

عبد العزيز محمد الجابر

## الإجماع ومازق تجديده عند حسن حنفي

### Ijmā‘ and its Dilemmas in Hasan Hanafi’s Thought

**ملخص:** كانت محاولة حسن حنفي (1935-2021) الإسهام في التجديد الأصولي وإخضاع الروحى لمنهج النقد محل إشكال كبير، إضافةً إلى ما وقع فيه من ليس بعض التفسيرات التي قدمها مفهوم الأصول. ومن أهم الأبواب التي تشير بعض الإشكاليات: باب الإجماع. لذلك، وقع عليه الاختيار ليكون نموذجاً للدراسة إشكالية تجديد أصول الفقه عند حنفي؛ إذ ارتأينا أن نعرض ما ذكره في مسألة الإجماع، ونخضعه للنقد في ضوء نصوص الفقهاء، معتمدين في ذلك على المنهجين الوصفي والنقدية. وقد توصلت الدراسة إلى نتائج، منها: أنّ في أساس تصوّر حنفي لأصول الفقه إشكالات، كما أنه لا وجود لتجديد حقيقي لديه في مسائل الإجماع، إضافةً إلى أنه عمد إلى وضع مصطلحات جديدة لمسائل تحدث عنها الأصوليون، والحقيقة أنه مجرد تجديد في الألفاظ، لا يرقى إلى مفهوم التجديد عندهم.

**كلمات مفتاحية:** أصول الفقه، التجديد، الإجماع، التجربة المشتركة.

**Abstract:** Hassan Hanafi's attempt to contribute to the renewal of *uṣūl al-fiqh* (sources of Islamic jurisprudence) and to subject the revelation to critical methods has been a highly problematic issue on account of his interpretation of the foundations of jurisprudence. His misunderstanding is most apparent in his interpretation of the term of *ijmā‘* (scholarly consensus) in *uṣūl al-fiqh*. This study takes the term *ijmā‘* as an example to discuss the problems of renewing *uṣūl al-fiqh* using Hanafi's approach. The research scrutinizes Hanafi's approach to *ijmā‘* in light of other texts in *uṣūl al-fiqh*, in line with their descriptive and critical methods. It concludes that Hanafi's conception of *uṣūl al-fiqh* is insufficient to achieve any renewal. Furthermore, it will be shown that Hanafi sought to develop new terms for issues that the experts of *uṣūl al-fiqh* already discussed. Consequently the "renewal" pursued by Hanafi in *uṣūl al-fiqh*, was purely verbal, of little use to experts in *uṣūl al-fiqh*.

**Keywords:** *Uṣūl al-fiqh*, Renewal of *uṣūl al-fiqh*, *Ijmā‘*, Shared Experience.

---

\* باحث قطري في برنامج دكتوراه الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة قطر.

## مقدمة



إن التجديد في أصول الفقه، وإعادة النظر في مباحثه، ونفض الغبار عنه، أهم ثمار النهضة العلمية الحديثة؛ فلقد تولدت لدى كثير من الباحثين رغبة في سبر أغوار مباحث علم الأصول، من أجل الإصلاح والتجديد وبث روح تسهم في نهضة شاملة للأمة، تخرجها من أزماتها الفكرية وتثير لها الدرب. ولقد اتخذ ذلك التجديد مسارات عدة؛ لعل من أهمها تخلص علم الأصول من الشوائب التي علقت به، وتوسيعة مباحثه المهمة التي لم تأخذ حظها من البحث والنظر. وفي هذه السبيل، سعى كثير من الباحثين في العصر الحديث إلى تجديد هذا العلم وإعادة النظر في مباحثه، منذ رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873) في سلسلة مقالاته "القول السديدي في التجديد والتقليد"، والتي طبعت لاحقاً في كتاب بالعنوان نفسه، مستبدلاً بكلمة "التجديد"، كلمة "الاجتهداد"، القول السديدي في الاجتهداد والتجديد (1870). ثم برزت دعوة تجديد أصول الفقه على يد محمد الخضري بك (1927-1872)، والذي كان يهدف في كتابه *أصول الفقه* (1911) إلى أن يجدد الأسلوب، وطريقة العرض، فأكّد عدم جدواي التدريس بطريقة المتون والحواشي التي تجعل التلميذ والشيخ سواء، لا فرق بينهما إلا كثرة الفروع في رأس هذا، دون ذلك<sup>(1)</sup>. ثم توالت دعوات التجديد إلى إعادة هيكلة أصول الفقه، ومن ذلك دعوة حسن عبد الله الترابي (1932-2016)، وطه جابر العلواني (1935-2016)، وجمال الدين عطية (1928-2017)، وسليم العوا<sup>(2)</sup>.

وكان من أبرز من تصدوا لهذه المهمة في عصرنا حسن حنفي، صاحب مشروع "التراث والتجديد" الذي تكون من محاور ثلاثة: موقف من التراث القديم، موقف من التراث الغربي، موقف من الواقع أو التفسير.

يهدف المحور الأول إلى إعادة بناء العلوم التقليدية النقلية ابتداءً من الحضارات ذاتها، من خلال الدخول في بنيتها والعودة إلى أصولها؛ لإبراز نشأتها وبيان تطورها بالنسبة إلى كل علم على حدة، أو بالنسبة إلى جميع العلوم. وقد أقام حنفي موقفه من التراث على سبعة أركان، الأول: من العقيدة إلى الثورة، والثاني: من النقل إلى الإبداع، والثالث: من الفناء إلى البقاء، والرابع: من النص إلى الواقع (وهو محاولة لإعادة بناء أصول الفقه من خلال هذا العنوان الذي أطلقه حنفي، وهو موضع هذه الدراسة)، والخامس: من النقل إلى العقل، والسادس: العقل والطبيعة، والسابع: الإنسان والتاريخ.

يهدف المحور الثاني الذي يمثل موقفه من التراث الغربي إلى إعادة بناء حضارة إسلامية جديدة، إضافة إلى الحضارة الإسلامية القديمة الموروثة؛ إذ يرى حنفي أن موقفه من التراث الغربي واجب قومي ووطني، لتأصيل الموقف الحضاري، وهو معركة مع الوافد في مواجهة الاستعمار الثقافي وإيقاف التغريب مهمة شرف، بعد أن أصبح التراث الغربي جزءاً من العالم العربي والإسلامي، واشتمل موقفه

(1) ينظر: علي جمعة محمد، قضية تجديد أصول الفقه (القاهرة: دار الهداية، 1993)، ص 4؛ سمير الحال، إشكال تجديد علم أصول الفقه: طه جابر العلواني نموذجاً (الدار البيضاء: الدار العالمية للكتاب، 2017)، ص 17.

(2) محمد، ص 18.

من التراث الغربي على ثلاثة عناصر، العنصر الأول: مصادر الوعي الأوروبي، والعنصر الثاني: بداية الوعي الأوروبي، والعنصر الثالث: نهاية الوعي الأوروبي.

وأما المحور الثالث الذي يمثل موقفه من الواقع أو نظرية التفسير، والذي كان يهدف إلى إعادة بناء الحضارتين حضارة الموروث، وحضارة الراوند، وغايته من ذلك، فهو تحويل الوعي إلى علم إنساني شامل؛ وهذا لا يكون إلا عن طريق نظرية في التفسير تجري بوساطتها إعادة بناء العلوم التي تحول طاقة الوعي إلى الإنسان وتتصبّها في الواقع. ويكون المحور الثالث من المناهج، والهدى الجديد، والهدى القديم<sup>(3)</sup>.

وينصب البحث هنا على بيان موقف حنفي الذي جعل شعاره: "من النص إلى الواقع"، والذي جاء ضمن مشروعه "التراث والتجديد"، ساعيًّا من خلاله لإعادة بناء علم أصول الفقه، بإعطاء الأولوية للواقع على النص، وللمصلحة على الحرف، وللتاريخ على الوعي. وذلك بالانتقال من النص إلى الواقع، وقد بين حنفي المقصود والغاية من ذلك بقوله: "أما العنوان 'من النص إلى الواقع'، فإنه يدل على مرحلة جديدة في تطور علم الأصول، والتتحول فيها من النص إلى الواقع، أي من الحرف إلى المصلحة؛ استثنائًّا للشاطبي والطوفي؛ فإن أصول الفقه الجديدة تبدأ من الواقع، ومن مصالح الناس المتغيرة بتغير العصور. وهو رد فعل على ما يحدث في هذا العصر من تضحيه بالمصالح العامة باسم النص، وتراكماً مأسياً الناس باسم الشريعة"<sup>(4)</sup>.

وقد جعل من النص إلى الواقع مكونًا من جزأين؛ خصص الأول للدراسة نسأة نصوص أصولية، وتطورها لمحاولة التعرف إلى بنيتها بدليلاً من الفصول التمهيدية التاريخية التقليدية خارج النص، كما أخبرنا بذلك، وأطلق على الجزء الأول: "تكوين النص". وجعل الثاني محاولة لإرجاع بنية النص الثلاثية إلى تجاربها المعيشية، وأبعاد الشعور التاريخي والنظري والعملي، وسماه "بنية النص"<sup>(5)</sup>.

وبناءً على ذلك، جاءت هذه الدراسة لتقدير محاولاته في هذا المجال من خلال دراسة نموذجية، تتناول محاولة التجديد عنده في باب الإجماع، ضمن محاولته إعادة بناء علم أصول الفقه، وذلك من خلال الإجابة عن سؤال حقيقة التجديد عنده، والأسئلة المترفعة عنه.

إنّ سبب اختيار الموضوع يرجع إلى وجود بعض الآراء، يلتبس فهمها عند حنفي، ومنها مبحث الإجماع؛ الأمر الذي يتطلب عرض أفكاره في هذا المبحث ونقدها وتقويمها.

ويدور الإشكال في هذه الدراسة حول السؤال الآتي: ما حقيقة التجديد عند حنفي في مسألة الإجماع؟

(3) ينظر: مصطفى الشمار، فلسفة حسن حنفي: مقاربة تحليلية نقديّة (القاهرة: نيو بوك للنشر، 2017)، ص 24؛ حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب (القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، 2019)، ص 11، حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، ط 4 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992)، ص 176، 180، 183.

(4) حسن حنفي، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الجزء الثاني: بنية النص (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005)، ص 46.

(5) حنفي، التراث والتجديد، ص 14.

وتنبثق من هذا السؤال أسئلة فرعية من قبيل: ما التجديد في الإجماع عند حنفي؟ وما المأخذ الموجهة إلى حنفي في عمله على التجديد في الإجماع؟

تهدف الدراسة إلى الإجابة عن هذين السؤالين، في سعي لإيضاح ماهية التجديد في الإجماع عند حنفي، وبيان أوجه النقد الموجهة إليه فيما ذهب إليه من آراء تتعلق بعمله في هذا الباب. وتتمثل أهمية الدراسة في تناول موضوع نقيدي لحنفي، نظن أنه لم يأخذ حقه في النقاش، إضافةً إلى رصد درجة إسهامه في التجديد الذي دعا إليه، وسعى له.

صدرت عدة دراسات سابقة في هذا الموضوع، من أهمّها: كتاب بعنوان إشكالية تجديد علم أصول الفقه عند حسن حنفي، لجيلاني أبو بكر، وقد صدر الكتاب في طبعته الأولى عن مؤسسة الوراق الأردنية (2012)، حاول فيه المؤلف تقديم دراسة تحليلية عن مشروع حنفي، وقسمه إلى خمسة فصول؛ تناول في الفصل الأول علم أصول الفقه من القدماء إلى المعاصرین، وتحدث في الثاني عن تحليل النصّ الأصولي وتكوينه وبنائه، وخصص الثالث لقراءة منهج البحث الأصولي القديم والجديد، وتناول في الرابع نقد البحث في المضمون والمنهج، أما الفصل الخامس فتحدث فيه عن محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه بين تجديد القديم وإبداع الجديد.

هناك كتاب آخر موسوم بـمنهج حسن حنفي: دراسة تحليلية نقدية لفهد القرشي، وقد صدر الكتاب في طبعته الأولى عن مكتب مجلة البيان السعودية (2013)، وقد قسمه إلى تمهيد وفصلين، تحدّث في التمهيد عن سيرة حنفي ومنهجه، وتناول فيه مفهوم التراث والتّجديد، بينما تحدّث في الفصل الأول عن أصول منهج حنفي ورواده، وتناول في الفصل الثاني مشروعه الفكري وأهدافه. وكما يظهر من العنوان، فإنّ هذا الكتاب يركز على نقد الجانب المنهجي عند حنفي، وقد توسيّع في نقد جوانب مختلفة عنده.

وكتب أيضًا نايف بن نهار مقالة بعنوان "د. حسن حنفي: هل ثمة جديدٌ في تجديده؟"، وقد نشرت في موقع مؤسسة "وعي للدراسات"<sup>(6)</sup> (2016)، وهو يقدم قراءةً نقديةً موجزةً لكتاب حسن حنفي من النصّ إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (2005)، وقد تناول ثلاثة إشكالات من كتاب حنفي بالنقد والتفنيد، وتعلق بدعوى انتقال الأصول من النص إلى الواقع.

ويختلف هذا البحث عن الدراسات السابقة في تركيزه على نقد مسألة الإجماع لدى حسن حنفي، مع إيراد نصوصه وقدها من خلال نصوص الأصوليين التي تناولت القضايا محل الإشكال في كلامه.

وقد اقتضت طبيعة البحث الاعتماد على المنهجين الوصفي والنقيدي، وذلك بعرض ما ذكره حنفي في مسألة الإجماع وإخضاعه للنقد في ضوء نصوص الفقهاء وأدلةهم.

(6) للاطلاع على المقال ينظر: نايف بن نهار، "د. حسن حنفي، هل ثمة جديد في تجديده؟"، وعي، 29/9/2016، شوهد في 14/3/2022، في: <https://bit.ly/3IQ7Y8F>

## أولاً: مفهوم التجديد ومشروعاته وأصواته

### 1. مفهوم التجديد لغةً وأصطلاحاً

الجديد: نقىض الخلق، وأصله من جد: مأخذ من القطع، يقال جدت الشيءَ جدًا: قطعه، وهو مَجْدُودٌ وجَدِيدٌ، أي مقطوع، والجَدِيد من الأشياء: كل ما لم يكن بعد، فوق حدثاً، يقولون: مُوتٌ جَدِيد، هذا هو الأصل في كل ما يقبل القطع، فأماماً ما جاء منه في غير ما يقبل القطع فعلى المثل بذلك<sup>(7)</sup>، أي: تمثيلاً له وتشبيهاً بالمقطوع؛ ولذلك يسمى الليل والنهر الجَدِيدَين والأَجَدَّين، لأنهما لا يليان أبداً، ولأن كل واحد منهما إذا جاء فهو جَدِيد.

ومن ذلك التجديد ضد التعتيق، تفعيل من "جدّ" وجدّته: أعادته جديداً، وتجدد الشيء: صار جديداً، والمستفاد من صيغة "التفعيل" في كلمة "التجديد" هو تصير الشيء جديداً.

فالتجديد، إداً، يستلزم وجود شيء قائم وللناس به عهد، ثم أصابه البلى على إثر مر الأيام، فصار قديماً، ثم تأتي عملية التجديد لإعادته إلى الأمر الأول وما كان عليه قبل البلى، فعلى ذلك لا يكون "التجديد" إلا بمعنى الإعادة.

وتجديد كل شيء إنما يكون بحسبه، ولذلك قيل: "تجديد الموضوع"، وهو إعادة، و"تجديد العهد": إعادة، و"تجديد البناء": إعادة جديداً، ولا يستخدم الفعل "جدّ" و"يُجَدِّد"، ولفظ "التجديد" إلا في "غير ما يقبل القطع" ، وبمعنى إعادة إلى أمره الأول، أما إذا أبدل بشووه القديم ثواباً جديداً، فيقولون: "بلى ثوبه، وأجد ثواباً"<sup>(8)</sup>.

أما في الاصطلاح؛ فقد حاول بعض الباحثين المعاصرین وضع تعريفات اصطلاحية لتجديد أصول الفقه، ومن أهمّها: تعريف يوسف القرضاوي، إذ قال: "التجديد لا يعني أبداً التخلص من القديم أو محاولة هدمه، بل الاحتفاظ به، وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسين عليه"<sup>(9)</sup>. وهذا التعريف لا يختص بالتجديد في أصول الفقه فحسب، بل يشمل التجديد في العلوم كافةً. وعرفه خليفة باكر بقوله: "إعادة أصول الفقه إلى حالته المنهجية الطبيعية التي يستطيع معها الاستجابة لمقتضيات العصر ومتطلباته، من حيث سلامه موازيته ومرونته رؤيته، مع احتفاظه بأصالته وانضباطه"<sup>(10)</sup>.

كما قدّم عبد السلام عبد الكريـم تصوراً عن تجديد أصول الفقه بقوله: "هو السير بالأصل في طريق موازٍ لعلم الفقه، لأن الفقه ظل للأصول (ولو باعتبار ما)"<sup>(11)</sup>. ثم أكد أهمية التمسك بالتراث في عملية

(7) ينظر: محمد بن منظور، لسان العرب، ج 3، ط 3 (بيروت: دار صادر، 1994)، ص 107؛ مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 7 (القاهرة: دار الهداية، [د. ت.]), ص 478.

(8) ينظر: محمد بن القاسم الأباري، الزاهري معاني كلمات الناس، تحقيق حاتم الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، ص 21؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1 (بيروت: دار الفكر، 1979)، ص 409؛ ابن منظور، ج 3، ص 107؛ الزبيدي، ج 7، ص 307.

(9) يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي: بين الأصالة والتجديد، ط 2 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1999)، ص 30.

(10) خليفة باكر الحسن، "التجديد في أصول الفقه مشروعاته وتاريخه"، مجلة المسلم المعاصر، مع 32، العددان 126-125 (2007)، ص 92، شوهد في 3/14/2022، في: <https://bit.ly/3KHomJw>

(11) عبد السلام بن محمد بن عبد الكـريم، التجديد والمـجددون في أصول الفـقه، ط 2 (القـاهرة: المـكتـبة الإـسلامـية، 2005)، ص 77.

التجديد وعدم الانسلاخ عنه والبدء من فراغ، أو استعارة مناهج الآخرين، لأن ذلك يؤدي حتماً إلى الإنفاق<sup>(12)</sup>.

وفي رأينا، لا تصلح هذه التعريفات لأن تكون تعريفاً اصطلاحياً لمفهوم تجديد أصول الفقه، بل هي في جملتها توضيغ لمعنى تجديد أصول الفقه في اللغة، وبذلك يمكن أخذ المعنى الاصطلاحي من المعنى اللغوي فيكون على حسب ما يضاف إليه، فالتجديد في اللغة مثلاً: إدراج معانٍ جديدة محل المعاني التي انقطع استعمالها ونفعها، والتجديد في السنة إحياء ما انطمس من السنن المهجورة، وتوسيع وجوه دلالتها بما يتواافق مع تفسير الظواهر الاجتماعية، وأما التجديد في أصول الفقه فقد أخذ صوراً متعددةً، منها ما يعود إلى الشكل والصياغة، ومنها ما يعود إلى المضمون، ومنها ما يعود إلى المنهج، ومنها ما يعود إلى المجال والاستخدام، ومنها ما يعود إلى رأي المجتهد في مسائل أصول الفقه ولم يُسبق إليه.

ومن هنا يطرح التساؤل: ما مفهوم التجديد عند حنفي؟

يمكننا استخلاص مفهوم التجديد عند حنفي من خلال الإطار العام لمشروعه (التراث والتجديد)، وهو "إعادة قراءة التراث بمنظور العصر"<sup>(13)</sup>، ويوضح مقصوده من التجديد بقوله: "ليس معنى ذلك أن القراءات القديمة له خاطئة أو أن القراءات المستقبلة له غير واردة، بل كلها صحيحة، الخطأ هو قراءة التراث من المعاصرين بمنظور غير عصري، هنا يكمن الخطأ، خطأ عدم المعاصرة"<sup>(14)</sup>. ويقول: "والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر؛ فالقديم يسبق الجديد، والأصلالة أساس المعاصرة"<sup>(15)</sup>. ويقول في موضع آخر: "والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع"<sup>(16)</sup>. وعلى هذا فإن مفهوم التجديد عند حنفي لا يخرج عن التجديد لغةً، ومن معانيه: إدراج معانٍ جديدة عليها بحسب مقتضيات العصر.

## 2. مشروعية التجديد

لقد أولى الباحثون التجديد الديني اهتماماً، مستندين إلى ما روی عن النبي ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعُثُ لِهِذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِئَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"<sup>(17)</sup>، وهذا الحديث هو المعلول والعمدة عند من يقول بمشروعية التجديد؛ إذ إن من حكمة الله تعالى المقتضية لحفظ الدين أن يبعث في كل قرن من يجدد للأمة أمر دينها، ولا ينحصر التجديد في الشخص الواحد، قد تكون في جماعة القائمين بنشر العلم

(12) المرجع نفسه، ص 78.

(13) حنفي، التراث والتجديد، ص 132.

(14) المرجع نفسه.

(15) المرجع نفسه، ص 13.

(16) المرجع نفسه، ص 34.

(17) سليمان بن الأشعث السجستاني [أبو داود]، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأنثروط ومحمد كامل، ج 6 (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، ص 349.

لأن لفظة "من" عامةٌ وتقع على الواحد والجمع، وتأسِيًّا على ذلك لا يدل تخصيص المجددين بأنهم الفقهاء أو العلماء فقط<sup>(18)</sup>.

والاجتهداد عند الأصوليين فرض كفاية. وعنوا بالاجتهداد بذل الجهد لاستخراج الأحكام الشرعية من أدلة التفصيلية، والنظر في علل النصوص ومقاصدها، ودراسة توافر الشروط والعلل في محل تنزيل الحكم الشرعي، الذي هو محاولة عقلية فكرية لتنزيل النص على واقع الناس. وهو جهد بشري، يمارسه العقل الإنساني في ضوء الشَّرع، وهو قابل للخطأ والصواب، وهذا يعني أنه دائمًا في عصره وفي سائر العصور محل للتقويم والمراجعة والنقد والفحص والاختبار والتعديل والإلغاء والإضافة والحذف، وهو محل للفعل الفكري. ومما يدل على أن صحة الاجتهداد في كل زمان هو أن لكل زمان ولكل مجتمع مشكلاته وأفكاره وقضاياها، ولهذا قد يظهر للمجتهد رأي جديد لم ينفل عن السابقين، تبعًا للقاعدة الفقهية (لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان). وهنا تبرز أهمية التجديد لمواكبة كل التطورات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية ونحو ذلك، التي تحصل في حياة البشر في جميع الميادين، ويظهر صلاح الشريعة من خلال معالجتها لهذه المسائل، وإيجاد الحلول لها<sup>(19)</sup>.

### 3. ضوابط التجديد

لما كان الهدفُ من تجديد أصول الفقه مسيرةً للتطور الاجتماعي الناتج من التطورات العلمية والتكنولوجية، التي أثَرَتْ كثيًراً في المسائل الفقهية؛ ما استوجب الاجتهداد في ثوب جديد يتوافق مع التقنيات والتطورات العلمية المعاصرة، فإن التجديد لا بد له من ضوابط تناسب هذا العصر مع إضافة شروط الاجتهداد المعروفة عند الأصوليين. وبما أنَّ الأصوليين درسوا شروط الاجتهداد في مصنفاتهم، فستقتصر على ذكر أهم الضوابط، التي نراها، وهي:

أ. عدم تفويت التجديد لمصلحة أحدٍ منه أو مساوية له<sup>(20)</sup>.

ب. معرفة فقه الواقع، وأحوال الناس، وأعرافهم وتقاليدهم، ومتابعة ما يطرأ عليهم من التغيرات والمستجدات، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغيير عُرف أهلِه، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه لزمت المشقة والضرر<sup>(21)</sup>.

ج. الرؤية الشمولية لكل المعطيات الواقعية، والجغرافية، والفكرية، والفلسفية، والتاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتربوية، والإعلامية والسياسية التي تشكّل لدى المجدد التراكمات المعرفية والعلمية

(18) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر التدمري، ج 23، ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1993)، ص 180؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري: بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد فؤاد، ج 13 (القاهرة: المكتبة السلفية، د. ت.)، ص 295.

(19) عمر عبيد حسنة، "المقدمة"، في: نور الدين الخادمي، الاجتهداد المقاصدي حججته ضوابطه مجالاته، سلسلة كتاب الأمم 65 (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998)، ص 14.

(20) حسنة، ص 14.

(21) ينظر: يوسف القرضاوي، ثقافة الداعية (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009)، ص 140.

التي توصل إليها العالم؛ وبناءً على ذلك، يلزم المجدد أن يحسن التعامل مع فقه الواقع والمتوقع، بحيث يتقن فن التوقع، وتوجيه التجديد الملائم من الزاوية الملائمة.

## ثانيًا: الإشكالات المنهجية في أساس تصور حنفي لأصول الفقه

قبل الخوض في إشكالات التجديد عند حنفي في الإجماع، نود أن نشير إلى وجود إشكالات منهجية في أساس تصوّره لأصول الفقه، ويمكن تلخيص ذلك في ثلاثة إشكالات يستعرضها الباحث كالتالي:

### 1. الخلط بين وظيفتي علميين مختلفين

وهي الإشكالية الأولى التي تفهم من كلام حنفي، فقد خلط بين وظيفتي علميين مختلفين: علم أصول الفقه، وعلم الفقه. وما يدل على ذلك أنه ذكر أنّ تجديد أصول الفقه يتمّ من خلال الانتقال من النص إلى الواقع، ونصّ عبارته: "الأدلة المستعملة في علم أصول الفقه أدلة مركبة من السمعية والعقلية من أجل تحقيق المناطق، أي من أجل التحول من النقل والعقل إلى الواقع"<sup>(22)</sup>، وجاءت عبارته أكثر وضوحاً في كتابه التراث والتجديد، حيث يقول: "نشأ علم أصول الفقه محاولاً إيجاد منهجه إسلامي خارجي من منطق أو فلسفة أو حكمة"<sup>(23)</sup>.

ويتحدث في موضع آخر عن أهمية تجديد أصول الفقه لاحتياج المجتمع إليه من حيث هو فعل وسلوك، بحيث تتغير مادة الفقه التقليدي التي تغلب عليها الأحوال الشخصية، ونصّ عبارته: "وهي محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي وهو سابق على التصوف؛ لاحتياج المجتمع إلى التشريع قبل حاجته إلى الزهد، وهو العلم المنهجي [...]" من حيث هو علم مستقل، بلغة علمية عقلية، ويتصفح فيه تكوين الإنسان الداخلي من حيث هو زمان ونية، والخارجي من حيث هو فعل وسلوك، وقد يكون له ملحقان: الأول عن الفقه الاجتماعي [...] وفيه تتغير مادة الفقه التقليدي التي تغلب عليها الأحوال الشخصية إلى مادة أخرى عصرية يغلب عليها الطابع الاجتماعي، وثار فيه مسائل التنمية، والتحرر، والتغيير، والتقدم"<sup>(24)</sup>.

وهذا الخلط بين علميين مختلفين في الواقع يتعدّر منهجيّاً؛ لأنّ أصول الفقه له موضوعه الذي من خلاله تميّز به مما سواه، والفقه له موضوعه الذي يميّزه من أصول الفقه وغيره. إذًا، فلا بدّ من أن يكون لكلّ علم موضوع يميّزه من غيره، وإلا لما حصل التمايز بين العلوم، فعلم النحو يمتاز من علم الطلب مثلاً بأنّ الأول يبحث في الكلمة والكلام، والثاني يبحث في بدن الإنسان، واختصاص كلّ منها بموضوعه الخاصّ سبب استقلالية أحدهما عن الآخر وامتيازه منه، ولو لا هذا الامتياز في الموضوع لما كان علم النحو والطلب علميّاً، بل كانا علميّاً واحداً<sup>(25)</sup>.

(22) حنفي، من النص إلى الواقع، ج 2، ص 50.

(23) حنفي، التراث والتجديد، ص 159.

(24) المرجع نفسه، ص 177.

(25) ينظر: كمال الحيدري، شرح الحلقة الثالثة، ج 1 (بيروت: مؤسسة البلاغ، 2011)، ص 158.

بناءً على هذا، فإن العلوم إنما تتميز بالموضوعات، وموضوع أصول الفقه أداته من كتاب وسنة وإجماع وقياس ونحوها من الأدلة، فهو يبحث فيها عما يلحق بها من عوارض، ومن كونها عامّةً، أو خاصّةً، أو مجملةً، أو مبنيةً، أو مطلقةً، أو مقيدةً، أو ظاهرةً، أو نصًا، أو منطقًةً، أو مفهومًةً، وكون اللفظ يكون أمرًا أو نهيًّا، ونحو ذلك، وهذه الأمور هي مسائله<sup>(26)</sup>.

موضوع الفقه: أفعال العباد من حيث تعلق الأحكام الشرعية بها، ومسائله ما يذكر في كل باب من أبواب الفقه<sup>(27)</sup>.

يتبيّن من ذلك أن علم أصول الفقه محله النصوص، وأما الفقه فمحله أفعال العباد التي تعامل مع الواقع، بخلاف ما يمكن أن يفهم من عبارات حنفي؛ إذ جعل أصول الفقه يتنتقل من النص إلى الواقع، ويعالجه.

## 2. إلغاء خصوصية علم المصطلحات

وهي الإشكالية الثانية التي تفهم من كلام حنفي؛ إذ الغي خصوصية علم المصطلحات، فقد ذكر أن اللغة الجديدة تحاول أن تناقض عيوب اللغة التقليدية، ومن أهم خصائص اللغة الجديدة، كونها عامّة، بحيث يمكن بها مخاطبة الأذهان كافةً. فمثلاً، لفظاً "عام" و"خاص" في أصول الفقه لفظان عامان، يمكن الأذهان كافةً فهم المراد منهما. فقدم حنفي اقتراحًا هنا، تغيير أحدهما أو تغييرهما تغييرًا كاملاً، بل ذهب أبعد من ذلك، وكل مصطلحات أصول الفقه خاصة فيما يتعلق بمناهج الرواية أو مناهج اللغة الفاظية عامّة يمكن أن تنطبق على أي تراث وعلى أي نص ديني<sup>(28)</sup>. ويعلل إلغاء الخصوصية، بقوله: "وكثيرًا ما ضاع الفكر من أجل خصوصية اللغة كما هو الحال في الفكر المسيحي الذي يصر على استخدام لغة الخاصة في العقائد".<sup>(29)</sup>

وهذا الإلغاء الذي نادى به حنفي، مخالف لما عليه العمل من تمييز المصطلحات، وخصوصيتها، ونشأتها. وعلى هذا، فالمصطلحات لا تنشأ من خلال معاني الكلمات المستخدمة في التواصل العام، وإنما من خلال المفاهيم المتفق عليها بين طائفة المتخصصين. ومثال ذلك المصطلحات التي تخص المنطق، كـ"الموضوع"، وـ"المحمول"، وـ"الحمل الذاتي الأولي"، وـ"الحمل الشائع الصناعي"، ونحو ذلك. هذه المصطلحات لا تكاد تجد لها إلا في علم المنطق، ولديها مدلولاتٍ لها التي تخصها. وقد تجد مصطلحات مشتركة بين المنطق وعلم أصول الفقه والنحو، ولكن مدلولاتها يختلف بعضها عن بعض، كـ"المفرد"، وـ"المركب" مثلاً، فالـ"مفرد" في اصطلاح النحو: هو الكلمة الواحدة، كـ"محمد". وأما عند المناطقة والأصوليين، فهو لفظ وضع لمعنى، ولا جزء لذلك اللفظ يدل على جزء المعنى الموضوع له. وأما "المركب" في اصطلاح النحو، فهو ما كان أكثر من كلمة، فشمل التركيب المجزي كسيويه،

(26) علي بن سليمان المرداوي، مقدمة التحبير: شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين وعوض بن محمد القرني وأحمد بن محمد السراح، ج 1 (الرياض: مكتبة الرشد، 2000)، ص 143.

(27) المرجع نفسه.

(28) حنفي، التراث والتجديد، ص 117.

(29) المرجع نفسه، ص 120.

وخمسة عشر، ونحوها، والمضاف كعبد الله. وأما "المركب" عند المناطقة والأصوليين، فهو ما دل جزئه على جزء معناه الذي وضع له، فشمل الإسنادي، كقام محمد والإضافي كغلام عمر، والتقييدي كتابف العالم.

ويترتب على ذلك كلمة "يضرب"، مثلاً، فهو مفرد على مذهب النحاة، ومركب على مذهب المناطقة والأصوليين، لأن "الياء" منه تدل على جزء معناه وهو المضارعة<sup>(30)</sup>.

إذًا، يتضح أن مطالبة حنفي بإحلال اللغة الجديدة محل اللغة التقليدية (ومنها الأصولية) إنما هي مطالبة بإلغاء خصوصية المصطلحات، حتى يصبح متاح الفهم للجميع. وإن سلمنا بذلك فستتساءل: كيف تحل اللغة الجديدة محل مصطلحات وقواعد أصولية؟ وكيف نستدل بالنصوص عن طريقها؟ لم يقدم لنا حنفي نماذج لذلك؛ مما يدل على أن مطالبة حنفي تتسم بالغموض.

### 3. مفهوم الأصول عند حنفي

وهي الإشكالية الثالثة لدى حسن حنفي؛ فهو يرى أنّ الأصول تعني ما يتفق عليه الناس، يقول: "والأصل ما يتفق عليه الناس، وليس ما يختلفون عليه"<sup>(31)</sup>. وهذا تصوّر غير دقيق؛ لأنّ المقصود بالأصول عند الأصوليين مختلفٌ عمّا ذهب إليه حنفي، فالأصل لغة هو: "ما يبني عليه غيره"، وهو ما اختاره أكثر الأصوليين<sup>(32)</sup>، كما أنّ الأصل اصطلاحاً يطلق على أمور، منها: الدليل، والراجح، والقاعدة، والمقياس عليه<sup>(33)</sup>.

وبهذا يتبيّن أنّ الأصل ليس ما يتفق عليه الناس، كما يرى حنفي. فالأصل قد يكون مختلفاً عليه، ولكن غالباً ما يكون المراد من الأصل هو الدليل في أصول الفقه. فالإشكالان السابقان يدللان على وجود قصور في أصل تصوّر حنفي لأصول الفقه مفهوماً ووظيفةً.

## ثالثاً: مفهوم الإجماع عند حنفي ونقد

### 1. بيان مفهوم الإجماع عند حنفي

عرف حنفي الإجماع بأنه: "تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوعٌ من الحوار الحرّ بين المفكرين والمنظرين وقادة الرأي دون ما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي الواحد أو إلهام، حتى ولو كان رأي الخليفة، أو الإمام، أو قاضي القضاة، أو ساري العسكري"<sup>(34)</sup>.

(30) ينظر: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، كتاب مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي وزرية حماد، ج 1، ط 2 (الرياض: مكتبة العبيكان، 1997)، ص 108.

(31) حنفي، من النص إلى الواقع، ج 2، ص 50.

(32) المرداوي، ج 1، ص 148.

(33) المرجع نفسه، ص 153.

(34) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987)، ص 102.

وعرّفه في موضع آخر بقوله: "هو تجربة الأجيال وتراكمها وعنصر التاريخ، وحركة الجماهير، وكل أشكال العمل الجماعي والممارسة التاريخية ضدّ مظاهر التسلط، أو الجمود العقائدي، أو الحرفة اللغوية، أو الصورية القانونية، أو الشكلية الدينية"<sup>(35)</sup>. وكذلك يقول في موضع ثالث: "الإجماع لفظاً ومعنى. لغة العزم. فهو عملٌ إرادي وجهدٌ جماعي على القرار والفعل. يعني الانفاق والإذمام وال فعل المشترك. وهو التجربة غير النصية للجماعة خوفاً من التفرد بالرأي. وهو ضد الخلاف والتفرق وإيجاد تجربة مشتركة يعيشها الجميع"<sup>(36)</sup>. ومن خلال النصوص المنقولة عن حنفي يتبيّن أنّ مفهوم الإجماع عنده يقوم على عدّة أمور:

- تجربة الأجيال وتراكمها.
- أن تكون التجربة غير نصية.
- أن تكون التجربة يعيشها الجميع.

وببناء عليه، نطرح التساؤل التالي: ماذا يعني بـ"التجربة"؟

يخبرنا حنفي أن التجربة تعني المشاهدة والتجريب والتحليل كما هو معروف في المنهج التجريبي، والانتقال من الجزئيات إلى الكليات. ويزيد إيضاحاً بأن المقصود بالتجربة هي التجربة الإنسانية واطراد حقائقها للوصول إلى جوهر الطبيعة البشرية<sup>(37)</sup>. في ما يأتي، سنتقد هذه التصورات.

## 2. نقد مفهوم حنفي للإجماع

قبل الحديث عن نقد مفهوم الإجماع عند حسن حنفي، نحتاج إلى ذكر كلام الأصوليين عن الإجماع بحسب الترتيب الذي ذكره حنفي؛ لتتضطلع الإشكاليات، ونتمكن من نقادها، وسنركز في النقولات على بعض كتب الأصوليين الجامحة لمختلف المذاهب الأصولية.

عرف أبو حامد الغزالى (ت. 505 هـ/1111 م) الإجماع بقوله: "اتفاق أمة محمد ﷺ خاصةً على أمرٍ من الأمور الدينية"<sup>(38)</sup>. وكذلك عرّفه علي بن أبي علي الأمدي (ت. 631 هـ/1233 م) بقوله: "اتفاق جملة أهل الحلّ والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من الأعصار على حكم واقعةٍ من الواقع"<sup>(39)</sup>، وذهب

(35) المرجع نفسه، ص 102.

(36) حنفي، من النص إلى الواقع، ج 2، ص 223.

(37) المرجع نفسه، ص 25.

(38) محمد بن محمد الغزالى الطوسي، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 137.

(39) علي بن أبي علي الأمدي، الإحکام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج 1 (بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.]), ص 196.

عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب<sup>(40)</sup> وسليمان الطوفي<sup>(41)</sup> إلى نحو هذا التعريف. ويتبين من هذين التعريفين أنَّ الجامع المشتركة بين تعريفات الأصوليين للإجماع يتمثل في أنه اتفاق كلَّ العلماء في عصر معين على حكم معين. إذا اتضح هذا نعود إلى طرح حنفي الذي ذكر فيه أنَّ الإجماع عبارة عن التجربة المشتركة، كما ورد فيما نقل عنه في موضع سابق.

ونسجل على هذا الطرح الملاحظات الآتية:

أولاً، أنَّ تعريفه مخالفٌ لما عليه الأصوليون الذين كان يحاول في سياقه شرح مذاهبهم.

ثانياً، قوله بأنَّ الإجماع قائم على التجربة الإنسانية المشتركة، هو كذلك مخالفٌ لما عليه الأصوليون، وعلاوة على ذلك فإنَّ "التجربة المشتركة" كلمة فضفاضة، وليس لها مدلول محدَّد، وترد عليها عدَّة أسئلة: من الذين يقومون بهذه التجربة؟ وكم عددهم؟ وأهو اتفاق الجميع، أم الأغلب، أم مجرد مجموعة كبيرة؟ كلَّ هذه الأسئلة وغيرها لا توضحها فكرة "التجربة المشتركة" التي طرحتها حنفي.

ثالثاً، أنَّ الإجماع لا يقوم على العنصر الكمي والتجربة، بل يستمدُّ حجيته من العنصر الكمي والسند، ولا حجة عند جماهير الأصوليين بلا سند، وفكرة "التجربة المشتركة" لا تشير أبداً إلى عنصر السند، فكانت تعويلاً كلياً على عنصر الكم.

ولهذا السبب وجَّه نايف بن نهار سهام النقد إلى حنفي في مفهومه للإجماع بقوله: "تحدث عن الإجماع، لكنه غير اسمه إلى التجربة المشتركة، وهذا هو التغيير الوحيد الذي يمكن أن تراه في هذا الفصل، فبقية المسائل التي ذكرها موجودة في كتب الأصول، ولا جديد فيها، كشروط الإجماع، وموضوع الإجماع، وأنواع الإجماع وغير ذلك. ومصطلح التجربة المشتركة الذي اختاره بدلاً عن الإجماع مصطلح خطأ، ولا يعبر عن مفهوم معتبر. فالإجماع مصطلح ينبع عن شيء صادر اتفاقاً، فنحن حين نقول: أجمع الخبراء، أي أن جمعيهم قالوا ذلك. وهذه الكلية مقصودة شرعاً، فلو نقص واحدٌ من العلماء لما كان ذلك إجماعاً. أما المصطلح الذي اختاره حنفي التجربة المشتركة فهو فاقدٌ لأي مضمون شرعي، بل ويلغي الصفة المميزة للإجماع نفسه"<sup>(42)</sup>.

## رابعاً: طرق الإجماع عند حنفي

### 1. بيان طرق الإجماع عند حسن حنفي

طرق حنفي إلى طرق الإجماع، وهو ما يعبَّر عنه الأصوليون بـ"مستند الإجماع". ولكن ما هو مستند الإجماع عنده؟ يشير حنفي إلى ما يلي:

(40) محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني، بيان المختصر: شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد بقا، ج 1 (جدة: دار المدنى، 1986)، ص 521.

(41) سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله التركى، ج 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، ص 5.

(42) بن نهار.

أ) النصّ: فيقول: "ويكون الإجماع عن توقيف، أي نصّ. ويكون عن فهم معنى بالرأي والاجتهداد"<sup>(43)</sup>، ويقول في موضع آخر: "ولا يجوز الإجماع بغير دليل، فللاإجماع سند دليل أو أماره"<sup>(44)</sup>.

وثمة مسائل ذكرها حنفي ضمن كلامه عن النصّ، وهي كالتالي<sup>(45)</sup>:

- المسألة الأولى: يجوز للمجتمعين ترك دليل الإجماع بعد اشتئاره.

- المسألة الثانية: إذا أجمعت الأمة على وجوب الخبر يكون الخبر طریقاً إلى ما أجمعت عليه الأمة.

- المسألة الثالثة: لا يثبت الإجماع بخبر الواحد، لأنّ النصّ الظني أقلّ قوّةً من التجربة المشتركة القطعية في حالة الإجماع التام أو الظنية في حالة الإجماع الناقص.

ب) العقل: فالعقل يصلح أن يكون مستنداً للإجماع عند حنفي، ونصّ عبارته: "العقل. ويجوز الإجماع عن اجتهداد وقياس. فالتجربة الجماعية في أساسها تجارب فردية متطابقة"<sup>(46)</sup>.

وهذا يعني أن حنفي يرى أن الاجتهداد مصدره عقلي محسن، وكذلك القياس، وبهذا يرى انعقاد الإجماع عن طريق الاجتهداد والقياس.

## 2. نقد طرق الإجماع عند حنفي

المقصود من طرق الإجماع عند حنفي، كما انتصر سابقاً، عبارةً عن مستند الإجماع، كما هو المعبّ عنه عند الأصوليين. ولهذا يجب على الباحث أن يبيّن مستند الإجماع عند الأصوليين؛ لكي يتضح أنّ حنفي لم يأت بجديد في هذا الموضوع إلا مصطلح (التجربة المشتركة) في تسميته للإجماع.

ذكر تقى الدين السبكي (ت. 756 هـ/1355 م) أنّ الجمهور يشترطون السند في الإجماع، وذهب بعض العلماء إلى أنه يمكن الالهتداء إلى الصواب من غير التوقف على مستند، وسلم هؤلاء أن ذلك ليس بواقع، ورأى السبكي أن الفتوى بغير الدلالة خطأً ويكون الإجماع فيها إجماعاً على الخطأ<sup>(47)</sup>، وهو ما ذهب إليه محمد بن عبد الله الزركشي (ت. 794 هـ/1392 م) كذلك<sup>(48)</sup>. كما ذهب جمهور الأصوليين إلى انعقاد الإجماع بالقياس والاجتهداد، نص على ذلك الزركشي<sup>(49)</sup>، وعلي بن سليمان المرداوي (ت. 885 هـ/1480 م)<sup>(50)</sup>. إذا عرفنا موقف الأصوليين من طرق الإجماع، على هذا النحو المشار إليه؛ نتطرق الآن إلى المسائل التي ذكرها حنفي لتنظر فيها، وهي أنه:

(43) حنفي، من النص إلى الواقع، ج 2، ص 229.

(44) المرجع نفسه.

(45) المرجع نفسه، ص 230.

(46) المرجع نفسه.

(47) علي بن عبد الكافي السبكي وابنه عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ص 389، 391.

(48) محمد بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 6 (القاهرة: دار الكتب، 1994)، ص 397.

(49) ينظر: المرجع نفسه.

(50) ينظر: المرداوي، ج 4، ص 1644.

• يجوز للمجتمعين ترك دليل الإجماع بعد اشتهراره.

• إذا أجمعت الأمة على موجب الخبر يكون الخبر طریقاً إلى ما أجمعت عليه الأمة.

• لا يثبت الإجماع بخبر الواحد؛ لأن النص الظني أقل قوّة من التجربة المشتركة القطعية في حالة الإجماع التام أو الظنية في حالة الإجماع الناقص.

وكل المسائل التي ذكرها حنفي تناولها الأصوليون بالتفصيل ولم يأت فيها بجديد، وأما المسألة التي ذكرها عن جواز ترك المجتمعين دليلاً للإجماع بعد اشتهراره، فهو أيضاً مما ذهب إليه الأصوليون، وقد ذكرها الزركشي<sup>(51)</sup> وغيره من الأصوليين.

وأما المسألة الثانية وهي: أنه إذا أجمعت الأمة على موجب الخبر يكون الخبر طریقاً إلى ما أجمعت عليه الأمة، فيقتصر الباحث فيها على ما ذكره الزركشي، قال: "الإجماع الواقع على وفق خبر من الأخبار، هل يكون دليلاً على صحته؟ منهم من قال: يدل على ذلك إذا علم أنهم أجمعوا لأجله، ومنهم من قال: إن إجماعهم يدل على صحة الحكم، ولا يدل على صحة الخبر"<sup>(52)</sup>.

وبقيت المسألة الثالثة التي ذكرها حنفي، وهي أنه لا يثبت الإجماع بخبر الواحد، وقد تناولها بعض الأصوليين ومنهم المرداوي، حيث نقل اختلاف العلماء فيها على قولين<sup>(53)</sup>.

ويثار في هذا المقام تساؤلٌ مفاده: ما التجديد الذي سعى له حنفي في مبحث طرق الإجماع؟

والجواب أنه لم يأت بشيء جديد إطلاقاً، وهو ما تبين من خلال عبارات الأصوليين.

## خامساً: المجموعون وشروط الإجماع

### 1. المجموعون وشروط الإجماع عند حنفي

تناول حنفي في هذا الموضوع مسألتين، هما: من هم المجموعون؟ وما شروط الإجماع؟ سنذكر رأي حنفي أولاً، ثم تبعه بالمناقشة والنقد.

#### أ. المسألة الأولى: من هم المجموعون؟

عرف حنفي المجتمعين بقوله: "المجموعون هم الأمة الإسلامية، أي كل المجتهدين، أهل الحل والعقد دون الأطفال والمجانين، الأئمة والفقهاء العالمين بالأصول. والقادرين على استنباط الفروع. وهو الإجماع عزيمة"<sup>(54)</sup>.

(51) ينظر: الزركشي، ج 6، ص 403.

(52) الزركشي، ج 6، ص 404.

(53) ينظر: المرداوي، ج 4، ص 1692.

(54) حنفي، من النص إلى الواقع، ج 2، ص 232.

ثم تطرق إلى مسائل، مثل: هل يدخل في إطار المجتهدين العامي والمبتدع والمقلد والفاقد والكافر والذمي؟

ونشير إلى بعض ما تطرق إليه حنفي فيما يأتي:

#### • هل يعتد بقول العوام في الإجماع؟

قسم حنفي العوام إلى قسمين: عوام غير دهماء، وعوام دهماء، فالعوام غير الدهماء يعتبر قولهم فيما يخص المصالح العامة وأزمات العصر، وأما الدهماء فلا يعتد بقولهم، ونص عبارته: "ويتصور دخول العوام في الإجماع فيما يخص المصالح العامة وأزمات العصر، فهم أصحاب المصلحة غالبية الأمة، وخلاف العوام لا يعتد بهم إن كانوا مجرد دهماء، أما إذا عبروا عن مصالح الأغلبية فيعتد بهم، وقد يجمع العوام عند خلو الزمان من المجتهدين".<sup>(55)</sup>

#### • هل يعتد بقول المبتدع في الإجماع؟

ذهب حنفي إلى أنه يقبل قول المبتدع فيه؛ لأنَّه ضمن الأمة، والأمة غير محصورة في العدول، ونص عبارته: "أما المبتدع إذا خالف فإنه يكون خارج الإجماع، بالرغم من استعمال سلاح البدعة ضد كل مجتهد لا توافق عليه الأغلبية التقليدية، والتعاونة مع السلطان [...] هم كُلُّ فرق الأمة، محقًّا أو مبتدعاً أو ضالاً، وليس أهل الحق وحدهم، بعيداً عن قسمة الأمة إلى ناجية وهالكة. يتطلب الإجماع كُلُّ فرق دون الحكم على أحدthem بالخروج".<sup>(56)</sup> ويقول في موضع آخر: "والمجتهد المبتدع غير الكافر قد يدخل في الإجماع"<sup>(57)</sup>، وكذلك يؤكِّد في موضع آخر بقوله: "فالإجماع يكون باتفاق فرق الأمة، دون تمييز بين أهل الحق وأهل الضلال خشية أن تكون قسمة الأمة على أساس سياسي، يأخذ شكلاً عقائدياً، وليس بناءً على المصالح العامة".<sup>(58)</sup>

#### • هل يعتد بقول المقلد في الإجماع؟

ذهب إلى أنه لا يعتبر قول المقلد في الإجماع، ونص عبارته: "ولا يجوز أن يكون بعض العلماء المجمعين مقلداً وظاناً ومحيناً، لأنَّه لا يضيق رأياً إلى الآراء، بل يعتبر نقراً لا إضافةً. ومن ثم لا يدخل المقلد في الإجماع؛ لأنَّه لا يكون إلا اجتهاد".<sup>(59)</sup>

#### • هل يعتد بقول الكافر والكتابي في الإجماع؟

يرى حنفي أنَّ شرط الإسلام في المجتهد يضيق دائرة الإجماع، وبناءً على ذلك يعتبر قول الكافر والكتابي في الإجماع، يقول في ذلك: "وقد يدخل الكافر في الإجماع، بل إنه يدخل ضمن خطاب

(55) المرجع نفسه، ص 232.

(56) المرجع نفسه.

(57) المرجع نفسه، ص 234.

(58) المرجع نفسه، ص 233.

(59) المرجع نفسه، ص 232.

التكليف في الأمر والنهي بتحكيم العقل، والعقل أساس الشع. وقد يكون عالماً بموضوعه في الإجماع الخاص، ومن أهل الاختصاص، وأما الكتابي فإنه إن استطاع السيطرة على الأهواء فإنه يكون قادرًا على التعبير عن هوية الأمة المتصلة، وشرط الإسلام يضيق الإجماع، والأمة الإسلامية مكونة من عدة أمم ليست كلها إسلامية، بل يهود ونصارى ومجوس وصابئة وبراهمة<sup>(60)</sup>.

## ب. المسألة الثانية: شروط الإجماع

ذكر حنفي جملةً من شروط الإجماع في عبارته الآتية: "شروط الإجماع وأهلية الجمع: العقل، والبلوغ، والعدالة، والاجتهاد، وعدد التواتر ليس شرط عدد المجمعين، لأن التواتر ليس له عدد محدد، بل العدد الذي به يحصل استحالة التواطؤ على الكذب، وكذلك الأمر في عدد المجمعين، العدد الذي يتطلب تحقيق التجربة المشتركة، ولا يشترط التواتر في نقل الإجماع، ليست العبرة بالقلة والكثرة، وإذا لم يبق إلا مجتهد واحد فهو قول حجة بالإجماع، وفي هذه الحالة يكون اجتهاداً وتجربةً فردية، وليس تجربةً مشتركة [...] وجود صحابي في المجمعين أو وجود الإمام المعصوم ليس شرطاً للإجماع<sup>(61)</sup>.

وهنا تطرق حنفي إلى عدة مسائل، تحت شروط الإجماع من أهمّها:

### ٠ هل يشترط في أهل الإجماع بلوغ التواتر؟

ويرى أنه لا يشترط التواتر في الانعقاد، ولا في نقل الإجماع، كما هو واضح في عباراته.

### ٠ إذا لم يوجد في العصر إلا مجتهد واحد فهل يعد قوله إجماعاً؟

ذهب حنفي إلى أنه يعتد بقوله، وهو حجة بالإجماع، كما نصّ على ذلك.

## 2. نقد آراء حسن حنفي في المجمعين وشروط الإجماع

نعود إلى ما تناوله حنفي مسبقاً مع عرض أقوال الأصوليين لدراسة وفحص ما ذكره على أساسها.

فقد تناول حنفي هنا مسألة: من هم المجمعون؟ والذى ذكره لا يخرج غالباً عما ذكره الأصوليون، فقد ذكر الغزالى (ت. 505هـ/1111م) أن للإجماع ركين، أولهما المجمعون، والمراد بهم أمّة محمد ﷺ، ويظهر من هذا أن المراد كل مسلم، إلا أن هذا الظاهر، كما يقول، له طرفان، أحدهما واضح في الإثبات، والآخر واضح في النفي، قال الغزالى: "أما الواضح في الإثبات فهو كل مجتهد مقبول الفتوى، فهو أهل الحل والعقد قطعاً، ولا بد من موافقته في الإجماع، وأما الواضح في النفي فالأطفال والمجانين والأجنة، فإنّهم وإن كانوا من الأمة فتعلم أنّه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله: لا تجتمع أمّي على الخطأ إلا من يتصور منه الوفاق والخلاف في المسألة بعد فهمها. فلا يدخل فيه من لا يفهمها".<sup>(62)</sup>

(60) المرجع نفسه، ص 234.

(61) المرجع نفسه، ص 236.

(62) الغزالى، ص 143.

ويرد تساؤل هنا: ما التجديد عند حنفي في ماهية المجمعين؟

وللإجابة عن المسائل التي ذكرها حنفي سابقاً نقتصر على أهمّها لكي تقارن بعبارات الأصوليين.

فقد ذكر أنَّ العوام الدهماء لا يعتدّ بقولهم في الإجماع بخلاف العوام غير الدهماء، حيث يعتدّ بقولهم فيما يختصُّ بالمصالح العامة وأزمات العصر.

من الوهلة الأولى يظنَّ القارئ أنَّ محلَّ التجديد عند حنفي هو: تقسيمه العوام إلى الدهماء وغير الدهماء، ولكن يتبيَّن للقارئ فيما بعد أنَّ التجديد عنده هو كلمة "الدهماء" لا غير. ولهذا يضع الباحث نصوص الأصوليين للمقارنة: يقول الغزالى: "فإن قيل: فلو خالف عاميٌّ في واقعة أجمع عليها الخواصُّ من أهل العصر، فهل ينعقد الإجماع دونه؟ إن كان ينعقد فكيف خرج العاميُّ من الأمة؟ وإن لم ينعقدْ فكيف يعتدّ بقول العاميِّ؟ قلنا: قد اختلف الناس فيه فقال قوم: منعقدٌ لأنَّه من الأمة فلا بدَّ من تسليمه بالجملة وبالتفصيل، وقال آخرون، وهو الأصحُّ: إنه ينعقد"<sup>(63)</sup>.

ومثل هذا ذكره عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت. 620هـ / 1223م)، فقسم الناس إلى علماء لا خلاف في اعتبارهم من أهل الاجتهاد، وعوام لا يعتبر قولهم<sup>(64)</sup>.

وأما مسألة اعتبار قول المبتدع والفاشق والكافر في الإجماع وعدم اعتبارهم، فقد ذهب حنفي إلى قبول قول المبتدع؛ لأنَّه من ضمن الأمة، وكذلك قول الكافر والكتابي، كما سبق الحديث عنهمَا في الفرع السابق، ولكن ما قول الأصوليين في هذه المسألة؟ هذا ما يجب على الباحث بيانه. لقد حشد المرداوى أغلب أقوال الأصوليين، وذكر أنَّ الكافر لا اعتداد بقوله مطلقاً، سواء كان متولاً أو غير ذلك كالمرتد ونحوه، وذكر الخلاف في المبتدع، فمن كفره بیدعته لا يعتدّ بقوله في الإجماع، ومن لم يحكم بكفره عده فاسقاً<sup>(65)</sup>. وقد ذهب إلى أنه لا اعتداد بقول فاسق، سواء كان فسقه من جهة الاعتقاد أم الفعل، وذكر أنَّ هذا قول معظم الأصوليين، بينما ذهب بعضهم إلى الاعتداد بقول الفاسق إذا جاء بمستند صالح لهذا القول<sup>(66)</sup>.

بقيت المسألة الثانية التي تناولها حنفي وضمنها أهمَّ المسائل، كمسألة اشتراط التواتر في أهل الإجماع لينعقد. والذي ذهب إليه أنه لا يشترط التواتر في الانعقاد، وكذلك مسألة إذا لم يوجد في العصر إلا مجتهدٌ واحدٌ، فهل يعَدُّ قوله إجماعاً؟ والذي ذهب إليه حنفي هو اعتبار قوله حجةً، وكالعادة لم يأت بإضافة إلى هذه المسائل، وكلَّ ما تناوله هو عبارة عن تلخيص لعبارات الأصوليين. ولهذا يجب على الباحث نقل شيء من عباراتهم. قال الغزالى: "اختلقو في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع

(63) المرجع نفسه.

(64) ينظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، تحقيق شعبان إسماعيل، ج 1، ط 2 (الرياض: مؤسسة الريان، 2002)، ص 390.

(65) ينظر: المرداوى، ج 4، ص 1558.

(66) المرجع نفسه.

عدد التواتر؟ أما من أخذه من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط، والذين أخذوه من السمع اختلقوها، فمنهم من شرط ذلك لأنه إذا نقص عددهم فنحن لا نعلم إيمانهم بقولهم، فضلاً عن غيره<sup>(67)</sup>.

وأما مسألة إذا لم يوجد في العصر إلا مجتهد واحد فيعتبر قوله وهو حجة كالإجماع، فقد ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، إذ اختلفوا في ذلك على أقوال ذكرها عبد الكريم علي النملة وهي: المذهب الأول: أن قول هذا الواحد لا يعتبر إجماعاً، ولكنه يعتبر حجةً. وهو مذهب ابن سريج، وهو قول كثير من العلماء. المذهب الثاني: أن قوله حجة وإجماع. وهو مذهب بعض العلماء. المذهب الثالث: أنه لا يعتبر حجةً ولا إجماعاً. وهو مذهب بعض الشافعية<sup>(68)</sup>.

### 3. تفسيم مراتب الإجماع عند حنفي

قسم حنفي مراتب الإجماع إلى مرتبتين:

#### أ. المرتبة الأولى: إجماع الأجيال

ويقصد به أنّ الإجماع ليس مقتصرًا على عصر الصحابة، بل ينتقل من جيل إلى جيل، وقد عبر عن ذلك بقوله: "إجماع الأجيال. والإجماع لكل أهل الاجتهاد والفتوى في العصر الذي ينعقد فيه الإجماع، وليس للصحابة والتابعين وحدهم في العصر السابق وإنما كان تقليدياً [...] فلكل عصر إجماعه. الإجماع هو إجماع كل عصر، وليس فقط للصحابة أو لفترة الرسول أو لأهل المدينة"<sup>(69)</sup>.

وقد ناقش حنفي مسائل تدرج تحت "إجماع الأجيال"، منها:

• هل يختص الإجماع بالصحابة فقط؟ وهل الصحابة يتميزون من غيرهم؟

يقول حنفي إن الإجماع لا يختص بهم، ومعاصرتهم لعصر النبي ﷺ لا تعطيهم ميزة على غيرهم، حيث قال: "ولا يخص الإجماع الصحابة وحدهم. فقد اختلف الصحابة فيما بينهم. ولا يعطيهم قربهم من عصر الرسول أي ميزة في الزمن على غيرهم. فالزمان يتقدم ولا يتاخر، ومساره عبر الأجيال القادمة إلى الأمام، وليس قياساً على الأجيال الماضية إلى الخلف"<sup>(70)</sup>.

• هل يكون قول أكثر الصحابة إجماعاً؟

ينصّ حنفي على أنه لا ينعقد الإجماع بقول الأكثر، ولو كانوا من المبشررين بالجنة، ونصّ عبارته: "ليس قول العشرة من الصحابة، مثل العشرة المبشررين بالجنة، إجماعاً. فالعدد قليل. وليس ميزة

(67) الغزالى، ص 184؛ المرداوى، ج 4، ص 1601.

(68) عبد الكريم على النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، ج 2 (الرياض: مكتبة الرشد، 1999)، ص 871.

(69) حنفي، من النص إلى الواقع، ج 2، ص 236.

(70) المرجع نفسه، ص 238.

على غيرهم في الدنيا إلا أنهم مبشرون بالجنة في الآخرة، وهو ما قد يتعارض عند المعتزلة مع قانون الاستحقاق. والجزاء قدر الأعمال، والأعمال لم تنته بعد، ومن ثم فالجزاء غير معروف. وقد كان منهم في الدنيا من الأغنياء وسط غالبية من الفقراء<sup>(71)</sup>.

٠ هل يعتد بخلاف التابعي في عصر الصحابة رضي الله عنهم؟ أي إذا بلغ التابعي درجة الاجتهاد في عصر الصحابة وخالفهم، هل يعتد بخلافه؟

يقول حنفي: "وإذا كان إجماع الصحابة لا يعد إجماعاً، فالأولى إجماع التابعين. وإذا أدرك التابعي عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد، لا يعتبر رضاه في صحة الإجماع. ويظل الخلاف قائماً إذا اختلف الصحابة على رأين، واختار التابعون أحدهما"<sup>(72)</sup>.

### ب. المرتبة الثانية: إجماع أهل المدينة

أكّد حنفي أن إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجّة على من خالفهم في حال انعقاد إجماعهم، لأنّه "ليس لأهل المدينة ميزة على سائر المدن، ولا للحجّاز ميزة على العراق والشام ومصر". وجعل لإجماع أهل المدينة خمس صور: "الأولى: النقل المستفيض عن أهل المدينة، وهو بمثابة النقل، وحجّته الرواية، وليس المكان. والثانية: الأخبار المختلفة عليها ويطبق عليها مناهج النقل. والثالثة: تناقض خبرين، ويطلق عليهما قواعد التعارض والترجيح. والرابعة: اتفاق الخبر مع قضاء الجيل الثاني. والخامسة: اتفاقه مع القياس. ومع ذلك فلا يأتي إجماع أهل المدينة عن قياس"<sup>(73)</sup>.

### 4. نقد مراتب الإجماع عند حنفي

على وفق تقسيم حنفي السابق، وفي صدد مناقشته في موقفه من إجماع الصحابة، وأنه لا ينحصر فيهم، نود أن نشير إلى بعض ما ورد عن الأصوليين في أنّ الإجماع لا يختص بالصحابة فقط، فهي قضية خلافية قديمة، لم يأت فيها حسن حنفي بجديد، فالآمدي، على سبيل المثال، ذكر أن إجماع الصحابة هو المحتج به فقط عند بعض العلماء، وأن هذا مذهب أحمد وأهل الظاهر، بينما ذهب غيرهم إلى أن الإجماع الصادر من أهل كل عصر يُعدّ حجّة، وهو ما اختاره الآمدي وبه قال الطوفي أيضاً<sup>(74)</sup>.

وأما مسألة عدم انعقاد الإجماع بقول الصحابة الأكثر ولو كانوا من المبشرين بالجنة فهو متضمنٌ في عبارات الأصوليين، وممن ذكر ذلك ابن قدامة<sup>(75)</sup>.

ومسألة مخالفة التابعي أو موافقته للصحاباة، وترتبط انعقاد الإجماع أو عدم انعقاده على ذلك، فهذه أيضاً ذكرها الأصوليون، فالمرداوي مثلاً، يذكر أنّ أحمد وعددًا من أصحابه يرون ألا إجماع للصحاباة

(71) المرجع نفسه، ص 239.

(72) المرجع نفسه.

(73) المرجع نفسه، ص 240.

(74) الآمدي، ج 1، ص 230؛ الطوفي، ج 3، ص 47.

(75) ابن قدامة، ج 1، ص 402.

مع مخالفة تابعي مجتهد، ووافقهم في ذلك عامة الفقهاء، وذلك لأن هذا التابعي مجتهد من مجتهدي الأمة، فلا يمكن أن ينهاض دليل الإجماع من دونه في الزمن الذي يتوقع انعقاد الإجماع فيه، كما أن الصحابة قد سوغوا فتاوى هؤلاء المجتهدين من التابعين الذين أفتوا في وقائع حدثت في زمانهم، ومنهم سعيد بن المسيب<sup>(76)</sup>.

أما القسم الثاني من مراتب الإجماع (أي إجماع أهل المدينة ونحوه)، فلم يزد حنفي شيئاً على ما سبقه به الأصوليون، بل هو قول جمهور الأصوليين، فقد أشار المرداوي إلى أن جمهور العلماء يرون عدم حجية إجماع أهل المدينة لكونهم بعض الأمة وليسوا الأمة كلها؛ لأن العصمة إنما تكون لمجموع الأمة لا بعضاً<sup>(77)</sup>.

يتبيّن من هذا، إذًا، أنه لا يوجد أي جديد عند حنفي في هذا القسم على نحو خاصٍ. ونخلص مما سبق إلى أن تجدیده في مسألة الإجماع ليس هو التجديد الذي يعرفه الفقهاء والأصوليون، هذا مع المسامحة، بأنه يسمى ما فعله حنفي تجديداً أصلاً.

## خاتمة

إن غاية حسن حنفي من إعادة بناء أصول الفقه الذي أطلق عليه من النص إلى الواقع ضمن مشروعه "التراث والتجدد"، دحض شبهة شائعة روجها المستشرقون أو بعض الباحثين العرب المتأثرين بالاستشراق، مفادها أن التشريعات الإسلامية حرفة فقهية تضحي بالمصالح العامة، وقاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي، وكذلك محاولة بعض الحركات الإسلامية المعاصرة الخروج من دائرة النص الحرافي وتطبيق شعاراته حول الحاكمة لله وتطبيق الشريعة الإسلامية من دون مراعاة الواقع المتعدد، والمتغير ولكن حنفي وقع في إشكالات منهجه في أساس تصوّره لأصول الفقه، حيث خلط بين وظيفتي علمين مختلفين: علم أصول الفقه وعلم الفقه، ودعا إلى استخدام اللغة الجديدة محل مصطلحات أصولية، كما رأى أن الأصول تعني ما يتفق عليه الناس، وهو ما يدلّ بوضوح على وجود إشكال في أصل تصوّره لأصول الفقه مفهوماً ووظيفةً. ويرى حنفي أنّ الإجماع عبارةً عن التجربة المشتركة، وهذا التصور عليه إشكالاتٌ، منها أن تعریفه مخالفٌ لما عليه الأصوليون، وأنّ التجربة المشتركة كلمة فضفاضة ليس لها مدلول محدد، كما أنّ الإجماع لا يكتفي بالعنصر الكمي والتجربة، بل يستمدّ حجيته من العنصر الكمي والسنن.

وخلصت الدراسة إلى أنه لا وجود لتجديد حقيقي لدى حنفي في مسائل الإجماع، وهو ما يتضح من عبارات الأصوليين. وكل ما في الأمر أنه عمد إلى وضع مصطلحات جديدة لمسائل تحدث عنها الأصوليون واعتبر ما فعله تجديداً، والحقيقة أنه مجرد تجديد في الألفاظ وليس هو التجديد المقصود عند الأصوليين.

(76) ينظر: المرداوي، ج 4، ص 1574.

(77) المرجع نفسه، ص 1581؛ السبكي وابنه، ج 2، ص 364.

اكتفينا بنقد مسألة واحدة فقط من المسائل التي أراد حنفي أن "يجدد" فيها، لكن مع هذا، فلا بد من دراسة دقيقة لمحاولة حنفي "التجددية" في مجال أصول الفقه وال المجالات الأخرى؛ حيث إن هذا المشروع جدير بالقراءة التحليلية المقارنة مع تجارب التجديد المعاصرة الأخرى، بعرض تفكيرها ومعرفة دوافعها ودورها في معالجة الإشكالات الأصولية القائمة. ولا بد أيضًا من التمهل في الحكم على التجارب التجددية، وإخضاعها للمناقشات الجمعية المستفيضة، بما يضمن التوصل إلى أفضل النتائج للتساؤلات المطروحة حيالها.

## References

## المراجع

- الآمدي، علي بن أبي علي. *الإحکام في أصول الأحكام*. تحقيق عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت].
- ابن عبد الكريم، عبد السلام بن محمد. *التجدد والمجددون في أصول الفقه*. ط 2. القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2005.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. *روضۃ الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه*. تحقيق شعبان إسماعيل. ط 2. الرياض: مؤسسة الريان، 2002.
- الحسن، خليفة بابكر. "التجدد في أصول الفقه مشروعه وتاريخه". *مجلة المسلم المعاصر*. مج 32، العددان 125-126 (2007). في: <https://bit.ly/3KHomJw>
- حنفي، حسن. *التراث والتجدد: موقفنا من التراث القديم*. ط 4. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992.
- \_\_\_\_\_. دراسات فلسفية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987.
- \_\_\_\_\_. مقدمة في علم الاستغراب. القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، 2019.
- \_\_\_\_\_. من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه. الجزء الثاني: بنية النص. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005.
- الحيدري، كمال. *شرح الحلقة الثالثة*. بيروت: مؤسسة البلاغ، 2011.
- الخدامي، نور الدين. *الاجتهاد المقاصدي: حججته ضوابطه مجالاته*. سلسلة كتاب الأمة 65. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998.
- الحال، سمير. *إشكال تجديد علم أصول الفقه: طه جابر العلواني نموذًجاً*. الدار البيضاء: الدار العالمية للكتاب، 2017.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*. تحقيق عمر التدمري. ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي، 1993.
- الزرκشي، محمد بن عبد الله. *البحر المحيط في أصول الفقه*. القاهرة: دار الكتبى، 1994.

السبكي، علي بن عبد الكافي وابنه عبد الوهاب. الإبهاج في شرح المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

السجستاني [أبو داود]، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.

الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن بن أحمد. بيان المختصر: شرح مختصر ابن الحاجب. تحقيق محمد بقا. جدة: دار المدنى، 1986.

الصرصري، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي. شرح مختصر الروضة. تحقيق عبد الله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.

الطوسي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالى. المستصنفى. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

العسقلانى، أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَبْرٍ. فَتْحُ الْبَارِيِّ: بِشَرْحِ صَحِيحِ الْإِمَامِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلِ الْبَخَارِيِّ. تَحْقِيقُ مُحَمَّدِ فَوَادٍ. الْقَاهِرَةُ: الْمَكَتبَةُ السُّلْفِيَّةُ، [د. ت.].

الفتوحي، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي. كتاب مختصر التحرير شرح الكوكب المنير. تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد.. ط 2. الرياض: مكتبة العبيكان، 1997.

القرضاوى، يوسف. الفقه الإسلامى: بين الأصالة والتجدد. ط 2. القاهرة: مكتبة وهبة، 1999.  
\_\_\_\_\_. ثقافة الداعية. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009.

محمد، علي جمعة. قضية تجديد أصول الفقه. القاهرة: دار الهداية، 1993.  
المرداوى، علي بن سليمان. مقدمة التحرير: شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي. تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين وعوض بن محمد القرني وأحمد بن محمد السراح. الرياض: مكتبة الرشد، 2000.

الشار، مصطفى. فلسفة حسن حنفي: مقاربة تحليلية نقدية. القاهرة: نيو بوك للنشر، 2017.  
النملة، عبد الكريم علي. المذهب في علم أصول الفقه المقارن. الرياض: مكتبة الرشد، 1999.