35] من الضروري أن يكون الراوي فقيهًا حتى يتمّ قبول خبره، إن كانت الرواية مخالفة للقياس والأصول. بناءً عليه، على سبيل المثال، فتم تقييم روايات أبي هريرة بحذر،[36] رغم أنّها لم تكن عرضة للنقد والرفض القطعيين.[37]

---

[35] للحصول على أحد الأمثلة الأولى للتنظير انظر: الجصاص، *الفصول في الأصول*، 35/3، وغيره.

[36] وكان رأي عيسى بن إبان كالتالي: قَالَ عِيسَى بْنُ أَبَانَ رَحِمَهُ الله وَيُقْبَلُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ مَا لَمْ يَتِمَّ وَهْمُهُ فِيهِ، لِأَنَّهُ كَانَ عَدْلًا
وَقَالَ أَيْضًا فِي مَوْضِعٍ آخَرَ وَيُقْبَلُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ مَا لَمْ يَرُدَّهُ الْقِيَاسُ وَلَمْ يخَالِفْ نَظَائِرَهُ مِنْ السُّنَّةِ الْمَعْرُوفَةِ، إلَّا أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ قَبِلَهُ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَلَمْ يَرُدُّوهُ. وَقَالَ وَلَمْ يُنَزِّلْ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ مَنْزِلَةَ حَدِيثِ غَيْرِهِ مِنْ الْمَعْرُوفِينَ بِحَمْلِ الْحَدِيثِ وَالْحِفْظِ لِكَثْرَةِ مَا نَكِرَ النَّاسُ مِنْ حَدِيثِهِ وَشَكِّهِمْ فِي أَشْيَاءَ مِنْ رِوَايَتِهِ. ورأي إبراهيم النخعي لا يختلف عن ذلك أيضا: قَالَ إبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ وَيَدُعونَ وَقَالَ كَانُوا لَا يَأْخُذُونَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ إلَّا مَا كَانَ فِي ذِكْرِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ. لكلا التقييمين، انظر: الجصاص، *الفصول*، 127/3. انظر أيضاً حول هذا الموضوع، عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، 378/2–383.

[37] الجصاص، *الفصول في الأصول*، 130/3: ذَكَرَ عِيسَى فِي كِتَابِهِ الْمَشْهُورِ هُوَ مَا قَدَّمْنَا ذِكْرَهُ مَعَ تَقْدِيمِهِ الْقَوْلَ فِي مَوَاضِعَ مِنْ كُتُبِهِ بِأَنَّهُ (يعني أبا هريرة) عَدْلٌ مَقْبُولُ الْقَوْلِ وَالرِّوَايَةِ غَيْرُ مُتَهَّمٍ بِالتَّقَوُّلِ عَلَى رَسُولِ اللَّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلَّا أَنَّ الْوَهْمَ وَالْغَلَطَ لِكُلِ بَنِي آدَمَ مِنْهُ نَصِيبٌ فَمَنْ أَظْهَرَ مِنْ السَّلَفِ تَثَبُّتاً فِي رِوَايَةٍ تَثَبَّتْنَا فِيهَا وَاعْتَبَرْنَاهَا بِمَا وَصَفْنَا.

فإنّ هذا المبدأ المعروف باسم فقه الراوي، تمّ قبوله من قبل الكثير مثل الدبوسي، والبزدوي، والسرخسي، وأبي البركات النسفي (ت. 710 / 1310)، وتعرض لانتقادات من قبل العديد من علماء الحنفية، ولا سيما أبو الحسن الكرخي. ورد الإمام الحنفي البارز أبو جعفر الطحاوي أيضًا على بعض آراء عيسى بن أبان حول محور الحديث وروايته في كنابه المسمى (الرّدُّ على عيسى بن أبان في كتابه الذي سماه خطأ الكتب).[38]

ب. بينما كان الإمام الشافعي يعتبر قول الصحابة دليلًا، لم يعتبر الشافعيون فيما بعد خاصة الجويني والغزالي قول الصحابة دليلًا. وحقيقة أن الإمام الشافعي يرى قول الصحابة مصدرًا للشريعة واضحة جدًّا في كل من كتابيه الرسالة والأم.[39] يقول في كتابه الرسالة:

«فقال: قد سمعت قولك في الإجماع والقياس، بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله، أرأيت أقاويل أصحاب رسول الله إذا تفرقوا فيها؟

فقلت: نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصحَّ في القياس.

قال: أفرأيت إذا قال الواحد منهم القولَ لا يُحفظ عن غيره منهم فيه له موافقةً، ولا خلافاً أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه، فيكونَ من الأسباب التي قلتَ بها خبرًا؟

قلت له: ما وجدنا في هذا كتابًا ولا سنةً ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرة، ويتركونه أخرى، ويتفرقوا في بعض ما أخذوا به منهم.

قال: فإلى أي شيء صرتَ من هذا؟

قلت: إلى اتّباع قول واحد، إذا لم أجد كتابًا ولا سنة ولا إجماعًا ولا شيئًا في معناه يحكم له بحكمه، أو وُجد معه قياس. وقلَّ ما يُوجَد من قول الواحد منهم، لا يخالفه غيره من هذا.»[40]

---

[38] الصيمري، *أخبار أبي حنيفة وأصحابه*، ص 132، 147-153؛
Özen, "İsa b. Eban", *DİA*, XXII, 480-1.

[39] انظر للمزيد: Yaman, "Sahâbenin Fıkhî Mezheplere Kaynaklığı", s. 11-43

[40] الشافعي، *الرسالة*، ص 596-8.

نهج الشافعي في كتابه الرئيسي الأم، الذي أملاه على تلاميذه أثناء وجوده في مصر، يسير في الاتجاه نفسه:

« قلت: أقول ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عمن سمعهما مقطوع إلا باتباعهما فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحد منهم ثم كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة فيتبع القول الذي معه الدلالة لأن قول الإمام مشهور بأنه يلزمه الناس ومن لزم قوله الناس كان أشهر ممن يفتي الرجل أو النفر وقد يأخذ بفتياه أو يدعها وأكثر المفتين يفتون للخاصة في بيوتهم ومجالسهم ولا تعنى العامة بما قالوا عنايتهم بما قال الإمام وقد وجدنا الأئمة يبتدئون فيسألون عن العلم من الكتاب والسنة فيما أرادوا أن يقولوا فيه ويقولون فيخبرون بخلاف قولهم فيقبلون من المخبر ولا يستنكفون على أن يرجعوا لتقواهم الله وفضلهم في حالاتهم فإذا لم يوجد عن الأئمة فأصحاب رسول الله ﷺ من الدين في موضع أخذنا بقولهم وكان اتباعهم أولى بنا من اتباع من بعدهم والعلم طبقات شتى الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ ولا نعلم له مخالفا منهم والرابعة اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، الخامسة القياس على بعض الطبقات ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى.»[41]

على الرّغم من هذا الرأي الواضح في كل من الرسالة والأم، وهما نتاج أقواله الجديدة في مصر، قال بعض العلماء الشافعيين المتأخرين وربما كان للجويني[42] تأثير كبير في ذلك، إن الإمام الشافعي لم يعتبر قول الصحابة دليلًا في مذهبه الجديد. وفي واقع الأمر تناول الغزالي قول الصحابة تحت عنوان «أدلة موهومة»[43] أيْ «الأدلة التي يعتقد أنها أصلية

---

41 الشافعي، *الأم*، 452/7.

42 الجويني، *الورقات*، ص45؛ الجويني، *البرهان*، 1360/2. في هذا الكتاب الأخير للجويني، يقول إن الإمام الشافعي لم يقبل رأي الصحابة كدليل إلا في الأمور التي لا تدخل في نطاق الفهم والعقل (فيما يخالف القياس).

43 الغزالي، *المستصفى*، ص. 1-170 أيضًا انظر، الزنجاني، *تخريج الفروع على الأصول*، ص. 179

على الرغم من أنها ليست أصلية». لاحقًا، سيقول جمال الدين الإسنوي الشافعي الأصولي (ت.1370/772): إن بعض الأصوليين اختلط عليهم موقف الإمام الشافعي من أقوال الصحابة.[44]

ج. انتقد فخر الدين الرازي (ت.1210/606) كتاب المستصفى للغزالي وهو أحد أهم مصادر المذهب الشافعي، في عدة نقاط، مثلا: في موجب صيغة «افعل»[45]، وفي تحقق العقوبة في حالة ترك الواجب هل من شروطه أم لا، وفي عموم المفهوم هل يفيده المفهوم أم لا، وفي الطرد هل هي وسيلة لتثبيت العلة أم لا، وفي العلوم التي يجب أن يجهز المجتهد بها، وفي قول الصحابة الذي ليس هناك رأي يخالفه هل يعتبر حجة أم لا. إن حقيقة وجود الكثير من الاختلافات الأصولية بين المتقدمين والمتأخرين في علم، توضح أن ذلك العلم حيٌّ ويستمر في التطور.

12. على الرغم من الجدل حول بقاء الفترة من الزمن بدون مجتهد، على حد علمي، لم يُذكر أن باب الاجتهاد مغلق في أي كتب من الكتب الأصولية القديمة.[46] على العكس من ذلك، فقد تطرّقت جميع كتب أصول الفقه تقريبًا، إلى باب الاجتهاد وركزت على مؤهلات المجتهد. حتى هذا يدل على أن هناك احتمال في استمرار وظيفة أصول الفقه، لكنني لن ألفت الانتباه إلى هذا، بل إلى حقيقة أنّ مؤهلات المجتهد قد خففت منه بمرور الوقت. يفيد تخفيف الأصوليين خصوصًا المتكلمين شروط الاجتهاد أنهم حاولوا في فتح مجال له، تُرى هذه التخفيفات في أحد أهم كتب

---

[44] الإسنوي، *التحميد*، ص 501.

[45] الرازي، *المحصول*، 2/44، 201–202، 401، 5/229–230، 6/23، 135.

[46] انظر للمزيد:

Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975;

عبد الكريم الخطيب، *سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه*، بيروت، 1984

Mehmet Canbulat, *İslâm Hukukunda İctihad Kapısının Kapanmışlığı Meselesi* (2001), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü;

Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, XVI (1984), s. 3-41;

Kamil Yelek - Enes Eryılmaz) (وترجمة مقالة وائل حلاق الإنجليزية إلى اللغة التركية: (بترجمة "İçtihat Kapısı Kapandı mı?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* 2017, sy. 29, s. 457-503.

طريقة المتكلمين فمثلا: في المستصفى[47] للغزالي، والمحصول[48] للرازي، والإحكام[49] للآمدي (ت. 1233/631). وبالتالي فإنّ الاجتهاد أيضًا يعتمد على جدوى أصول الفقه ووظيفيتها. إن عبارة الغزالي التي ذكرناها: «إنّما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسة الفروع، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضًا» تؤكّد هذه الحقيقة.

13 - إن تطوُّر مؤلفات أصول الفقه من حيث المفهوم والمضمون مع مرور الوقت مؤشرٌ آخر يسلط الضوء على حيويته. مع دخول نظرية الضروريات -الحاجيات- التحسينيات على يد الجويني والغزالي، وكثرة الكلام بمصطلحات الفلسفة والمنطق بعد الرازي، وجعل الألفاظ والعبارات أمرا رياضيا تقريبا، ومناقشات حول حرية الإنسان في تصرفاته اعتبارا من صدر الشريعة، وتعميقها من خلال المقدمات الأربع،[50] ما هي إلا أمثلة على ما قلناه.

---

[47] الغزالي، *المستصفى*، *ص* 342 وغيره.

[48] الرازي، *المحصول*، 23/6 وغيره.

[49] الآمدي، *الإحكام*، 198/6 وغيره.

[50] هذا المفهوم الذي أدخله العالم الحنفي الماتريدي صدر الشريعة في الاصطلاحات، يهدف إلى إثبات أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان من خلال حرية الإنسان في أفعاله بإرادته.

Güldü, Osman*lı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, s. 55 vd; Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", s. 1-44.

وفيما يلي مقدمات صدر الشريعة:

الْمُقَدِّمَةُ الْأُولَى (أَنَّ الْفِعْلَ يُرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الَّذِي وُضِعَ الْمَصْدَرُ بِإِزَائِهِ، وَيمُكِنُ أَنَ يرُادَ بِهِ الْمَعْنَى الْحَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ) الْمُقَدِّمَة الثَّانِيةُ (كُلُّ مُمْكِنٍ فَلَا بدُّ مِنْ أَنَ يتَوَقَّفَ وُجُودُهُ عَلَى مُوجِدٍ، وَأَلَّا يكَوُنَ وَاجِبًا بِالذَّاتِ، ثمُّ إنْ لمَ يوُجَدْ جُمْلةَ مَا يتَوَقفَّ عَليَهِ وُجُودُهُ يمَتنَعُ وُجُودُهُ، وَإِلَّا أَمكنَ وُجُودُهُ) الْمُقَدِّمَة الثَّالِثةَ (لمَّا ثبَتَ أَنَةَ لَا بدُّ لوِجُودِ كلُّ مُمْكِنٍ مِنْ شَيْءٍ يَجِبُ عِنْدَهُ وُجُودُ ذَلِكَ الْمُمْكِنِ يَلْزَمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنَ يَدْخُلَ فِي جُمْلَةِ مَا يَجِبُ عِنْدَهُ وُجُودُ الْحَادِثِ أُمُورٌ لَا مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، وَلَا مَعْدُومَةٌ كَالْأُمُورِ الْإِضَافِيَّةِ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِالْحَالِ (الْمُقَدِّمَةُ الرَّابِعَةُ) الرُّجْحَانُ بِلَ مُرَجِّحٍ بَاطِلٌ، وَكَذَا التَّرْجِيحُ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ لَكِنَّ تَرْجِيحَ أَحَدِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ أَوْ الْمَرْجُوحِ وَاقِعٌ؛ انظر: صدر الشريعة، *التوحيد*، 352/1-336.

لذلك،» في عصر المتأخرين، ربما يكون فخر الدين الرازي وأتباعه، وكذلك علماء منهج العصر المملوكي والعثماني، قد قدّموا مساهمات كبيرة في علم الأصول، وأنّ وجهات النظر الجديدة قد تكشف عن مسائل جديدة لم يتم التعامل معها قبل ذلك، في حين يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ فترة النّضج المذكورة (القرنين الرابع–والخامس الهجريين/والعاشر–الحادي عشر الميلاديين) والتطور في الأسلوب والمصطلحات وفي أنواع الاستدلالات والمنهجية لا يعني انتهاء التطور مطلقا، وأنّه يمكن أن يحدث انفتاحات للقضايا التي لم يتم التعامل معها من قبل كثيرًا وبالتالي تكتسب رؤًى جديدة، وأن الابتكارات ممكنة دائمًا وتحدث دوما في سياق تاريخ العلم والفكر».[51]

14 – نقدم هنا بعض الأمثلة الملموسة تثبت أنّ أصول الفقه لا تزال وظيفية:

أ. بعد أن نقل آراء أبي حنيفة وأصحابه في مسألة عقوبة جريمة اللواطة بأن فاعلها لا يقتل، يقول عالم الدولة العثمانية شيخ الإسلام أبو السعود أفندي (ت. 982هـ/1574م) عن عقوبة فعل اللواطة «بحسب ما ورد عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين فإن القتل مشروع.» [52] كما يُلاحظ بوضوح، فقد عمل أبو السعود أفندي بمبدأ حجية قول الصحابة وحعله يعمل.

ب. العالم العثماني أبو سعيد الخادمي، وهو من عبر عن أن الاجتهاد لن ينتهي في المسألة على الأقل، وقد توصّل إلى حكم التدخين باستخدام دلالة النص من مباحث أصول الفقه. وبحسب الخادمي، فإنّ دلالة الآيات التي تحرم عمومًا إيذاء الناس بالرائحة الكريهة وهدر المال وما يخالف الأخلاق الحميدة، تؤدي إلى استنباط أنّ التدخين حرام.[53]

---

[51] Başoğlu, "Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", s. 244.

[52] Düzenli, *Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, s. 388.

[53] الخادمي، *رسالة في الدخان، ص* 234–235. في كتابه المسمى *البريقة المحمودية*، كتب أولًا في المجلد الأول أن السجائر مكروه تحريميا ويمكن أن تحظرها الدولة، ثم تبنى أسلوباً يعطي الانطباع بأنه يميل إلى الرأي القائل بأنها حرام في المجلد الرابع. أثناء القيام بذلك، أظهر أسلوبًا أصوليا يمزج بين الأدلة والقياس ومناهج الاستنباط. (1,96) وَأَمَّا الدُّخَانُ، وَإِنْ كَانَ الْصَحُّ أَنَّهُ لَيْسَ بِحَرَامٍ: لَكِنْ لَعَلَّ الْأَصَحَّ أَنَّهُ لَا شُبْهَةَ فِي كَرَاهَتِهِ لِكَثْرَةِ اخْتِلَافٍ وَفَتْوَى مِنْ الَّذِينَ يُوثَقُ بِعِلْمِهِمْ وَعَمَلِهِمْ،

ت. اليوم مجالس الفقه والفتوى المؤهلة، والتي تهدف إلى حل المشكلات العملية للمسلمين والحكم في المسائل الفقهية الجديدة، تحقق هذ الهدف بطريقتين:1) إذا كان هناك قول يمكن الأخذ به من أقوال الفقهاء القدماء، يؤخذ به. هذه محاولة للاجتهاد عن طريق التخريج. -2 إذا تعذّر إقامة حكم على أساس التخريج فتصدر الفتوى بالاجتهاد عن طريق الاستنباط. وهذه الطريقة الثانية تتطلب حتمًا استعمال أصول الفقه، ويتم الاجتهاد فيها في إطار نظرية الدليل وطرق الاستنباط لأصول الفقه والقواعد العامة للفقه. وتتبع مجالس الفتوى المعاصرة هذه الطريقة ومنها المجلس الأعلى للشؤون الدينية برئاسة الشؤون الدينية (تركيا)، مجمع الفقه الإسلامي (منظمة التعاون الإسلامي)، المجمع الفقهي الإسلامي (الرابطة)، مجمع البحوث الإسلامية (مصر- الأزهر)، دار الإفتاء المصرية (مصر)، مجمع الفقه الهندي (الهند)، المجلس الأوروبي للفتوى والبحوث (إيرلندا)، وهيئة كبار العلماء، واللجنة الدائمة للبحوث والفتوى (المملكة العربية السعودية).

قد يكون من المفيد تجسيد الطريقة الثانية من هاتين الطريقتين ذاتي الصلة بموضوعنا وهي الاجتهاد الاستنباطي في البحث عن حكم المسائل الجديدة (النوازل/الواقعات) مع بعض فتاوى المجلس الأعلى للشؤون الدينية، وهو أعلى سلطة فتوى رسمية في بلادنا:

*** العملات الرقمية المشفرة:**

«يجوز استخدام جميع أنواع العملات التي تعتبر أداةً للتبادل وتحديدِ قيمة الأشياء وتعطي الضمانَ لمستخدميها من حيث مصدرُها.

الأساس في تعيين الحكم لأي عملة:

وَالسُّلْطَانُ إذَا نَهَى عَنْ أَمْرٍ مُبَاحٍ لِمَصْلَحَةٍ عَامَّةٍ يَجِبُ تَبَعِيَّتُهُ فَضْلً عَمَّا فِيهِ أَقْوَالُ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ كَانَ أَدْنَى دَرَجَةِ خِلَفِهِمْ إيرَاثَ الشُّبْهَةِ 4/39-94: ثُمَّ نَقُولُ أَيَضًا إنهُ لَا أَقَلَّ مِنْ إيرَاثِ شُبْهَةٍ بِهَذِهِ الِاخْتِلَافَاتِ: وَأَيْضًا يُرَجَّحُ الحظرُ عَلَى الْإِبَاحَةِ وَيُقَدَّمُ قَوْلُ الْعَالِمِ وَالْمُتَوَرِّعِ وَالْعَلَمِ عِنْدَ مَنْ وَقَعَ فِي الشُّبْهَةِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ تَثْبُتُ بِالشُّبْهَةِ وَفِي الْحَدِيثِ تَعَارُضِ أَقْوَالِهِمْ، وَالْانْصَافُ أَنَّ ذَلِكَ فِي جَانِبِ الْحَظْرِيَّةِ وَأَيْضًا قَالُوا الْإِصْرَارُ عَلَى الْمُبَاحِ صَغِيرَةٌ فَلَوْسُلِّمَ إبَاحَتُهُ فِي الْاصْلِ فَلَ شَكَّ فِي إصْرَارِ مُبْتَلِيهِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ فِي أَصْلِ الْمُبَاحِ حِسَابًا وَأَيْضً لَا شَكَّ أَنَّهُ فِي الْفَسَقَةِ أَشْيَعُ وَأَشْهَرُ فَاسْتِعْمَالُ غَيْرِهِمْ تَشْبِيهٌ بِهِمْ وَأَيْضًا الاحتياط فِي الْإِتفَاقِ.

أ. احتواؤها أي غرار فاحش سواء في نفسها أو نوعية إصدارها أو سوقها وعدم احتوائها

ب. استعمالها كأداة التغرير وعدم استعمالها

ت. تأديتها إلى كسب ثروة غيرِ شرعي وبغير سببٍ وعدمُ تأديتها.

فيجب تحديد الحكم الشرعي لكل نوع من أنواع العملات الإلكترونية الصادرة خلال السنوات الأخيرة في إطار هذه المبادئ الأساسية المذكورة.

فعلى هذا؛ لا يجوز استخدام عملات إلكترونية فيها جهالة فاحشة، وتحمل غررًا وخطورة بالغة، وغير معتمدة على ضمان كافٍ، ومؤدية إلى إثراء طائفة من الناس بأسباب غير شرعية كما حدث مثل هذا الإثراء لمن يعرف بين الناس في تركيا بسلسلة السعادة.»[54]

* **شرعية التأمين**:

«القاعدة الأساسية في العقود هي الجواز فكل عقد لا يحتوي على ما يخالف مبادئ الإسلام الأساسية ويتضمن جميع شروط ومقومات العقود في الإسلام يعتبر عقدا صحيحا. في هذا الصدد، فإن التأمين الذي لم يكن معروفا في عصر النبوة والذي ظهر مؤخرا يجوز إذا استوفى العناصر والشروط السابقة.

بناء على ما سبق، تم تقييم أسباب ادعاء العلماء بعدم جواز التأمين ولم نجد مبرر يثبت تحريم التأمين، ومن ناحية أخرى ليس من الصحيح رفض التأمين التجاري على أساس أن هدفه الوحيد هو الربح، فإن جميع علماء الفقه تقريبا الذين يقولون بعدم جواز التأمين التجاري يعتبرون أن التأمين الاجتماعي والتأمين المتبادل جائزا، لأن الهدف الوحيد من هذين النوعين هو المساعدة. ومع ذلك من حيث الجوهر لا يوجد فرق بين مؤسسات التأمين الاجتماعي والتأمينات الخاصة من شأنه أن يؤدي إلى تغيير الحكم، الفرق بين التأمين الاجتماعي والتأمين الخاص، أن التأمين الاجتماعي يتم توفيره من قبل المؤسسات المنشأة بموجب القانون وهو إلزامي، يجب أن يكون الافراد في وضع معين حتى يتم التأمين عليهم، وأن يتم ترتيب

[54] قرار حكم العملة الرقمية:
https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38212/dijital-kripto-paralarin-kullaniminin-dini-hukmu-nedir- (تاريخ الوصول:2019/03/13)

الأقساط التي يتعين دفعها والمزايا التي سيقدمها هذا التأمين وفقا للحالة الخاصة لكل شخص مؤمن له، يهدف إلى الاحتياط من نتائج المخاطر الاجتماعية.

ينص التأمين على أن الضرر المتكبد لا يقتصر على الشخص المتعرض للخطر، بل يتوزع على جميع المؤمن عليهم من خلال الأقساط المدفوعة، وبالتالي فإن الالتزام المتبادل يهدف إلى التخفيف من أضرار الكوارث والحوادث فهو نظام قائم على مساعدة بعضنا البعض. هدف جميع احكام الإسلام المتعلقة بالحياة الاجتماعية والاقتصادية هو إنشاء مجتمع قائم على المساعدة المتبادلة والضمان بشكل مطلق من حيث الحقوق والواجبات، وعليه فإن التأمين لا يتعارض مع أهداف الإسلام النبيلة.

اليوم، حيث يتم عولمة العديد من العلاقات وخاصة التجارية، يشكل غياب التأمين التجاري خطرا في حد ذاته ويؤدي إلى هزيمة اقتصادية للمسلمين.

بناء على التفسيرات المذكورة أعلاه، تقرر التالي:

أ- بشكل عام يجوز بالتأمين الاجتماعي والتأمين المتبادل والتأمين التجاري.

ب- مدخرات التقاعد الفردية مع التأمين التراكمي على الحياة على أساس حصة الأرباح، ونظام الاستثمار والاقساط المستثمرة -في المجالات المباحة- جائز شرعا.

ج- لا يجوز التأمين الذي يحرم الدين موضوعه.»[55]

[55] هذا القسم الأخير من قرار المجلس الأعلى للشؤون الدينية بخصوص التأمين، في تاريخ 04,07,2005، على الرغم من وجود بعض الأشياء التي يمكن اعتبارها اجتهادًا عن طريق التخريج ، فإن قرار التأمين هو، في التحليل النهائي ، مثال على الاجتهاد الاستنباطي. وللمزيد انظر لنص القرار :
https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigorta
(تاريخ الوصول: 2019/03/13)

*** استخدام «الكارمين» من أصل حشري كصبغة في الأطعمة:**

«كارمين: هي صبغة يتم اسخلاصها من حشرة تسمى dactylopius coccus.وهذا اللون (pigment) أو الصبغة يستخرج من بَيض هذه الحشرة وبدنها. ويعرف هذه الصبغة باسم كارمين، واللون الأصلي لها يسمى بحمض الكارمينيك .(caminic acid)

كما تستخدم كارمين في مجال النسيج كصبغة تستخدم أيضا في تصنيع الكثير من المواد الغذائية بشكل واسع. ويتم استخدامه أيضا في إنتاج عِلك وحبوب ومهدئ السعال.

إن الله سبحانه وتعالى أحل جميع الطيبات وما فيها صلاح الإنسان دينيا وبدنيا وحرم جميع الخبائث وما فيها ضرر للناس كما قال سبحانه: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (سورة الأعراف، 157/7).

وقد اختلف الفقهاء في حكم تناول الحشرات؛ فحرم جمهورهم بمن فيهم الحنفية، والشافعية والحنابلة الحشرات لاستقذارها، واعتبروها من الخبائث، واستثنوا من ذلك الجراد بسبب وجود نص على حله. أما معظم فقهاء المالكية فذهبوا إلى حلية الحشرات والزواحف التي لم ترد في حرمته نصوص بشرط التسمية والتذكية (وتذكيتها: ما يفعل به ما يعجل موته بتسمية ونية) مستدلين بقاعدة: «الأصل في الأشياء الإباحة» ولأن مفهوم الخبائث يتغير من مجتمع إلى مجتمع آخر، ومن عرف إلى عرف آخر، ومن ذوق إلى ذوق آخر. وقد ذهب فريق من الحنابلة إلى حلية ما ليس له دام سائل من الحشرات.[56]

[56] إن حقيقة أن الفتوى تضمنت آراء المذاهب الأخرى وأنه تم التوصل إلى نتيجة قريبة من الاجتهاد المالكي لا ينبغي أن يؤدي إلى تصور أن هذه الفتوى مبنية على اختيار أحد الآراء القائمة وليس استنباطا. لأن المالكيين لا يذكرون الأسباب والمسوغات التي يستند إليها المجلس الأعلى في قراره من عدم كون ما تفرزه الحشرات من المائعات الملونة دما و تعرض ما استخرجت من الحشرات لتفاعل كيميائي يحوّل المادة من مركب إلى آخر، واستخدام هذه الملونة حاليا في كثير من المنتجات بحيث صار إلتعامل بها من قبيل عموم البلوى في خلاصة هذه المادة. فهذه المعلومات تقنية أحرزت بعد استشارة الخبراء ووقام المجلس باجتهاد فريد مت خلال تفسير هذه المعلومات مع الآية 157 والتي أشار إليها في الجمل التمهيدية من سورة الأعراف .

والخلاصة: لا ينبغي الحكم بالحرمة لاستخدام كارمين بشرط عدم الضرر بالصحة لأسباب تالية:

أ. عدم كون ما تفرزه الحشرات من المائعات الملونة دما

ب. تعرض ما استخرجت من الحشرات لتفاعل كيميائي يحوِّل المادة من مركب إلى آخر

ت. استخدام هذه الملونة حاليا في كثير من المنتجات بحيث صار التعامل بها من قبيل عموم البلوى.

ولكن من باب التجنب عن المشتبهات ينبغي توجيه المنتجين إلى مادة أخرى خالية عن الشبهة إن كان هناك بديل».[57]

*** استخدام البخاخ والأدوية التي يستخدمها مرضى الربو أثناء الصوم:**

«لا يجب الصّوم على من أصيب بمرض الربو واضطرّ في استخدام البخاخ لفتح نفسه. وإذا شفي يقضي الأيام التي لم يصمها. وإذا لم يبق أمله في الشفاء فعليه فدية عن كلّ يوم من أيّام رمضان، ومقدار هذه الفدية عن اليوم الواحد مثل صدقة الفطر. ومريض الربو الذي ليس لديه مانع للصوم غير مشكلة ضيق النفس يجوز له الصّيام مع استخدامه البخّاخ الخاصّ الذي يسهّل التنفس. وهذا الدواء ليس بمفسد للصوم؛ لأنه يتمّ استخدامه في كلّ مرّة 20/1 وهو شيء ضئيلٌ جدًّا، ولأن معظم ما دخل في الفم يتلاشى في الفم، ويتمّ امتصاص ما بقي من قِبل جدار الحلق، ثمّ لا توجد هناك معلومات قطعيّة في مقدار الذي يصل إلى المعدة بعد اختلاطه بالبزاق. وإذا قورِن ما دخل الفمَ عبر البخاخ بماءٍ بقي في الفم في المضمضة أثناء الوضوء يتبيّن أنّه أقلّ منه، كما أنّ هناك أحاديث شريفة عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم الدالّة على عدم بطلان الصّوم بدخول ما بقي من آثار الماء بعد المضمضة في الوضوء 2 وعليه انعقد الإجماع؛ ولأنّه لا مفرّ من وصول بعض أجزاء السواك والموادّ الكميائية التي يحتويها إلى المعدة، ومع ذلك ثبت في الأحاديث الصحيحة أنّه صلّى الله عليه وسلّم

[57] قرار المجلس الأعلى للشؤون الدينية المرقم: 20216 2017/08/18

كان يستاك وهو صائم. 3 ثمّ أنّ الصّوم لا يبطل بالشكّ الحاصل في وصول شيء إلى المعدة وعدم وصوله بناءً على قاعدة: (اليقين لا يزول بالشكّ).

وبناء على جميع ما سبق من الأدلّة؛ أنّ الصّوم لا يبطل ببخاخ يرش دواء فيه أكسجين يستخدمه مرضى الربو من أجل أن يتنفّس بسهولة

* **الأم الحاضنة:**

« تتم عملية تأجير الأرحام من خلال الإخصاب خارج الجسم عن ق تلقيح بويضة المرأة بالحيوانات المنوية لزوجها في المختبر وتوضع البويضة الملقحة برحم امرأة أخرى، بعد ولادة الأم الحاضنة للطفل تسلمه للزوجين. هذه الممارسة غير جائزة شرعا، لأنها تنتهك بعض مبادئ الدين التي تتعلق بالمَحرم، الزواج، حماية النسل، حماية الشخصية، حماية الصحة البدنية والنفسية وكرامة الإنسان.

بالرغم من أن هذه الممارسة محرمة إلا أن نسب الطفل وحضانته تعود للزوجين ومن ناحية أخرى فإن المرأة التي تحمل الطفل في بطنها وتلده يصبح مَحرما لها بسبب الاشتباه في الأمومة.

لا يوجد في القرآن الكريم والسنة النبوية حكم صريح ومباشر لمسألة تأجير الأرحام، لكن المبادئ والأحكام العامة التالية المستندة إلى الكتاب والسنة تُظهر أنه لا يجوز تطبيقها»[58]

[58] قرار المجلس الأعلى للشؤون الدينية في تاريخ 11/09/2014 والمرقم: 27 .
ويرد أسباب الاجتهاد المذكور في أسباب القرار الطويلة والمفصلة على النحو التالي: القاعدة العامة لحفظ الفروج، ودوام النسب يكون بالطريقة الشرعية وهي النكاح، والقاعدة العامة في أن الأصل في الأرحام حرمة، وقاعدة حرمة رؤية الإنسان لبعض أجزاء حسم الإنسان الآخر، و الاحتمال السائد في تعرض المرأتين والطفل المولود لصدمة روحية بعدة طرق وهذا مخالف لقاعدة لا ضرر ولا ضرار وقاعدة دفع المفاسد أولى من جلب المنافع وقاعدة الضرر يزال بقدر الإمكان وقاعدة اختيار الضرر الخاص لدفع الضرر العام وقاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، ومنها هذا التطبيق يسبب العديد من المشاكل القانونية كالولاية والحضانة والزنا والميراث وما يشابهها وبالتالي يعطل الاستقرار القانوني ومنها حقيقة أن الكرامة الإنسانية، التي أكدها القرآن، لا يمكن المساس بها من أجل الرضا الشخصي وبالتالي لا يجعل الإنسان مادة أو موضوعا للممراسات الطبية.

الخاتمة

إنّ علم أصول الفقه هو علم المصدر والمنهج والذي هو علم وُجد عند نشأة الفقه وهو أيضا العلم الذي جعل الفقه نظاما شرعيا. في الواقع، تُعتبر أصول الفقه، من خلال وظيفتها في التاريخ، منهجًا عامًا صالحًا لجميع العلوم الإسلامية. ومع هذه الصفة إن علم أصول الفقه ليس علمًا يسجل ما كان في الماضي ويشرح تشكل القواعد والمذاهب للقانون من حيث المنهج وبالتالي هو علم بأثر رجعي وأكمل وظيفته. على العكس من ذلك، فهو العلم الحيوي الوظيفي للمصدر والمنهج، والذي يؤتي ثماره ما دامت الحياة مستمرة، أي يجمع الحياة والفقه معًا، وهو أيضًا منفتح على التطور. وبطبيعة الحال، سوف يحقق هذه الوظيفة ضمن الانضباط والاتساق في النظام الفقهي للمذهب/الفروع من حيث المبدأ، كما ذكرت في مقدمة البحث.

من ناحية أخرى، فإنّ أصول الفقه تحمل وظيفة حماية الأحكام العملية للإسلام، أي مجال العبادة والقانون، من التدخل التعسفي للسلطة العامة/السياسة. وتتطلب هذه الوظيفة الحضور النشط لأصول الفقه في كل لحظة ومكان توجد فيه الحياة الاجتماعية وبالتالي الدولة والسياسة.

إذا كان من الجدير بالذكر أن الفقه، بل أيضًا العلوم الإسلامية الأخرى يقرأ الحياة ويتقدم ويحافظ على حيويته ويجدد نفسه ضمن نظام القواعد التي لها مشروعية، وإذا كان هناك مثل هذا التوقع، فهو شيء لا يمكن أن يتحقق إلا بأصول الفقه.

المصادر والمراجع

الآمدي، سيف الدين علي بن محمد بن سليم الثعلبي، *الإحكام في أصل الأحكام* (نشر عبد الرزاق العفيفي).I-VI، الرياض: دارالصميعي، 2003.

الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، *التمهيد في تخريج الفروع على الأصول* (نشر محمد حسن)، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.

الأنصاري، بحر العلوم عبد العالي محمد بن نظام الدين، *فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت*، I–II، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، *التخريج عند الفقهاء الأصوليين*، الرياض: مكتبة رشد، 1994.

بيري زاده، إبراهيم بن حسين، *عمدة ذري البصائر لحل مبهمات الأشبه والنظائر*، مكتبة سليمانية، راقب باشا، rn. 508.

التفتازاني، سعد الملة والدين أبو سعيد مسعود بن عمر، *التلويح شرح التوضيح*، 1–2، مصر، مكتبة سابح.

الجصّاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، *الفصول في الأصول* (نشر عجيل جاسم النشمي)، I–VI، الكويت: وزارة الأوقاف، 1985–1989.

الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي ركن الدين عبد المليك بن عبد الله، *البرهان في أصول الفقه* (نشر عبد العظيم الديب)، I–II، القاهرة: دار الأنصار، 1400.

الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي ركن الدين عبد المليك بن عبد الله، *الورقات* (داخل متون أصولية موهمة). القاهرة: مدرسة ابن تيمية 1993.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي، *توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس* (نشر أبو الفداء عبد الله القاضي). بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

الحلبي، ابن عامر الحاج وسام الدين محمد بن محمد، *التقرير والتحبير*، I–III. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983 (مقسومة عن طبعة بولاق 1316).

الخادمي، أبو سعيد محمد بن مصطفى، *رسالة في الدخان*، مجموعة الرسائل، إسطنبول: مطبعة الأميرة، 1302، ص233–5.

الخادمي، أبو سعيد محمد بن مصطفى،*البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية*، I–VI، القاهرة: مطبعة الحلبى 1348.

الخطيب، عبد الكريم، *سدّ باب الاجتهاد وما ترتب عليه*، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.

الدبوسي، أبو زيد عبد الله (عبيد الله) بن محمد بن عمر، *تقويم الأدلة في أصول الفقه* (نشر خليل الميس) بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد بن محمود، *تخريج الفروع على الأصول* (نشر محمد أديب صالح). بيروت: مؤسسة الرساله ، 1987.

الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، *الرسالة* (نشر أحمد محمد شاكر)، القاهرة: دار التراث. 1979.

الشافعي، *الأم* (نشر محمود مطرجي). I-XI ، بيروت: دار المعرفة ، 1993.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، *شرح المنظومة المسماة عقود رسم المفتي*، مجموعة الرسائل. I-II ، إسطنبول: 1320 ، 1 ، 10-52.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، *الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض* (نشر خليل الميس). بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

صدر الشريعة الثاني، عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة عمر، *التوضيح في شرح غوامض التنقيح* (مع كتاب *شرح التلويح على التوضيح*). 1-2، مصر: مكتبة سابح.

الصيمري، عبد الواحد بن الحسين بن علي بن محمد، *أخبار أبي حنيفة وأصحابه*، بيروت: عالم الكتب. 1985.

الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد الكافي بن عبد الكريم، *شرح مختصر الروضة* (تحقيق: نصر عبد الله بن عبد المحسن التركي)، I-III، بيروت: مؤسسة الرسالة.1987.

عالم بن علاء، فريد الدين الإندربتي، *الفتاوى التاترخانية*، (نشر سجاد حسين)، I-V، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، بدون تاريخ.

عبد العزيز البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد، *شرح كشف الأسرار أصول البزدوي*، I-VI: دار الكتب الإسلامية.

عيني، محمد فقهي أفندي، *رسالة في أدب المفتي* (نشر عثمان شاهين) سامسون، 2009.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، *المستصفى في علم الأصل*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمود، *الحاوي القدسي*. I–II ، دمشق – بيروت: دار النوادر، 2011.

ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان، *رسالة في دخول ولد البنت في الموقوف على أولاد الأولاد*، مكتبة مانسا العامة، rn. 1/2929.

فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي، *المحصول في علم أصول الفقه*. طه جابر العلواني.1–4، بيروت: مؤسسة الرسالة. 1997.

الكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال، *رسالة في الأصول في نهاية تأسيس النظر للدبوسي*، إسطنبول: أداء نشريات، 1990.

Ateş, Ali Osman. “Ebû Ubeyd el-Kâdî.” *DİA*. X, 249.

Aybakan, Bilal. *İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Başoğlu, Tuncay. “Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi.” *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (ed. Ömer Türker - Osman Demir). İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 243-263.

Bulut, Abdurrahman. *Ebû Ca‘fer et-Tahâvî’nin Muhtasar’ındaki Tercihleri* (yüksek lisans tezi, 2014). Marmara Üniversitesi SBE.

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Canbulat, Mehmet. *İslâm Hukukunda İctihad Kapısının Kapanmışlığı Meselesi* (doktora tezi, 2001). Selçuk Üniversitesi SBE.

Çolak, Yaşar. *Batı’da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (doktora tezi, 2007). Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE.

Düzenli, Pehlül. *Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012.

Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Yavsî. *Ma'rûzât* (haz. Pehlül Düzenli). İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* (doktora tezi, 2019), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE.

Hallaq, Wael B.. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies*, XVI (1984), s. 3-41; Türkçe çevirisi için bk. "İçtihat Kapısı Kapandı mı?" (trc. Kamil Yelek - Enes Eryılmaz). *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2017, sy. s. 457-503.

İltaş, Davut. "Tahâvî." *DİA*. XXXIX, 388-9.

Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.

Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal* (doktora tezi, 2001). Marmara Üniversitesi SBE.

Koç, Hüseyin. "Retrospektif Düşünceler ya da Revizyonist Oryantalistler." http://fikircografyasi.com/ makale/retrospektif-dusunceler-ya-da-revizyonist-oryantalistler (erişim tarihi: 25.11.2019).

Koşum, Adnan. "İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları." *Diyanet İlmî Dergi*. 2014, L ,sy. 2, s. 23-42.

Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Okur, Kâşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları Hâdimî Örneği*. İstanbul: Mizan Yayınevi, ts.

Özen, Şükrü. "Îsâ b. Ebân." *DİA*. XXII, 480-1.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1979. es-Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'n-Nevâzil*. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2414.

Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

-----, “Sahâbenin Fıkhî Mezheplere Kaynaklığı.” *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2014, sy. 38, s. 11-43.

-----, (Halit Çalış ile birlikte), *İslam Hukuku*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.

https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigorta (erişim tarihi: 13.03.2019).

https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38212/dijital-kripto-paralarin-kullaniminin-dini-hukmu-nedir- (erişim tarihi: 13.03.2019).

https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/510/astim-hastalarinin-kullandigi-sprey-ve-astim-ilaci-orucu-bozar-mi- (erişim tarihi: 13.03.2019)