بسم الله الرحمن الرحيم

أدوات
النظر الاجتهادي المنشود
في ضوء الواقع المعاصر

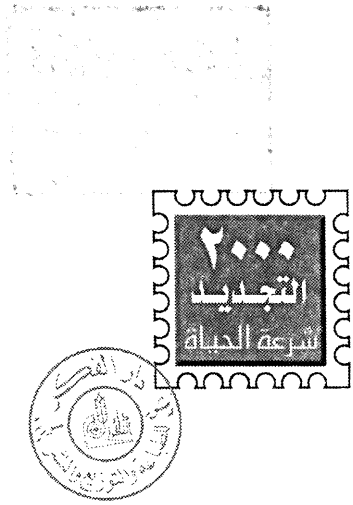
أدوات النظـر الاجتهادي المنشـود في ضـوء الواقـع المعاصر /
اعـداد قطب مـصطفى سـانو . - دمـشق : دار الفكر ، ٢٠٠٠ . -
٢٠٤ ص ؛ ٢٤ سم .
١- ١ ,٢١٦ س ان أ ٢- العنوان
٣- سانو مكتبة الأسد
ع- ١١٩ / ٢ / ٢٠٠٠

كلية الشريعة تخصص فقه أصول
شعار ثبت ١٥٣١٦
رقم (٥)

إعداد
د. قطب مصطفى سانو

أدوات
النظر الاجتهادي المنشود
في ضوء الواقع المعاصر

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان
دار الفكر
دمشق - سورية



الرقم الاصطلاحي : ١٣٦٠,٠١١
الرقم الدولي : ISBN: 1-57547-759-9
الرقم الموضوعي: ٢٥٠
الموضوع: الفقه الإسلامي وأصوله
العنوان: أدوات النظر الاجتهادي المنشود
التأليف: د. قطب مصطفى سانو
الصف التصويري: دار الفكر - دمشق
التنفيذ الطباعي: المطبعة العلمية - دمشق
عدد الصفحات: ٢٠٨ ص
قياس الصفحة: ١٧ × ٢٥ سم
عدد النسخ: ٢٠٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة
يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من

دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص. ب: (٩٦٢) دمشق - سورية
برقياً: فكر
فاكس ٢٢٣٩٧١٦
هاتف ٢٢٣٩٧١٧، ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
E-mail: info @fikr.com

الطبعة الأولى
١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م

المحتوى

الإهداء ٧

أولاً: تقديم الدراسة وأهميتها ٩

ثانيًا : أهداف الدراسة ١٥

ثالثًا : أضواء على أهمِّ مفردات الدراسة ١٩

المبحث الأول: في نشأة القول بضرورة وجود أدوات للنظر الاجتهاديِّ ٢٣

المبحث الثاني : في أدوات النظر الاجتهادي في القرن الثاني ٢٧

المبحث الثالث : في أدوات النظر الاجتهادي في القرن الثالث ٣٤

المبحث الرابع : في أدوات النظر الاجتهادي في القرن الرابع ٤٠

المبحث الخامس : في أدوات النظر الاجتهادي في القرن الخامس ٥٣

المبحث السادس : في أدوات النظر الاجتهادي في القرن السادس ٧٠

المبحث السابع : في أدوات النظر الاجتهادي في القرنين السابع والثامن ٨٠

المبحث الثامن : في أدوات النظر الاجتهادي ما بعد القرن الثامن إلى قرننا الحالي ٨٨

المبحث التاسع : في أدوات النظر الاجتهادي المنشود في هذا العصر ٩٣

- لغة الوحي ٩٨
- أصول الحديث ١٠٤
- أصول الفقه ١٠٩
- علم المقاصد ١١٤
- علم الخلاف ١٢٤
- معرفة مبادئ العلوم الإنسانيَّة ١٣٠

المبحث العاشر : في مجالات النظر الاجتهادي المنشود بين الفرديَّة والجماعيَّة ١٥٠
- مجالات النظر الاجتهادي الفرديِّ ١٥٨
- مجالات النظر الاجتهادي الجماعيِّ المحليِّ ١٦١
- مجالات النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الإقليميِّ ١٦٦
- مجالات النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الأممي ١٦٨

المبحث الحادي عشر : نحو مجامع اجتهاديَّة مقترحة لتفعيل النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ ١٧٥

الخاتمة ١٨٥

خلاصة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في أشكال رسوميَّة توضيحيَّة ١٩٢
- شكل أدوات النظر الاجتهادي في القرن الثاني ١٩٢
- شكل أدوات النظر الاجتهادي في القرن الرابع ١٩٣
- شكل أدوات النظر الاجتهادي في القرن الخامس ١٩٤
- شكل أدوات النظر الاجتهادي في القرن السادس ١٩٥
- شكل أدوات النظر الاجتهادي في القرن السابع والثامن ١٩٦
- شكل أدوات النظر الاجتهادي في هذا العصر ١٩٧
- شكل مجالات النظر الاجتهادي والمجامع الاجتهاديَّة المقترحة ١٩٨

أهم مصادر ومراجع الدراسة ١٩٩

الإهداء

إلى روح أخي العزيز محمود سانو

الذي فَارَقَنا منذ عقدٍ ونيفٍ إلى جنان الخلد إن شاء ا لله.

لقد كان الأمل كلُّ الأمل يملؤه أن يأتي ذلك اليوم الأغرُّ الذي يَسْعدُ فيه برؤية أعمالي العلميَّة، فَعَسى ا لله أن يُسْكِنَه فسيح جِنانِه مع الصدِّيقين والشهداء وحَسُنَ أولئك رفيقًا !

أولاً: تقديم الدراسة وأهميَّتها

إنَّ الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وعلى آله وصحبه، وبعد:

فإنَّه من الملاحظ اليوم أنَّ الحديث عن النظر الاجتهاديِّ يحتل مساحةً كبيرةً في الفكر الإسلاميِّ المعاصر، ويكاد أن يكون ثمَّ اتفاق بين غيارى الأمَّة ومصلحيها على ضرورة إحياء ممارسة هذه الشعيرة الإسلاميَّة الخالدة، بَيْدَ أنَّه في خضم الحديث في هذا الموضوع يُلْفِي المرء اتجاهين مختلفين:

أ: **فاتجاه** يؤمن أربابه بأنَّ دائرة النظر الاجتهاديِّ المنشود اليوم ينبغي لها ألا تتجاوز البحث عن حلولٍ إسلاميَّةٍ للأزمات والنوازل الفكريَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة المعاصرة فقط، وذلك عن طريق استخدام المنهجيَّات والوسائل والأدوات المعرفيَّة والعلميَّة ذاتها، التي استخدمها سلفنا الصالح، رحمهم الله، في حلِّ سائر أزماتهم ونوازلهم الفكريَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة، اقتناعاً بكفاءة وصلاحيَّة تلك الوسائل والمنهجيَّات والأدوات، واعتبارًا في أنَّ التجاوز بالنظر الاجتهاديِّ إلى دائرة القضايا والمسائل التي سبق للسلف أن اجتهدوا فيها في ضوء إمكاناتهم الفكريَّة ووفق ظروفهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة آنذاك، لا يعدو ذلك التجاوز أن يكون خروجاً على التراث، وتدميراً لمحتوياته ومضامينه، ولذلك، فإنَّ النظر الاجتهاديَّ المنشود اليوم لا ينبغي له أن يلج هذا الجانب، ولا أن يحوم حوله بتاتاً. بل إنَّ النظر الاجتهاديَّ المنشود في خلد أصحاب هذا الاتجاه يجب عليه أن يستخدم منهجيَّات التفكير والوسائل العلميَّة ذاتها، التي عني السلف باستخدامها في حلِّ أزماتهم ونوازلهم،

فتلك المنهجيَّات والأدوات المعرفيَّة وسائلُ وآلاتٌ فوق تاريخيَّةٍ ثابتةٍ، لا ينبغي مساسها إنْ بتغييرٍ أو بتعديلٍ أو بمراجعةٍ جذريَّةٍ، بل إنَّ التفكير في استحداث منهجيَّات تفكير وأدوات معرفيَّةٍ علميَّة جديدةٍ قادرةٍ على توجيه الأزمات والنوازل الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة المعاصرة، لا يعدو ذلك التفكير أن يكون في نظرهم تطاولاً بغيضاً على التراث الإسلاميِّ، بل إنَّه لخروجٌ مقيتٌ على المألوف، ومصادرة للمعروف، ولذلك، فينبغي التبرؤ من هذا التوجه، وخاصَّةً أنَّ السلف لم يترك للخلف شيئاً!

ب: وأما الاتجاه الآخر، فيلوذ أصحابه بالقول بضرورة ممارسة النظر الاجتهاديِّ على سائر المستويات وفي سائر القضايا والمسائل التي سبق للمتقدمين أن اجتهدوا فيها بناءً على المعطيات العلميَّة والمنهجيَّة المتاحة، ووفق ظروفهم الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة السائدة آنذاك، فالنظر الاجتهاديُّ المنشود اليوم في خلدهم لا ينبغي له أن ينحصر في دائرة القضايا والمشكلات والأزمات المعاصرة التي لا يجد لها المرء ذكراً في مدوَّنات الأئمة السابقين، بل لا بد للنظر الاجتهاديِّ المنشود من أن يقتحم إن مراجعةً أو تطويراً أو تصحيحاً أو تعديلاً حمى القضايا والمسائل التي تناولها سلفنا، رحمهم الله، ذات يومٍ بالفهم والدراسة والتحليل، وفق إمكاناتهم ومقدوراتهم العلميَّة والفكريَّة آنذاك. فأدوات الفهم وآليَّاته ومنهجيَّات التفكير والابتكار والإبداع تشهد على مدار القرون والعصور تطوراً وتبدلاً وتغيراً، ولذلك، فلا ينبغي لها أن تكون ثابتةً مستقرَّةً على مرِّ العصور وكرِّ الدهور، بل إنَّه ليست ثمة في هذا العصر المعيش ضرورةٌ دينيَّةٌ ولا عقليَّةٌ ولا منهجيَّةٌ في استخدام تلك المنهجيات والأدوات المعرفيَّة التي استخدمها السلف الصالح في حلِّ أزماتهم ونوازلهم الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة، فالمشكلات والأزمات التي تعيشها الأمَّة في العصر الراهن تختلف في مضامينها ومحتوياتها وطبائعها وظروفها عن المشكلات التي عايشها الأئمة الأوَّلون، وبالتالي، فإنَّ حلَّها يحتاج إلى استخدام منهجيَّاتٍ وأدواتٍ معرفيَّةٍ حيَّةٍ مواكبةٍ قادرةٍ على الإسهام في حلِّها، ولا يضيرها ألا تكون منهجيَّاتٍ موروثةً من قبلُ مادامت قادرةً على حلِّ الأزمات والنوازل المعاصرة المختلفة نوعاً وكمّاً وكيفاً وشكلاً عن أزمات ونوازل السابقين.

إنَّ أرباب هذا الاتجاه الأخير لا يزالون ينالون حظّاً وفيراً من التهم التي تكال عليهم، فهم في خَلَدِ بعض الناس جماعةٌ متمردةٌ على التراث الإسلاميِّ تسعى إلى هدم ما بناه السلف من حصن حصين، بل هم في حسِّ كثيرين من بقايا مقلّدة القرون الغابرة مجموعاتٌ ضالّة مضلّلةٌ مستغربةٌ لا ينبغي الاستماع إليهم، ولا السماح لطروحاتهم لأن تصل إلى العامَّة أو الخاصَّة، وإنَّما يجب نبذ ما يدعون إليه، ومطاردتهم في كل أرضٍ وتحت كل سماء، فهم حسب زعم بعضهم أشدُّ على الإسلام من المستشرقين وأعداء الإسلام عامَّةً. ولهذا، فلا غرو أن ينال متبنو هذا الاتجاه الأخير في عرض التاريخ وفي طوله نصيباً وفيراً وحظّاً أوفر من المطاردات والملاحقات والمصادرات بصنوفها وطرقها، ولعلَّ التاريخ لا يزال خير شاهدٍ على تلك المعاناة والاعتداءات النفسيَّة والجسديَّة المريرة التي عانى منها الإمام الشافعي، رحمه الله، عند ما همَّ بالخروج على مناهج الاجتهاد التي اعتمدها أئمة المدرستين الفقهيَّتين المدوَّنتين: الحنفيَّة والمالكيَّة آنذاك.

إنَّ استحداث الشافعيِّ قبيل أفول شمس القرن الثاني الهجريِّ منهجيَّةً اجتهاديَّةً جديدةً في التعامل مع النصِّ القرآنيِّ والنصِّ النبويِّ، وتبنيه جملةً من الأدوات المعرفيَّة الجديدة في فهم نصوص الوحي وفي حلِّ أزمات الفهم والتعامل مع الوحي، كلَّفه ما كلَّفه من مطاردةٍ وتبديعٍ وتفسيقٍ، فكان حظُّه أن يعيش لاجئاً وطريداً ومطارَداً! بل إنَّ جملة من المضايقات النفسيَّة والفكريَّة والاجتماعيَّة التي عاش فيها الإمام المجتهد ابن حزم الظاهريُّ يعود كل ذلك إلى تبنيه هذا الاتجاه الذي ما فتئ أربابه يؤمنون بضرورة التمييز الصارم بين النصِّ الإلهيِّ الثابت، وبين الفهم البشريِّ المتغيِّر لذلك الإلهيِّ، كما أنَّ جماعات الإصلاح الفكريِّ والاجتماعيِّ والسياسيِّ التي خلد التاريخ ذكراهم من ابن تيميَّة، وشاطبيٍّ، وشوكانيٍّ، وسنوسي، وابن عبد الوهاب، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، وغيرهم كثير، عانوا جميعاً من تبنيهم موقف الاتجاه الثاني من الاجتهاد، وقد طالت المأساة والمعاناة حيناً أجساد بعضهم، كما طالت طوراً مؤلفاتهم وكتبهم إحراقاً وإتلافاً وإبادةً، وذلك على أيدي شرذمة كانت تعاف أيَّة محاولة هادفةٍ إلى إخراج النظر الاجتهاديِّ من دائرة القضايا المستجدة إلى دائرة الفتاوى

والآراء الاجتهاديَّة الموروثة، إضافة إلى استحداث منهجيَّاتٍ وأدواتٍ معرفيَّةٍ قادرةٍ على حسن توجيه قضايا العصر ومستجداته وفق المنظور الإسلاميِّ الناصع الذي يرى أنَّ الاعتداد بالآراء والأفكار يتوقف على مدى انسجام تلك الآراء والأفكار مع مقاصد الشرع الخالدة.

وعليه، فإنَّ التنظير المنهجيَّ المنضبط المحكم للفكر الاجتهاديِّ مفهوماً وأدواتٍ ومجالاتٍ يكاد أن يكون الملاذ الأخير للقضاء على بؤرة النزاع والشقاق حول هذه الشعيرة، وخاصَّة أن الحياة تشهد يوماً بعد يومٍ تطوراً وتغيراً، ولا تعرف ثباتاً ولا استقراراً في جميع شعابها، فما كان بالأمس القريب أمراً أو شأناً مستحيلاً أمسى اليوم بديهةً من البدائه، بل ما كانت من المعلومات والمعارف التي كانت الرحال تشدُّ إلى البحث عنها، غدا الوصول إليها لا يكلِّف أيَّ جهدٍ أو مشقةٍ تذكر.

ولذلك، فإنَّ هذه الدراسة محاولة متواضعةٌ تروم الدعوة إلى إعادة قراءة الأدوات المؤهِّلة لممارسة النظر الاجتهاديِّ المنشود في ضوء الواقع المعاصر، وإبراز أثر التغيرات الفكريَّة والعلميَّة والاجتماعيَّة على تشكل تلك الأدوات وتناميها وتطورها عبر تاريخ الفكر الإسلاميِّ، وذلك قصد الاستغناء عن الأدوات التي لم يعد واقعنا المعاصر بحاجةٍ إليها لكونها ظرفيَّةً نشأت تلبيةً للتحدِّيات الفكريَّة التي كانت سائدةً في القرون الغابرة، والهدف الأساس من هذه القراءة تجاوز الطرح التقليديِّ المكرور للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ بوصفه طرحاً متجاهلاً التحدِّيات والنوازل الفكريَّة والعلميَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة، وبوصفه طرحاً يُصرُّ كلَّ الإصرار على الإيمان بأنَّ تحدِّيات ونوازل عصرنا هي تحدِّيات ونوازل العصور المنقرضة ذاتها، مما يبرِّر تبنيهم القول بأنَّ مواجهتها تحتاج إلى الأدوات ذاتها التي استخدمها السلف الصالح، والحال كلُّ الحال أنَّ النوازل والأزمات والتحدِّيات الفكريَّة والعلميَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والحضاريَّة تشهد تطورًا وتبدلاً وتغيراً يوماً بعد آخر، مما يوجب ضرورة مواكبة الأدوات لطبائع تلك النوازل والأزمات إذا ما أريد لدين الله أن يكون قيِّماً على الواقع المعيش، وأن تسدَّد به الحياة

وعلى كلٍّ، فإنَّ هذه الدراسة عنيت في نهاية مباحثها بتأصيل القول في مجالات النظر الاجتهاديِّ المنشود من حيث الفرديَّة والجماعيَّة، وذلك ابتعاداً عن الطرح الهلاميِّ التقليديِّ والتناول غير العلميِّ المؤصَّل لمسألة النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الذي غدا شعاراً يردِّده كل كاتبٍ في المسألة الاجتهاديَّة في هذا العصر، بَيْد أنَّ المرء لا يجد في خضم ذلك الركام الهائل من المحاولات التأصيليَّة لهذه المسألة الشائكة أيَّ ضبطٍ منهجيٍّ علميٍّ صارمٍ للمجالات التي ينبغي أن يلجها النظر الاجتهاديُّ الفرديُّ، والمجالات التي ينبغي أن تترك للنظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المحليِّ، أو الجماعيِّ الإقليميِّ، أو الجماعيِّ الأمميِّ، فليس ثمة تأصيلٌ لدوائر وحدود هذه النظرات الاجتهاديَّة الفرديَّة والجماعيَّة، وإنَّما هنالك إطلاقاتٌ ودعواتٌ عامَّةٌ هائمةٌ حول هذه القضية. الأمر الذي حفَّزني في نهاية هذه الدراسة أن أولي هذا الجانب من النظر الاجتهاديِّ شيئاً من التأصيل العلميِّ والتناول المنهجيِّ المنضبط الواضح.

ومهما يكن من شيءٍ، فلعلَّ الله أن يمدَّ في الأجل، ويزيد في الصحة والفقه في الدين، حتى نتمكن من تحقيق دراسةٍ مماثلةٍ وموسَّعة حول النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المنشود في هذا العصر، وحول سبل التأهيل الأكاديميِّ المنضبط للنظر الاجتهاديِّ في ضوء واقعنا المعاصر.

وأخيراً، أُراني معبِّراً عن جزيل شكري وامتناني الكبير **لمركز الأبحاث بالجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا عميدًا وموظَّفين** على ما لقيته من تحفيزٍ وتشجيعٍ على إعداد هذه الدراسة، إضافةً إلى تكفلهم بتمويلها، فجزاهم الله عني خير الجزاء، وزاد المركز تطوراً وتقدماً وتوفيقاً، ولا يفوتني أن أسجِّل كريم عرفاني وتقديري للأستاذ الدكتور / **أبي أيمن عبد الحميد أبو سليمان**، حفظه الله، الذي كان لجلسات الحوار والمناقشات المتواصلة معه أثرٌ كبيرٌ في التفكير في إعداد هذه الدراسة، فإن أنس فلن أنسى ما قاله لي ذات يومٍ أثناء إعداد هذه الدراسة: إنَّ من واجب كلِّ من وفَّقه الله للعمل أو الدراسة **بالجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا** نقل تجربتها الفريدة القائمة على إعداد فردٍ متمكنٍ من معارف الوحي ومن العلوم الإنسانيَّة المعاصرة، وأنَّه ليس ثَمَّة أملٌ

أيُّ أملٍ لمعالجة الأزمة الفكريَّة والحضاريَّة التي تعيش فيها الأمَّة الإسلاميَّة في هذا العصر ما لم يتمَّ إصلاح مناهج التفكير، وطرق تربية أجيالها، فالمعرفة الدينيَّة وحدها لا تقدر بأي حالٍ من الأحوال على تخريج جيلٍ يعيد مجد الإسلام وريادته في هذا العصر، وأما المعرفة الإنسانيَّة وحدها، فهي الأخرى لا يمكن لها أن تخرِّج جيل الخلافة المنتظر بإذنه تعالى، مما يجعل التفكير والعمل على إعداد جيلٍ يجمع بين المعرفتين أمراً ضروريّاً، فعسى الله أن يجزيه عني وعن شباب الصحوة خير الجزاء، كما يسعدني أن أشكر صديق العمر وأخي الفاضل **الدكتور إبراهيم محمد زين** على جملةٍ من اقتراحاته البنَّاءة التي كان لها الأثر الكبير في بلوغ هذه الدراسة هذا المستوى من التنظيم وربط الأفكار وضبط المعلومات؛ كما أشكر الأخ الفاضل النبيل/ عبد الله كابا على مساعدته في جمع وتصوير بعض مواد هذه الدراسة من مكتبة الجامعة المركزيَّة.

وأمَّا أمُّ الأولاد أم مريم، فلها مني جزيل الشكر والتقدير على صبرها وتحمُّلها معي عناء السهر والتعب، فالله المسؤول أن يديم علينا نعمة التوفيق والسداد بإذنه تعالى، وما توفيقنا إلا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيب.

ثانيًا: أهداف الدراسة ومراميها

إنَّ التنظير المنهجيَّ الشامل للنظر الاجتهاديِّ مفهوماً وآلياتٍ ومجالاتٍ ينبغي أن يغدو اليوم كما أسلفنا الهمَّ الشاغل لحركات الإصلاح والتجديد المعاصرة، وذلك قصد الصدور عن رأي سديدٍ في توجيه ما تزخر به حياتنا اليوميَّة من مستجدات ونوازل اقتصاديَّةٍ واجتماعيَّةٍ وسياسيَّةٍ وفكريَّةٍ، وبغية تقديم بلسمٍ شافٍ لجملة من صنوف الأدواء وأشكال الأزمات والنكبات التي يعاني منها كثير من المجتمعات الإنسانيَّة بشكلٍ عامٍّ، والمجتمعات الإسلاميَّة بشكلٍ خاصٍّ، كما أنَّ تقديم حلولٍ ناجعةٍ للانحرافات الفكريَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة لا يمكن له أن يتمَّ في غياب فكر اجتهاديٍّ قويمٍ مستوعبٍ قادرٍ على فهم المقاصد العليا الثاوية بين جنبات نصوص الوحي كتاباً وسنةً، وعلى حسن فهمٍ للواقع الإنسانيِّ المعيش وما يموجه من أحداثٍ وتطوراتٍ وأزماتٍ ونوازلَ وتحدِّياتٍ.

وعليه، فإنَّ هذه الدراسة تهدف:

أولاً الدعوة إلى إعادة قراءة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر قراءةً تحليليَّةً نقديَّةً مركَّزةً، بغية إبراز أثر التغيرات الفكريَّة والعلميَّة والاجتماعيَّة على تشكلها من جانبٍ، وقصد تأصيل القول في تميُّز تلك الأدوات بعدم الثبات عبر تاريخ الفكر الإسلاميِّ من جانبٍ آخر.

وتروم هذه الدراسة ثانيًا إثبات وجود علاقة جدليَّة تاريخيَّةٍ وطيدةٍ متواصلةٍ بين نوعيَّة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ وبين التغيرات الفكريَّة والعلميَّة عبر تاريخ الفكر الأصوليِّ. وغاية الدراسة من تحقيق القول في هذا الأمر، تتمثل في الدعوة إلى

ضرورة إعادة العلاقة ذاتها بينهما، بحيث يغدو الاعتداد بأداةٍ ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ متوقفاً على مدى ما تتمتع به تلك الأداة من كفاءةٍ وفاعليَّةٍ وقدرةٍ على الإسهام في تحقيق قيوميَّة الدين على واقع الأفراد والمجتمعات، إضافةً إلى تمتع تلك الأداة بالواقعيَّة والمقدرة الفائقة على توجيه المستجدات والنوازل السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والفكريَّة وفق المراد الإلهي الحكيم.

وتتغيا الدراسة ثالثاً إبراز الحاجة الماسَّة في عصرنا هذا إلى ضرورة الاعتداد بالأدوات المعرفيَّة الحديثة التي تعين الفرد على حسن تفهم الواقع المعيش ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر. فأدوات الرصد والتحليل التي تتوافر عليها معظم العلوم الإنسانيَّة المعاصرة من علم نفسٍ وعلم اجتماعٍ وعلم تاريخٍ وغيرها، ينبغي أن يغدو إحكامها والإشراف على مبادئها أحد الشروط الأساسيَّة للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر، وذلك انطلاقاً من نفس المنطق والمنهجيَّة التي جعلت أهل العلم بالأصول في القرن الثالث الهجريِّ يعدُّون معرفة أصول الفقه إحدى الأدوات الأساسيَّة للنظر الاجتهاديِّ في ذلك القرن. كما أنَّ المنهجيَّة والمنطق ذاتهما دفع ببعضهم في القرن الرابع الهجريِّ إلى الاعتداد بالتبحر في علم الكلام كأحد الشروط الأساسيَّة للنظر الاجتهاديِّ في القرن، بل إنَّ المنطق والمنهجيَّة ذاتهما وقفت عاملاً أساسيّاً في تبنيهم الاعتداد بمعرفة مبادئ المنطق أداةً ضروريَّة من أدوات الاجتهاد في القرن الخامس، وكذلك الحال في صنيع علماء القرن الثامن الهجريِّ الذين اعتدُّوا بالمعرفة المقاصديَّة شرطاً من شروط الاجتهاد في ذلك القرن.

وعليه، فإنَّه من حقِّ الساحة الفكريَّة المعاصرة أن تبستغني وتستبدل بعض الأدوات المعرفيَّة الظرفيَّة التي كانت حينًا من الدهر أداةً من الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهادي في بعض العصور، بل إنَّ استبدال تلك الأدوات بأدواتٍ معرفيَّةٍ حديثةٍ قديرةٍ، ولا ينبغي التنازع حول مشروعيَّة هذا الأمر مادام السلف أنفسهم، رحمهم الله، قد عنوا بانتهاج المنهجيَّة ذاتها في التعامل مع الأدوات والمنهجيَّات المعرفيَّة الضروريَّة للنظر الاجتهاديِّ. فالاستغناء عن شرط معرفة آيات وأحاديث الأحكام، وعن معرفة علم الكلام

التاريخيِّ، وغيرها من الأدوات المعرفيَّة ذات الصبغة الظرفيَّة، ضرورةٌ منهجيَّةٌ،والْتِفاتٌ مباركٌ إلى الواقع الفكريِّ والاجتماعيِّ والسياسيِّ الذي يشهد يوماً بعد يومٍ تغيراً وتبدلاً وتحوُّلاً نوعاً وكمّاً وكيفاً.

وعليه، فإنَّ الاعتداد اليوم بمعرفة مبادئ العلوم الإنسانيَّة المعاصرة ضمن الأدوات الضروريَّة اللازمة للنظر الاجتهاديِّ المنشود في ضوء الواقع المعاصر نتيجةٌ طبيعيَّةٌ للتغيرات الفكريَّة والعلميَّة والاجتماعيَّة التي تعيشها الأمة، إذْ لم يعد تسديد الحياة بتعاليم الدين متوقفاً على حسن تفهم معاني الوحي وحده، وإنَّما غدت ثمة حاجةٌ إلى تفهم موازٍ للواقع الإنسانيِّ بعلاقاته المتشابكة، وسبل تفعيله بتعاليم الدين الحنيف السامية.

وأخيراً، تروم هذه الدراسة تأصيل القول في بعض قضايا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المنشود، وعلى وجه التحديد مجالات هذا النظر الاجتهاديِّ في هذا العصر، علماً بأنَّ توافر المرء على الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ لا يعني ذلك فتح الباب أمامه على مصراعيه للاجتهاد في سائر القضايا والمسائل المجتمعيَّة والإقليميَّة والأمميَّة، ولذلك، فإنَّنا رأينا أن نختم هذه الدراسة بتقديم ضبطٍ منهجيٍّ مساعدٍ على حسن التمييز والتفريق بين مجالات النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ ومجالات النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ من جهةٍ، وبين مجالات النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المحليِّ والنظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الإقليميِّ والنظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الأمميِّ من جهةٍ أخرى. وذلك لأنَّ واقعنا لم يعد يطيق تحمل النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ في القضايا التي تتجاوز الهمَّ الفرديَّ وتشمل عموم مجتمعٍ في قطرٍ من الأقطار، أو تشمل عموم مجتمعاتٍ في أقطار متقاربة ومتجانسةٍ، أو تمسُّ حياة كل فردٍ من أفراد الأمَّة الإسلاميَّة؛ فواقعنا لم يعد يقبل النظر الاجتهاديَّ الفرديَّ أنَّى كان مصدره مصدراً لتوجيه القضايا والمسائل والأزمات والنوازل التي تمسُّ حياة كل فردٍ مسلمٍ بوصفه مسلماً لا غير؛ ولا بدَّ للاجتهادات الفرديَّة المحدودة والضيقة من أن تتجنب الخوض في تلك المجالات والقضايا.

ولئن مضى حينٌ من الدهر وكثيرٌ من كتّابنا ومؤلّفينا في المسألة الاجتهاديَّة لا يولون كبير اهتمامٍ بهذا الجانب في تناولهم للاجتهاد الجماعيِّ المنشود في هذا العصر، فإنَّه لا بدَّ من الابتعاد عن أيِّ طرحٍ تقليديٍّ قاصرٍ يحصر النظر الاجتهاديَّ الجماعيَّ في الدائرة الفقهيَّة الضيقة، ويراه شأناً فقهياً بحتاً، والحال أنَّ نوازل واقعنا المعاصر وتحدِّياته الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والأخلاقيَّة لا يمكن مواجهتها بأي حالٍ من الأحوال بالعُدَّة الفقهيَّة القانونيَّة، بل أنَّى لتلك العُدَّة أن تقدِّم البلسم الشافي والحلَّ الناجع لصنوف الأزمات التي تعيش فيها الأمَّة، ولذلك، فإنَّه لا بدَّ من التجاوز بالنظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر سواء أكان فرديًّا أم جماعيًّا من الدائرة الفقهيَّة الفرديَّة التي حوصر فيها حيناً من الدهر، ولا بدَّ من اللياذ بالنظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المحليِّ في المسائل والقضايا التي تمسُّ حياة أفراد مجتمعٍ، ولا بدَّ من تجاوز النظرات الاجتهاديَّة في المسائل والقضايا الإقليميَّة أو الأمميَّة.

وأيّاً ما كان الأمر، فسيجد القارئ الكريم ضبطًا محكماً لمجالات النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المنشود في هذا العصر على مستوياته الثلاثة المقترحة. ولقد خلصنا في نهاية ذلك الضبط المنهجيِّ العلميِّ لمجالات النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ والجماعيِّ إلى تقديم اقتراحٍ يقوم على الدعوة إلى الشروع في تأسيس مجامع اجتهاديَّة جماعيَّة على مستويات ثلاثةٍ:

مستوى محلي، ومستوى إقليمي، ومستوى أمميّ، وحرصنا على أن تسمَّى تلك المجامع مجامع اجتهاديَّةً بدلاً من مجامع فقهيَّةٍ، وذلك سعياً إلى التجاوز بالنظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ كما أسلفنا من الدائرة الفقهيَّة المحدودة التي يتمحور الهمُّ الأساس فيها حول تبيان جانب الحلِّ أو التحريم في المسائل والنوازل، إلى دائرةٍ أرحب وأوسع وأشمل وأقدر على تحقيق قيوميَّة الدين وتسديد الحياة بالمراد الإلهيِّ على جميع المستويات!

وعلى العموم، هذه بعض الأهداف الأساسيَّة التي رامت هذه الدراسة المتواضعة تحقيقها، وبا لله التوفيق والسداد.

ثالثاً: أضواءٌ على أهمِّ مفردات الدراسة

أولاً: إنَّنا نروم بمصطلح **الأدوات** مجموع العلوم والمعارف المكتسبة التي تؤهِّل حائزها لممارسة النظر الاجتهاديِّ، المتمثل في السعي المخلص للوصول إلى حسن تصور للمراد الإلهيِّ من الوحي كتاباً وسنَّةً، وضمان حسن تنزيل ذلك المراد الإلهيِّ المفهوم من الوحي الخالد على الواقع الإنسانيِّ المعيش المتجدِّد، وذلك بصورة تحقِّق مقاصد الشرع السامية وأهدافه النبيلة من شرعه الكريم.

ثانياً: وأما **النظر الاجتهاديُّ المنشود** المراد لنا في هذه الدراسة، فهو عبارةٌ عن العمليَّة الذهنيَّة العلميَّة المنهجيَّة التي يمارسها الشخص المتمكن من أدواتٍ علميَّةٍ معرفيَّة مُعيَّنةٍ في عصرٍ معيَّنٍ بغية التوصل إلى فهمٍ سديدٍ للمراد الإلهيِّ من وحيه الثابت أحكاماً ومقاصد من جهةٍ، وقصد الوصول إلى فهمٍ دقيقٍ للواقع الإنسانيِّ المتغيِّر الفرديِّ والمجتمعيِّ من جهةٍ أخرى، بحيث يغدو الوحيُ الإلهيُّ السامي موصولاً بالواقع الإنساني المتقلب والدائم التغير، ويمسي هذا الواقع الإنسانيُّ منفعلاً بإلزامات الوحي وتعليماته، فيأخذ الوحي بمحراه نحو الوقوع الفعليِّ، ويأخذ الواقع هو الآخر بمحراه نحو التكيُّف والانضباط بإلزامات الوحي الخالدة وتعاليمه السديدة. وبناءً على هذا، فإنَّه يمكن القول بأنَّ هذه العمليَّة الذهنيَّة في طبيعتها ثنائيَّةُ الغاية وثنائيَّة الاتجاه.

ثالثاً:وأما **ثنائيَّة غايتها**، فتتمثل في أنَّها عمليَّةٌ لا تستهدف التوصل إلى فهمٍ سديدٍ للمراد الإلهيِّ من الوحي فحسب، وإنَّما تستهدف وتبغي التوصل أيضاً إلى فهمٍ عميقٍ للواقع الذي يوقَّع عليه المراد الإلهيُّ من وحيه تمهيداً للربط والوصل بين الوحي والواقع المعيش.

رابعاً:وأما **أنَّها ثنائيَّة الاتجاه**، فلأنَّها عمليَّةٌ لا تنكفئ على الجانب الفهميِّ للوحي الإلهيِّ الثابت فقط، وإنَّما ترتد على الجانب التطبيقيِّ للنص المفهوم قصد ضمان حسن تنزيله على الواقع الإنسانيِّ المتغيِّر. فهذه العمليَّة في مجملها تضع الوحي ومقاصده

السامية في يمناها، وتضع حقائق الواقع الإنسانيِّ الدائم التغير والتبدل في يسراها لتحدث بينهما تكاملاً وترابطاً، سعياً إلى تحقيق وصلٍ حقيقيٍّ ودائمٍ بين وحي السماء وواقع الأرض. وعلى العموم، فإنَّ هذه الدراسة المعرفيَّة ستتمحور حول الأدوات المعرفيَّة المُعينة على تحقيق تينكما الغايتين السابقتين، كما ستعنى بتسليط الضوء على تلازم سمة التغير وعدم الثبات لواقع هذه الأدوات عبر تاريخ الفكر الأصوليِّ الزاهر، وذلك كنتيجةٍ طبيعيَّةٍ للتغيرات الفكريَّة والعلميَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة التي لم تتوقف ذات يومٍ عن مداهمة الواقع الإنسانيِّ من جهةٍ، وكنتيجةٍ حقيقيَّةٍ لما يتسم به الفهم الإنسانيُّ غير المعصوم من نسبيَّةٍ ومحدوديَّةٍ، مما يستدعي ضرورة تغير أدوات الفهم وآليَّاته بين الفينة والأخرى مواكبةً تلك التغيرات الفكريَّة والعلميَّة الدائمة الطروء والحدوث في حياة البشر، وتأكيداً لقول المصطفى عليه صلوات ربي وسلامه في الحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: " **إنَّ الله يبعث لهذه الأمَّة على رأس كل مئة سنةٍ من يجدِّد لها دينها** " [(١)]

إنَّ تجديد الدين لا يعني الاستعاضة عنه بشيءٍ آخر مستحدثٍ مبتكرٍ، كما لا يعني تطويره ولا تحديثه ليلائم الزمن أو الواقع، وإنَّما يعني تجديد فهم تعاليمه وكليَّاته وأوامره ونواهيه، ويعني أيضاً تجديد الإيمان بتلك المبادئ والعمل بتوجيهاتها وكليَّاتها في ضوء التغيرات القائمة، ويعني ثالثاً تجديد سبل ووسائل تفعيل الواقع الدائم التغير والتقلب والتحول والتبدل بتعاليم الدين الثابتة وبمقاصده السامية، فالتجديد لشيءٍ ما، عبارةٌ عن "محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر بحيث يبدو مع قِدَمِه كأنَّه جديدٌ، وذلك بتقوية ما وَهَى منه، وترميم ما بَلِيَ، ورتْق ما انفتَق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى.." [(٢)] ولا تحقيق لهذه المعاني كلِّها ما لم يتمَّ تجديد الأدوات

---

(١) أخرجه أبو داوود في كتاب الملاحم من سننه برقم ٤٢٧٠، وأخرجه الحاكم في مستدركه ٥٢٢.

(٢) انظر: يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة النبويَّة معالم وضوابط (الرياض، مكتبة المؤيِّد، وواشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلاميِّ، طبعة ثالثة ١٩٩١م).

التي يتوقف عليها تحديد الفهم، فتجديد الإيمان والعمل، وتجديد الوسائل والسبل وصولاً إلى تحقيق قيوميَّة الدين على الواقع، وتسديد الحياة بتعليماته ومبادئه وكليَّاته.

خامساً: نودُّ أن ننبِّه في هذا المقام بأنَّ هذه الدراسة المتواضعة لا تهدف إلى سرد كل ما ذكره أصوليُّو قرنٍ من القرون، وإنَّما سنحاول أن نكتفي بسرد الأدوات التي يذكرها أعلام الفكر الأصوليِّ في كل قرن، وذلك بوصفهم مصدر الإبداع والابتكار في كل القرون، وأما ما يذكره غيرهم من أهل العلم بالأصول في القرن نفسه من أدواتٍ، فإنَّنا لن نوليها كبير اهتمامٍ، اللهم إلا إذا اتسم ما ذكروه بشيءٍ من الإبداع والانفراد، كأن يشيروا إلى أداةٍ ذات بعدٍ معرفيٍّ معيَّنٍ؛ وإلاَّ، فإنَّنا لا نعتدُّ باختلافهم عن أعلام الفكر الأصوليِّ في ذلك القرن.

وبناءً على ذلك، فإنَّ القارئ الكريم سيلاحظ تجاوزنا عن سرد أدوات النظر الاجتهاديِّ التي ترد عند بعض أهل العلم بالأصول في بعض القرون. بل ربَّما لاحظ القارئ اكتفاءنا في قرنٍ ما، بذكْرِ أدوات النظر الاجتهاديِّ عند إمامٍ أو إمامين فقط اعتداداً بمكانة ذلك الإمام أو الإمامين في الفكر الأصوليِّ في ذلك القرن من حيث الإبداع والابتكار والتجديد، كما هو الحال في مكانة القاضي الباقلاني في القرن الرابع، والإمامين ابن السبكي والشاطبي في القرن الثامن الهجريِّ، وهكذا دواليكم!

وأخيراً، نودُّ أن نؤكِّد هنا، بأنَّه لم يكن من همِّ هذه الدراسة من قريبٍ ولا من بعيدٍ الاعتداد بكثرة أو قلَّة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ عند الأصوليِّين، وذلك إيماناً منا بأنَّ كثرة الأدوات أو قلتها لا تخلو في أكثر الأحيان من أن تكون توسعاً وتوغلاً في التفصيل من لدن أربابها، كما أنَّ قلَّتها هي الأخرى يمكن أن تكون نابعةً من رغبة أصحابها في الاختصار والإيجاز، فاشتراط بعضهم على سبيل المثال معرفة القياس أو الدليل العقليِّ إضافةً إلى اشتراطهم معرفة علم الأصول، لا يعدو أن يكون هذا الاشتراط توسعاً، وكان يكفيهم الاكتفاء بمعرفة علم الأصول، وذلك لأنَّ معرفة علم الأصول شاملة لمعرفة القياس والدليل العقليِّ وغير ذلك، ولهذا، فنودُّ أن ننبِّه بأنَّ الكمَّ إن قلَّةً أو كثرةً ليس محلَّ اهتمامٍ في هذه الدراسة، وإنَّما جلُّ اهتمامنا يتمحور

حول طبيعة ونوعيَّة الأداة التي تذكر وتتبنى في قرنٍ من القرون، وذلك بالنظر إلى مدى علاقتها بالواقع الفكريِّ والعلميِّ، ومدى قدرتها على عون المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ على مجابهة النوازل والتحدِّيات الفكريَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة. ولهذا، فسيجد القارئ تجاوزنا سرد الأدوات التي ذكرها العلماء بعد القرن الثامن الهجريِّ، والتي نخالها أنَّها غدت تتمركز حول الكمِّ لا الكيف ولا النوع، فلقد ألفينا تلك الأدوات التي ذكرها المهتمون بهذا الشأن لا تخاطب التحدِّيات والنوازل التي حلَّت بالأمَّة بعد القرن الثامن الهجريِّ إلى قرننا هذا، ولا تقوى بأيِّ حالٍ من الأحوال على مجابهة تلك النوازل وإعادة النظر في جملةٍ من الأفهام الموروثة حول معاني بعض نصوص الوحي يوم أن كان الإسلام هو الدين القيِّم على الواقع، ولم يكن ثم تفريق بين الديني والدنيوي، وإنَّما كان الديني أخا الدنيويِّ وأخا السياسيِّ والاجتماعيِّ والاقتصاديِّ. أما وقد بدا بين الديني والدنيويِّ فصامٌ، فقد كان الأحرى البحث عن الأدوات القادرة على إعادة الدنيوي إلى دائرة توجيه الديني وترشيده. وعليه، فنظراً إلى افتقار ما وقفنا عليه من طرحٍ بعد القرن الثامن، فزعنا إلى الحديث عن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر، وحاولنا أن نؤصِّل القول في حقائق تلك الأدوات ومدى علاقاتها وقدرتها على الإسهام في حلِّ أزمة الفهم وأزمة تفعيل الفهم، تمهيدًا لحلِّ الأزمات الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والحضاريَّة والمرجعيَّة.

وختاماً، نودُّ أن نختم هذه التوضيحات بالإشارة إلى أنَّ هذه الدراسة لن تولي كبير اهتمامٍ بروَّاد المدارس الأصوليَّة المتمثلة في أئمة مدرستي الشافعيَّة والأحناف في تناول فقراتها، علماً بأنَّه ليس ثَمَّة خلافٌ جوهريٌّ بين طروحات هاتين المدرستين في هذه القضية، واعتباراً إلى أنَّ روَّاد مدرسة الشافعيَّة أكثر اهتماماً بهذا الموضوع من روَّاد مدرسة الأحناف، ولهذا، فلا غرو أن يلاحظ القارئ التركيز وكثرة النقل عن أئمة مدرسة الشافعيَّة في هذه الدراسة، مع محاولة الالتفات إلى ما يطرحه بعض روَّاد مدرسة الأحناف حول ذات الأدوات في كل قرنٍ!

المبحث الأول

في نشأة القول بضرورة وجود أدواتٍ للنظر الاجتهاديِّ

من نافلة القول أنَّ الإسلام ينهى أتباعه من أن يقولوا على الله بغير علمٍ مصداقاً لقوله جلَّ جلاله ﴿وَلا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذا حَلالٌ وَهَذا حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل١٦/١١٦]، وانطلاقاً من قوله علا شأنه ـ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولَئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ [الإسراء ١٧/٣٦]، وقوله تبارك اسمه واصفاً القول بلا علمٍ بأنَّه غايةٌ يرومها الشيطان لأتباعه ﴿ يا أَيُّها النّاسُ كُلُوا مِمّا فِي الأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ. إِنَّما يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة٢/ ١٦٨-١٦٩].

إضافةً إلى هذه النصوص وغيرها، فقد تضافرت نصوص أُخَرُ من الكتاب الحكيم والسنَّة الكريمة على أَمْرِ مَنْ لم يكن عالمًا فرداً أو جماعةً بسؤال أهل الذكر عن الأجوبة الشافية لما يحلُّ به من نوازل وقضايا فكريَّة واجتماعيَّة وسياسيَّة جديدةٍ، وفي ذلك يقول الباري جلَّ شأنه ﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاّ رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ. بِالْبَيِّناتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل١٦/٤٣-٤٤]. ويقول تبارك اسمه في موضعٍ آخر﴿وَما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ إِلاّ رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأنبياء٢١/ ٧]. ويؤكِّد جلَّ ذكره هذا الأمر في موطن ثالثٍ ﴿ وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة٩/١٢٢]. ويقول عزَّ اسمه في موضع رابعٍ ﴿ أَمْ مَنْ

هُوَ قانِتٌ آناءَ اللَّيْلِ ساجداً وَقائِماً يَحْذَرُ الآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبابِ﴾ [الزمر٣٩/٩].

إنَّ النظر المتأمل في ثنايا هذه النصوص ومثيلاتها في الذكر الحكيم، يجد الناظر أنَّها تفترض أولاً وجود مجتمع يتشكَّل من أهل ذكرٍ/ خاصَّة، ومن غير أهل الذكر/ عامَّة؛ وتفترض ثانياً ضرورة وجود تواصل مستمرٍ بين أهل الإفتاء/ الخاصَّة، وأهل الاستفتاء/ العامة عند نزول نوازل أو حدوث مستجداتٍ وحوادث؛ وتفترض ثالثةً على أنَّ التحول من حالةٍ إلى أخرى شأنٌ ممكنٌ ومكتسبٌ، فأهل الإفتاء إنَّما صاروا أهل إفتاءٍ لحيازتهم أدواتٍ معرفيَّةً معيَّنةً، وأما أهل الاستفتاء، فإنَّهم غدوا كذلك لقصورهم دون تحصيل تلك الأدوات المؤهِّلة، بيْدَ أنَّ بقاءهم في موقع أهل استفتاءٍ ليس نهائيّاً، إذْ بالإمكان أن ينقلبوا أهل إفتاءٍ بحيازتهم تلك الأدوات المعرفيَّة التي يحوزها أهل الإفتاء.

وعلى العموم، إنَّ تشكيل المجتمع وانقسامه وفق ذلك التصور القرآني الكريم، يقتضي أن يعرف كلُّ فردٍ تلقائيّاً موقعه من هذا التشكيل إنْ من أهل الإفتاء، أو من أهل الاستفتاء، وإذا ما تعذَّر التفريق بين المواقع في مجتمعٍ من المجتمعات، فإنَّ السبيل الأوحد للحفاظ على التشكيل يتمثل في اللياذ بالتحقق من مدى توافر خصائص أهل الإفتاء في الفرد، وعدم توافرها فيه؛ فتلك الخصائص تمثِّل أهميَّة خاصيَّة يختص بها أهل الإفتاء دون غيرهم في كل عصرٍ ومصرٍ، كما أنَّها تمثِّل الحدَّ الفاصل بين مواقع الأفراد في المجتمع الإسلاميِّ.

إنَّ تحديد موقع كل فردٍ في المجتمع يشكِّل أحد أهم دواعي البحث في موضوع أدوات النظر الاجتهاديِّ، كما أنَّ ضبط المواقع يمثِّل ركنًا أساسيّاً في الحديث عمن لهم الحقُّ في تقديم الحلول والاقتراحات البنَّاءة القادرة على انتشال الأمة من أزماتها ونوازلها السياسيَّة والفكريَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، إذْ إنَّه من المؤكَّد أنَّه ليس كل أحد يملك مقدرةً علميَّةً في الإسهام في حلِّ صنوف الأزمات والمشاكل التي تجتاح حياة الأمة شرقاً وغرباً وشمالاً ويميناً.

ومهما يكن من شيءٍ، فإنَّ الرجوع إلى سيرة الرعيل الأول من الجيل الذي تربَّى في مدرسة النبوة النموذجيَّة، يجد المرء أنَّ معرفة كل فردٍ من أفراد المجتمع موقعه كان أمراً

سهلاً، كما أنَّ معرفة الأفراد مواقع بعضهم البعض في التشكيل هي الأخرى كانت أمرًا يسيراً، فقد كان المصطفى عليه الصلاة والسلام المفتي الأعظم، والإمام الأعلم، وموئل السائلين، والمستفتين، والفيصل في جميع مستجدات الحياة ونوازلها الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة والفكريَّة، كما أنَّ بعضاً من أصحابه صلَّى ا لله عليه وسلَّم نالوا حظّاً وفيراً من علم النبوة، وحازوا على نصيبٍ غير مغشوش من تربيته الناصعة النموذجيَّة، وذلك عن طريق التلقي المباشر عنه صلَّى ا لله عليه وسلَّم وعن طريق تمثُّل ذلك العلم المتلقى وتنزيله في واقع الحياة، فغدا هؤلاء النفر أهل إفتاءٍ/ خاصَّةً بسبب ما كانوا يحملونه من علم النبوة، وأما الآخرون الذين انشغلوا عن التلقي عنه صلَّى ا لله عليه وسلَّم لأي سببٍ من الأسباب، فأمسوا أهل استفتاءٍ/ عامَّةً يلوذون بعرض قضاياهم ونوازلهم الاجتماعيَّة والفكريَّة على المصطفى صلى ا لله عليه وسلَّم حيناً، وعلى الإفتاء من الصحابة إذا لم يتمكنوا من الاتِّصال بالمصطفى في بعض الأحيان. ويؤكِّد هذا الوضع الإمام ابن حزمٍ في قوله بأنَّ ((.. الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، وإنَّما كان ذلك مختصاً بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه، ومنسوخه، ومتشابهه ومحكمه، وسائر دلالته بما تلقوه من النبي صلى ا لله عليه وسلَّم أو ممن سمعه منهم، ومن عليَّتهم، وكانوا يسمَّون لذلك القرَّاء، أي الذين يقرؤون الكتاب، لأنَّ العرب كانو أمَّةً أميَّة، فاختصَّ من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم..)) [٣] وأما الإمام الغزالي، فينصُّ في منخوله قائلاً ((.. قد انقسمت الصحابة إلى متنسكين لا يعتنون بالعلم، وإلى معتنين به، وأصحاب العمل منهم لم يكن لهم منصب الفتوى. والذين تعلَّموا وأفتوا فهم المفتون/ المجتهدون..)) [٤]

حتى إذا ما لحق صلَّى ا لله عليه وسلَّم بالرفيق الأعلى، توجَّهت أنظار المستفتين/ العامَّة بصورةٍ كليَّةٍ إلى أولئك الذين تربَّوا في تلك المدرسة النبويَّة العريقة، وانضاف إلى أهل الاستفتاء من الصحب الكرام رضي ا لله عنهم جمعٌ كبيرٌ من جيل التابعين، ومضى

(٣) انظر ابن خلدون: **المقدِّمة** (بيروت، دار القلم، طبعة خامسة ١٩٨٤م) ٤٤٦ باختصار.

(٤) انظر الغزالي: **المنخول من تعليقات الأصول** بتحقيق محمد حسن هيتو (دمشق، دار الفكر، طبعة ١٩٧٠م) ٤٧٠.

حينٌ من الدهر، والإفتاء متوقف على أولئك الصحب الذين كانوا يحملون علم النبوة. فما إن أوشك القرن الأول الهجريُّ على الإدبار، فإذا ببعضٍ من أهل الاستفتاء / من جيل التابعين ينتقلون إلى موقع أهل الإفتاء، وذلك بعد نيلهم نصيباً وفيراً من حملة علم النبوة، فتصدَّى بعضٌ منهم للإفتاء.

وعلى العموم، فإنَّه يمكننا الخلوص إلى القول بأنَّ التمييز بين مواقع الأفراد في هذا القرن الأول الهجريِّ وشطرٍ من القرن الثاني الهجريِّ كان ميسوراً، فعلى مستوى الصحابة رضي الله عنهم الذين كان بعضهم أهل إفتاء/ خاصَّة، وبعض آخر أهل استفتاء/عامَّة، ولعلَّ مردَّ سهولة معرفة المواقع في القرن الأول وفي بدايات القرن الثاني الهجريِّ، يعود في تصورنا إلى عامل التديُّن (٥) والالتزام بإلزامات الوحي الإلهيِّ، ذلك العامل الذي كان يشكِّل الطابع العامَّ لحياة جيل الصحابة وكبار التابعين، إذْ إنَّه على الرغم مما طرأ على الحياة الإسلاميَّة وخاصَّة في جانبها السياسيِّ منها من تغيرٍ وتطورٍ، بَيْدَ أنَّ عامَّة أفراد المجتمع ظلَّت محتفظةً ومدركةً مواقعها من التشكيل إنْ من أهل الإفتاء أو من أهل الاستفتاء.

وبناءً على هذا، فإنَّه ما كانت ثمة حاجةٌ ولا ضرورةٌ علميَّةٌ تدعو إلى وضع الضوابط والحدود الفاصلة بين مواقع الأفراد مادام كل فردٍ يدرك بنفسه موقعه من التشكيل، ولهذا، فليس من الوارد في شيءٍ أن يعثر المرء على أيَّة وثيقةٍ علميَّةٍ تتضمن سرداً منضبطاً لأهمِّ الأدوات المؤهِّلة للفرد لينضمَّ إلى أهل الإفتاء، وينتقل من موقع أهل الاستفتاء في المجتمع.

---

(٥) يحدِّد المفكِّر الإسلاميّ المعاصر د. عبد المجيد النجَّار معنى التديُّن قائلاً: ((تحمُّل الدين واتخاذه شرعةً ومنهاجاً. فالدين.. هو التعاليم الإلهيَّة التي خوطب بها الإنسان على وجه التكليف، والتدين هو الكسب الإنساني في الاستجابة لتلك التعاليم، وتكييف الحياة بحسبها في التصور والسلوك.. فحقيقة الدين تختلف عن حقيقة التدين؛ إذ الدين هو التعاليم ذاتها التي هي شرع إلهيٌّ، والتدين هو التشرع بتلك التعاليم، فهو كسب إنسانيٌّ..)) انظر: النجار عبد المجيد: في فقه التدين فهماً وتنزيلاً عبد المجيد النجار (قطر، رئاسة المحاكم الشرعيَّة والشؤون الدينيَّة، طبعة أولى ١٤١٠هـ) ٢٧-٢٩ باختصار.

المبحث الثاني

في أدوات النَّظر الاجتهاديِّ في القرن الثاني

لئن كان مردُّ سهولة معرفة الأفراد مواقعهم من التشكيل إلى غلبة التديُّن على النفوس التي كانت تدرك خطورة التقوُّل على الله بلا علمٍ، فإنَّ الأمر انقلب على رأسٍ قبيل منتصف القرن الثاني، إذْ إنَّه أصيب تديُّن كثيرٍ من الناس بآفةٍ في التصور والسلوك، وخالط جيلَ التابعين جيلٌ لم يحظوا لا بلقيا المصطفى صلَّى الله عليه وسلَّم ولا بلقيا صحبه الكرام رضي الله عنهم، ولم يكن التديُّن عندهم على المستوى الذي كان عند جيل التابعين، ولهذا، فلا غرو أن يجد المرء قبيل منتصف هذا القرن زمرةً من الناس ساورهم تطلعٌ إلى تسنُّم منصب الإفتاء والتبليغ عن الله وتجاهل مواقعهم في التشكيل القرآني، فطفق بعضهم -جهلاً أو تجاهلاً- يتجاوزون مواقعهم الطبيعيَّة في التشكيل، ولا يلقون للتقسيم القرآنيِّ أيَّ بالٍ. حتى إذا ما تفاقم الأمر، واستفحل شأنه، وعظم خطره على توجهات العامَّة، عندئذٍ أحسَّ بعض أهل العلم/ أهل الإفتاء بخطورة ما يحمله الخلط المفتعل بين مواقع الأفراد، وأثره السيء على تديُّن العامَّة وتوجهاتهم الفكريَّة والعقديَّة، فلاذ بعض أهل العلم بتكثيف الحديث عن ضرورة التثبت عند الإفتاء والتبليغ عن الله، ولجأ بعضٌ آخر من أهل الإفتاء إلى حظر العامَّة من الاستفتاء من كلِّ أحدٍ، وضرورة التثبت من موقع المستفتى منه قبل الاستفتاء. وتوجه طائفةٌ ثالثةٌ من أهل الإفتاء إلى الدعوة إلى ضرورة إعادة الأمور إلى نصابها، وضرورة وضع ضوابط منهجيَّةٍ علميَّة قادرةٍ على التفريق بين مَنْ همْ أهلٌ للإفتاء/ الخاصَّة، ومَنْ هم دونهم/ العامَّة، وذلك عن طريق رصد أهمِّ الأدوات المؤهِّلة للإفتاء في هذا القرن.

إنَّ الجهود التي بذلها هذا الصنف الأخير من أهل العلم استطاعت أن تعين الأفراد على معرفة مواقعهم مرةً أخرى، كما أنَّها تمكنت نوعاً ما من القضاء على تلك الفوضى العارمة التي بدأت تتنامى على مستوى النظر الاجتهاديِّ، والذي غدا مرتعاً لكلِّ من هبَّ ودبَّ، واستطاعت إعادة الاعتبار لأهل الإفتاء/ الخاصَّة الذين لهم الحقُّ في البوح عن الحلول الناجعة للنوازل السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة الآخذة في التنامي والتوسع في الواقع الإسلاميِّ.

ومهما يكن من شيءٍ، فإنَّنا نودُّ أن نؤكِّد على أنَّ جملةً من العوامل سوى العوامل المذكورة مهَّدت نشأة القول بظاهرة ضرورة توافر الفرد على جملةٍ من الأدوات المعرفيَّة ليتمَّ تحديد موقعه من التشكيل القرآنيِّ. وعلى العموم، يجب أن نبادر إلى القول بأنَّه ليس من الوارد تحديد فترة زمنيَّة بعينها لظهور ظاهرة القول بضرورة حيازة الفرد على أدوات معرفيَّة معيَّنةٍ قبل التصدي للاجتهاد أو الإفتاء، ولكنَّنا نستطيع أن نزعم بأنَّ تحسُّس أهل العلم بهذا الأمر يعود إلى منتصف القرن الثاني الهجريِّ، وعلى وجه التحديد الفترة التي شهدت فيها الساحة الإسلاميَّة بميلاد المدرستين الفقهيَّتين الشهيرتين/ مدرسة الرأي، ومدرسة الحديث. وأمَّا تفكير أهل العلم في الإقدام على تقديم عملٍ علميٍّ مكتوبٍ مدوَّنٍ، فإنَّه يمكن إعادته إلى قبيل أفول شمس القرن الثاني الهجريِّ، إذْ إنَّ النظر في المؤلَّفات والكتب العلميَّة التي ظهرت في هذه الفترة، والتي تضمنت الحديث عن هذا الموضوع يهدي المرء إلى بروز هذا التفكير على الساحة.

وعليه، فإنَّنا نزعم بأنَّ أوَّل وثيقةٍ علميَّةٍ عنيت بتسليط الضوء على هذه المسألة تمثَّلت في الوثيقة التي أودعها الإمام الشافعي رحمه الله في رسالته الغرَّاء عند حديثه عن الآلات التي بها القياس/ الاجتهاد، فكتاب الرسالة تضمن حسب علمنا أول وثيقةٍ علميَّة منضبطةٍ هدفت إلى ضبط المعايير التي في ضوئها يتحدَّد موقع الفرد في التشكيل إن من أهل الإفتاء/ الخاصَّة، أو من أهل الاستفتاء/ العامَّة.

ولهذا، فلا غرو أن يعزى إلى الإمام الشافعي هذه الأوليَّة[٦] في ضبط الأدوات المعرفيَّة التي يجب على الفرد أن يتوافر عليها ليغدو أهلاً للاجتهاد، وما من شكٍّ أنَّ الأدوات المعرفيَّة التي ضمَّنها الإمام في وثيقته كانت تعبيراً عن أهمِّ المعارف التي كان المرء إذا ملك زمامها غدا في عصر الإمام الشافعي حريّاً بلقب المجتهد/ أهل إفتاء، ومن قصر دونها صنِّف بأنَّه من أهل الاستفتاء/ العامَّة. وأيّا ما كان الأمر، فحريٌّ بنا سرد محتوى تلك الوثيقة كما أوردها قبل أربعة عشر قرناً من الزمان، وذلك في معرض حديثه عن آلات القياس/ الاجتهاد، وقال ما نصُّه:

".. ولم يجعل ا لله لأحد بعد رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله وجهة العلم بعدُ: الكتاب، والسنة، والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس عليها.. ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي: العلم بأحكام كتاب ا لله: فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم، فإذا لم يجد سنة، فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع، فبالقياس. ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب. ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح

---

(٦) ليس من الوارد في شيءٍ إن لم يكن من المتعذر حتمًا العثور على أيَّة محاولةٍ واضحةٍ ضابطةٍ للأدوات المؤهِّلة للاجتهاد قبل عصر الإمام الشافعي، وليس ثمة نصوص تعين على التوصل إلى أدوات الاجتهاد التي كانت معتبرة في العصر الرساليِّ والراشديِّ وما بعدهما. ولئن ذهب الغزالي ذات يومٍ إلى القول بأنَّ ".. **الضابط أي لمعرفة من كان من أهل الاجتهاد من الصحابة.. أنَّ كل من علمنا قطعاً أنَّه تصدَّى للفتوى في أعصار الصحابة، ولم يمتنع عنها، فهو من المجتهدين، ومن لم يتصدَّ لها قطعاً، فلا. ومن ترددنا في ذلك في حقِّه ترددنا في صنعته..**)) اهـ. انظر: الغزالي: **المنخول من تعليقات الأصول** بتحقيق هيتو (دمشق: دار الفكر، طبعة ١٩٧٠م) ٤٦٩. فإنَّ هذا الحكم محلُّ نظرٍ، وذلك لأنَّ التصدي للإفتاء ليس أداةً من أدوات النظر الاجتهاديِّ، كما أنَّه ليس خاصيَّة ضروريَّة لكل مجتهدٍ، إذ قد يكون المرء مجتهداً، ولكنه لا يتصدى للإفتاء، فالإفتاء منصبٌ آخر وليس أداةً من أدوات الاجتهاد، وبناءً على هذا، فقد ارتأينا القول بأنَّ أول وثيقةٍ أو محاولة ضابطة لأدوات النظر الاجتهاديِّ قد عني بتدوينها الشافعي رحمه ا لله و لم نعثر على أي تصريحٍ سابقٍ على تصريحه.

العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول بـه دون التثبيـت. ولا يمتنـع مـن الاستماع ممن خالفه لأنه قد يتنبه بالاستماع لـترك الغفلـة، ويـزداد بـه تثبيتـاً، فيمـا اعتقد من الصواب. وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف مـن نفسـه، حتـى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك. ولا يكون بما قال أعنى منـه بمـا خالفـه، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء الله. فأما من تم عقله، ولم يكـن عالماً بما وصفنا، فلا يحل له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه، كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم، ولا خبرة له بسوقه. ومـن كـان عالمـاً بمـا وصفنا بالحفظ، لا بحقيقة المعرفة؛ فليس له أن يقول أيضـاً بقيـاس، لأنـه قـد يذهـب عليه عقل المعاني. وكذلك لو كان حافظاً مقصر العقل، أو مقصراً عـن علـم لسـان العرب: لم يكن له أن يقيس من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القيـاس. ولا نقول يسع هذا والله أعلم أن يقول أبداً إلا اتباعاً، لا قياساً..»[٧].

إنَّ ممارسة النظر الاجتهاديِّ في القرن الثاني الهجري حسب التصور الشافعي تتوقف على مدى إشراف المتصدي له على هذه المعارف المذكورة، ومن قصر دون إحكامهـا، فليس له من حقٍّ في اقتحام حمى الاجتهاد في ذلك العصر، ومن الواضح الجليِّ أنَّ هـذه المعارف التي اعتدَّ بها الإمام لم يخل من تأثر بالواقع الفكريِّ والعلميِّ الذي كـان مخيِّمـاً على الساحة الإسلاميَّة آنذاك، إذ يمكن للمرء أن يلحظ خلو هذه الأدوات من أي ذكرٍ لعلم أصول الفقه، ولعلـم الكـلام ولعلـم المنطـق، ولعلـم الخـلاف، وللقواعـد الفقهيَّـة،

---

(٧) انظر الشافعي، محمد بن إدريس: **الرسالة** بتحقيق وشرح الشيخ أحمد شاكر (القـاهرة: مكتبـة دار الـتراث، طبعـة ثانيـة ١٩٧٩م) ٥٠٨-٥١١، وقد لخَّص الخطيب البغدادي هذه الشروط تلخيصًا أمينًا، وهذا نصُّه:

((لا يحل لأحد أن يفتي في ديـن الله إلا رجـلاً عارفـاً بكتـاب الله، بناسـخه ومنسـوخه، وبمحكمـه ومتشـابهه، وتأويلـه وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، وفيما أنزل، ثم يكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسـول الله صلـى الله عليـه وسـلم بالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيرًا بالشعر، وبما يحتاج إليه للعلـم والقرآن، ويستعمل مع هذا الإنصاف، وقلة الكلام، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار وتكون له قريحة بعد هذا. فإذا كان هكذا، فلـه أن يتكلـم، ويفـتي في الحـلال، والحـرام. وإذا لم يكـن هكـذا، فليـس لـه أن يتكلـم، ولا يفتي..)) انظر: **البغدادي، أحمد الخطيب: الفقيه والمتفقه (الرياض: مطابع القصيم، طبعة ١٣٨٩هـ)** ٢/ ١٥٧.

والمقاصد، وغيرها من المعارف والعلوم التي دوِّنت لاحقاً من بعده، ولعلَّ مردَّ ذلك في نظرنا إلى عدم حاجة ذلك القرن إلى هذه العلوم والمعارف التي نخالها ناشئةً نتيجة الظروف الفكريَّة والاجتماعيَّة التي داهمت الواقع الإسلاميَّ مع بداية القرن الثالث الهجريِّ، إضافةً إلى تأخر تدوين هذه العلوم تدويناً علميّاً متميِّزاً.

وعلى العموم، يمكن للمرء أن يلاحظ جنوح الإمام الشافعي في هذه الأدوات إلى تبني موقف يتسم بالوسطيَّة بين أصول الاجتهاد الحجازيِّ/ المدنيِّ، وأصول الاجتهاد العراقيِّ/ الكوفيِّ، كما أنَّ الوثيقة في واقع أمرها ترنو إلى التوفيق بين تلكما المدرستين الفكريَّتين اللتين كانتا تتنافسان في ذلك العصر، ولهذا، فلا عجب أن تعنى الوثيقة بالاعتداد ببعض الأدوات غير المتوافرة بشكل كلّي لدى أيَّة مدرسةٍ من هاتين المدرستين، مما سينتج عنه بالضرورة إحداث تكاملٍ معرفيٍّ علميٍّ منهجيٍّ بين معارف المدرستين بغية ممارسة نظر اجتهاديٍّ رشيدٍ قويمٍ قائمٍ على سائر الأدوات المتاحة والمعينة على التوصل إلى حسن فهم للوحي الإلهيِّ من جهةٍ، وعلى مراعاةٍ كريمةٍ لما تجري عليه حياة الناس وواقعهم من جهةٍ أخرى. وكثيراً ما أكَّد المؤرِّخون على هذا الجانب في فكر الإمام الشافعي، وفي ذلك يقول ابن خلدون ((..ولما اشتد الخلاف بين الفريقين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث وأسرف المتعصبون في تعصبهم لكلا الجانبين، رأى الإمام الشافعي أن يضع كتاباً يجمع فيه بين الحديث والرأي، وقد أودعه الأدلة الشرعيَّة والكثير من القواعد الأصوليَّة.. وكان لهذا الجهد أثره في تخفيف حدَّة النزاع بين الفريقين..)) (٨)

وأما الإمام الرازي، والإمام السبكي فقد أكَّدا استحضار الشافعي هذه الغاية النبيلة في طروحاته والأدوات التي اعتبرها أدواتٍ ضروريَّةً لمن يرغب في التصدِّي للنظر الاجتهاديِّ في ذلك العصر، وفي هذا، يقولان ما نصُّه: ((.. إنَّ الناس كانوا قبل الشافعي فريقين: أصحاب الحديث، وأصحاب الرأي. أما أصحاب الحديث، فكانوا

(٨) انظر ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة** بتحقيق د. عبد الواحد وافي (القاهرة: دار نهضة مصر، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة) /٣/ ١٠٤٥ وما بعدها.

عاجزين عن المناظرة والمجادلة، عاجزين عن تزييف طريق أصحاب الرأي، فما كان يحصل بسببهم قوة في الدين، ونصرة للكتاب والسنة. وأما أصحاب الرأي، فكان سعيهم وجهدهم مصروفاً إلى تقرير ما استنبطوه برأيهم، ورتبوه بفكرهم.. فاستنبط الشافعي أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كليّاً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع..))[٩]

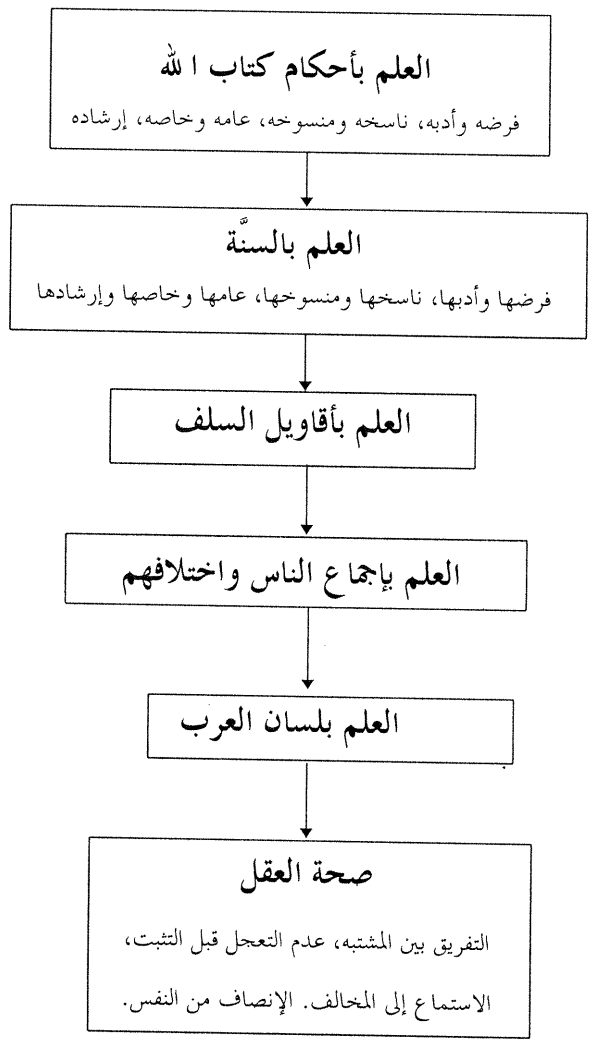
وعلى العموم، بهذا، يمكننا أن نتبيَّن من تلك العوامل والظروف الفكريَّة والعلميَّة التي مهَّدت بظهور أوَّل وثيقةٍ نصيَّةٍ مكتوبةٍ تحوي بين جنباتها ضبطاً محكماً للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ عند نهايات القرن الثاني الهجريِّ، إنَّه ليس من ريبٍ أنَّ جملة الأدوات والمعارف التي ضمَّنها الشافعي في وثيقته كانت تلبيةً وانعكاساً للتحدِّيات الفكريَّة والعلميَّة والاجتماعيَّة التي كانت قائمةً من منتصف القرن الثاني الهجريِّ إلى بدايات القرن الثالث الهجريِّ، وأسهمت في وضع حدٍّ لبوادر الخلط بين مواقع الأفراد في التشكيل القرآنيِّ الناصع، كما أنَّها تمكنت من تحديد المعالم الرئيسيَّة التي يمكن اللياذ بها للتفريق بين أهل الإفتاء وأهل الاستفتاء، وذلك بعد أن أوشك الحابل أن يختلط بالنابل في ذلك العصر. ولم تعد ثمَّة صعوبةٌ بعد ظهور تلك الوثيقة في تعرف العامَّة على الخاصَّة.

وعليه، فإنَّنا نخلص إلى القول بأنَّ شمس القرن الثاني الهجريِّ أفَلت، ورسالة الشافعي بشكلٍ عامٍ تحظى بقبول عارمٍ لدى معظم الأوساط الفكريَّة والعلميَّة من رجالات المدارس الفكريَّة القائمة آنذاك، وغدت وثيقته التي أودعها الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في ذلك القرن أولى الوثائق التي تضمنت ضبطاً منهجيّاً، وتحديداً محكماً للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في القرن الثاني الهجريِّ، تلبيةً لمتطلبات وتحدِّيات الواقع الفكريِّ والاجتماعيِّ والعلميِّ السائد آنذاك، كما أنَّها أضحت في

(٩)انظر الرازي محمد بن عمر بن الحسين: **مناقب الشافعي** ١٠٠-١٤٨ بتصرفٍ، وانظر أيضاً: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب: **طبقات الشافعيَّة الكبرى**، بتحقيق محمود الطناجي، وعبد الفتاح الحلو (مصر مطبعة عيسى الحلبي، طبعة ١٩٦٤م) ٢٢٩ وما بعدها.

نهاية المطاف المرجع الأساس لكل من رغب في ممارسة النظر الاجتهاديِّ في ذلك القرن. وعلى العموم، فهذا تلخيص لأهمِّ الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن:

أدوات النظر الاجتهاديِّ في القرن الثاني الهجريِّ



المبحث الثالث

في أدوات النَّظر الاجتهاديِّ في القرن الثالث

لئن حظي القرن الثاني الهجريُّ بميلاد أول وثيقةٍ تتضمن تفصيلاً لأهم الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في ذلك القرن، ولئن نالت تلك الوثيقة نصيباً وافراً من الاحتفاء والقبول والتقدير من لدن عامَّة أهل العلم المهتمين بالنظر الاجتهاديِّ، ولئن غدت تلك الوثيقة المصدر الأساس للتمييز بين مواقع الأفراد في التشكيل بين عامَّة وخاصَّة، وبين أهل إفتاء وأهل استفتاء، بل لئن كانت نشأة تلك الوثيقة تلبيةً للتحديات الفكريَّة والاجتماعيَّة التي كانت سائدةً والتي أملت على واضع الوثيقة الإسهام في تخفيف حدَّة تلك التحدِّيات وضبط مسارها، لئن كان كل ذلك كذلك، فإنَّ القرن الثالث الهجريَّ أقبل والساحة الفكريَّة والعلميَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة تزخر بتحدِّيات جمَّةٍ ومغايرة في طبيعتها وفي نوعها وفي توجهاتها عن التحدِّيات السابقة التي عاش فيها علماء القرن السابق، إذْ إنَّ الصراع والنزاع الذي كان قائماً بين المدارس الفقهيَّة الحجازيَّة والعراقيَّة والمصريَّة والشاميَّة شرع في الاتِّجاه نحو الإدبار والانصرام، كما أنَّ الساحة السياسيَّة داهمتها حالةٌ استثنائيَّة لم تألفها من قبل، وقد تمثَّلت تلك الحالة في نشوب فتنةٍ داميةٍ بين ابني هارون الرشيد: محمد الأمين وعبد الله المأمون غداة وفاة هارون الرشيد.

ونظراً إلى أنَّ أهل العلم// أهل سنَّةٍ ومعتزلةٍ، انقسموا في تلك الفتنة إلى جبهتين متعارضتين: جبهة أَمِينِيَّة، وكان أغلبها من أهل العلم بالحديث والفقه// أهل سنَّة، وجبهة أخرى مَأْمُونيَّة، كان معظمها من أهل الاعتزال، ونظراً إلى أنَّ تلك الفتنة التي دامت أكثر من عشر حججٍ، حسمت لصالح الجبهة المأمونيَّة، لذلك، فإنَّ الساحة

الفكريَّة.طابت للفكر الاعتزاليِّ الذي غدا كباره وصناديده يتولون سائر المناصب السياسيَّة الهامَّة والعليا في الدولة المأمونيَّة.

وبناءً على ذلك، فإنَّ الصراع الفقهيَّ التقليديَّ الذي كان قائماً بين أهل الحديث بالحجاز وأهل الرأي بالعراق، ولَّى وأدبر، وتحوَّل إلى نوعٍ آخر من الصراع في دائرةٍ أخرى غير الدائرة المعهودة. بل إنَّ المدارس الفقهيَّة/ الحجازية والعراقيَّة والشاميَّة التي كانت تتنازع فيما بينها غدت تمثِّل جبهةً واحدةً متحدةً لمواجهة جبهة الصراع الجديدة المتمثلة في الفكر الاعتزاليِّ المسيطر. وعليه، فلا غرو أن تشهد الساحة الفكريَّة لأوَّل مرَّةٍ صراعاً فكريّاً ذا صبغةٍ سياسيَّة مستبطنةٍ من هذا النوع، بل لا عجب أن يتحوَّل الصراع من دائرة الفروع والمسائل الفقهيَّة إلى دائرة الأصول والمسائل العقديَّة. ولئن اتسمت الصراعات الفقهيَّة التقليديَّة بالابتعاد عن اعتبار المخالف خارجاً من الملَّة، فإنَّ النوع الجديد من الصراع اتسم بالنظر المريب إلى عقيدة المخالف والحكم عليه بالمروق أو الخروج من الملَّة، وبالتالي، فالحكم عليه إما بالردَّة أو بالشغب أو غير ذلك. إنَّ هذا النوع الجديد من الصراع خيَّم على الساحة الفكريَّة في بداية القرن الثالث الهجريِّ، ولعب دوراً غير منكورٍ في ضمور الفكر الأصوليِّ فالفكر الفقهيِّ، وانسحابهما عن دائرة الواجهة والتطوير والتأصيل إلى دائرة التسليم والقبول المطلق.

وانطلاقاً من هذه الخلفيَّات، فإنَّنا نستطيع أن ننتهي إلى القول بأنَّ تمكن الفكر الاعتزاليِّ من التحكم في القصر بسبب انتصار عبد الله المأمون بن هارون الرشيد[١٠] يقف عاملاً قوياً في تحويل الصراع من الدائرة الفقهيَّة إلى الدائرة الكلاميَّة الممزوجة

(١٠) إنَّ الفتنة التي نشبت بين ابني هارون الرشيد: محمد الأمين وعبدالله المأمون، كانت من العوامل التي حوَّلت الصراع الفكريَّ من الدائرة الفقهيَّة إلى الدائرة الكلاميَّة، وذلك لأنَّ انتصار المأمون الذي تربى على أيدي المعتزلة على أخيه في تلك الفتنة نقل الصراع إلى الدائرة الكلاميَّة/ السياسيَّة سعياً إلى محاسبة أولئك العلماء وخاصَّة كبار المحدثين وبعض الفقهاء الذين أبدوا تعاطفهم ومساندتهم لأخيه محمد الأمين أثناء الفتنة. ومضى القرن الثالث الهجريُّ والساحة الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة تشهد تصاعداً في الصراعات الكلاميَّة، مما أدَّى بالفكر الأصوليِّ فالفكر الفقهيِّ في هذا القرن إلى أن يشهدا تراجعاً وارتكاساً، إذ انصبَّت سائر الجهود العلميَّة والفكريَّة على المجال الكلاميِّ بدلاً من المجال الأصوليِّ فالفقهيِّ.

بالدفاع عن المواقف السياسيَّة المستبطنة. ولهذا، فلا غرو أن يشهد هذا القرن في بداياته نشاطاً ملموساً غير عاديٍ للبحث والتباحث في الفكر الكلاميِّ/ السياسيِّ، ولا عجب أن يضمر الحديث في الصراعات والخلافات الفقهيَّة ضموراً أيَّ ضمورٍ. ولهذا، فلا جَرَم أن تظل الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ قارَّةً وثابتةً كما تركها الشافعي، وذلك نظراً إلى أنَّ أولئك العلماء المتكلمين الذين عاشوا في النصف الأول من هذا القرن لم يكن لهم اهتمامٌ يذكر بالفكر الأصوليِّ، كما لم يعنوا بالبحث في الفكر الأصوليِّ بحثاً أصيلاً، وبالتالي، ما كان لهم أن يفكِّروا في مراجعة ما كتبه الإمام الشافعي، مادام الأمر لا يعنيهم من قريبٍ ولا من بعيدٍ.

إنَّ علماء الكلام الذين عاشوا في هذا القرن غلب عليهم الاهتمام بالجانب السياسيِّ على حساب الجانب الفكريِّ نوعاً ما، صحيحٌ أنَّ محنة القول بخلق القرآن تبدو في ظاهرها كأنَّها محنة فكريَّةٌ، ولكن الحقيقة التي لا ينبغي أن يمارى فيها هي أنَّ تلك المحنة في جوهرها كانت محنةً سياسيَّةً، وتم توظيف الدينيِّ فيها من أجل خدمة مآرب السياسيِّ، فمهندسو المحنة/ المأمون ومستشاروه من أبي دؤاد وغيره، هدفوا منها ضرب قوة المعارضة التي أخذت تتنامى وتهدِّد الوجود العباسيَّ نتيجة الحرب الأهليَّة التي نشبت بين ابني الرشيد/ محمد الأمين وأخيه عبد الله المأمون، ونظراً إلى أنَّ عامَّة أهل العلم/ المعارضة وقفوا في تلك الحرب بجانب الأمين الذي خسر المعركة خسراناً مبيناً، فإنَّ المأمون المنتصر لم يجد من وسيلةٍ لملاحقة أولئك العلماء سوى اللياذ بتوظيف الديني/ الأمر بوجوب القول بخلق القرآن، من أجل خدمة السياسي/ التخلص من المعارضة [١١]

(١١) وإنَّما زعمنا بأنَّ هذا الصراع كان توظيفاً للدينيِّ من أجل خدمة مآرب السياسيِّ، لأنَّ الشعار ذاته (=القرآن مخلوق أم هو كلام الله) تمَّ توظيفه في العهد الأمويِّ توظيفاً سياسيّاً مغايراً، نعني أنَّ القول بأنَّ القرآن مخلوقٌ كان يعتبر في العهد الأمويِّ ردَّةً يعاقب فاعلها عليها بالإعدام. وقد قتل الأمويُّون عدداً من الخلق بتهمة تبنيهم القول بأنَّ القرآن مخلوقٌ في ذلك العصر. وأما في العهد العباسي، فإنَّه تمَّ توظيف الشعار ذاته توظيفاً معاكساً، فغدا القول بأنَّ القرآن كلام الله يعتبر شركاً وجريمة يعاقب عليها بالإعدام. ولهذا، فليس ثَمَّة من مريةٍ أنَّ الأمويِّين هدفوا من تبنيهم شعار القرآن كلام الله ضرب المعارضة المتمثلة في أوائل المعتزلة الذين أبدوا معارضةً لحكمهم وخلافتهم، وكانوا يوسعونهم جانب النقد والانتقاد للتبرير الأمويِّ لما جرى على أيديهم من سفكٍ للدماء بأنَّه كان ذلك بسابق علم الله، ولذلك، فهم برآء =

وأيّاً ما كان الأمر، فلئن شهد الفكر الاعتزاليُّ في هذا القرن حضوراً بسبب مساندة رجالاته وأساطينه القوة التي انتصرت في الحرب الأهليَّة /الأمينيَّة المأمونيَّة، فإنَّ هذا الهمَّ السياسيَّ أشغل الساحة الفكريَّة والعلميَّة نوعاً ما عن التفكير في تطوير الفكر الأصوليِّ الفتيِّ، بل إنَّ همَّ أهل الاعتزال ومن والاهم انصبَّ على البحث عن سبل توسيع دائرة رجال المعارضة وتأجيج غيظ القصر وغضبه؛ تمهيداً للتنكيل بهم ونفيهم في النهاية.

إنَّ هذه التغيرات الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة في هذا القرن تركت آثارها السلبيَّة التي تمثَّلت في صرف أكثر العلماء جهودهم العلميَّة والفكريَّة في الدفاع عن المواقف السياسيَّة المتباينة، إن معارضةً أو مساندةً، وذلك بدلاً من صرف تلك الجهود الجبَّارة في تطوير العلوم والمعارف الناشئة، من حديثٍ وأصولٍ وغير ذلك. ولئن كان تغيير الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ مرهوناً بالتطور والتغيير اللذين يطرآن على الفكر الأصوليِّ، بحيث إذا عايش هذا الفكر تغييراً وتطويراً وتجديداً، فإنَّ الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهادي تشهد هي الأخرى التغيير والتطوير والتجديد. والعكس صحيحٌ، فتوقف الفكر الأصوليِّ عن التطوير والتجديد يستلزم توقف الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ عن التطوير والتغيير بوصفها أحد مباحث وموضوعات الفكر الأصوليِّ.

= من تحمل أيَّة مسؤوليَّة عن جرائرهم التي ارتكبوها ما دام ذلك قضاءً وقدراً. وأما العباسيُّون، فقد راموا من تبني معاكسة الشعار (=القرآن مخلوقٌ وليس كلام الله) ضرب قوى المعارضة من أهل العلم بالحديث والفقه الذين وقفوا في الفتنة بجانب محمد الأمين المنهزم، والذين طاب لهم الحكم في بغداد على الرغم من هزيمة قوة محمد الأمين، وذلك إيماناً منهم بأنَّ كل من وقف في الفتنة من العلماء كانوا يؤمنون بأن القرآن كلام الله وليس مخلوقاً. وليس من سبيلٍ للانتقام منهم والتخفيف من قوتهم المتنامية سوى تبني الشعار المعاكس، ومطالبتهم بالإيمان بذلك الشعار المعكوس. وهم يعلمون مسبقاً أنَّ أهل العلم بالحديث والفقه ما كانوا ليؤمنوا بذلك الشعار. ولهذا، فقد لاذ العباسيُّون بتوظيف هذا الشعار، وإظهار معارضيهم كأنَّهم مرتدون يجب قتلهم!

وعلى العموم، لمزيد من الدراسة حول هذه المحنة، يراجع بحث منشور لنا في مجلة إسلاميَّة المعرفة بعنوان: قراءة في كتاب (المثقفون في الحضارة العربيَّة) محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد مجلة إسلاميَّة المعرفة العدد الثالث عشر، السنة الثالثة (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلاميِّ، طبعة ١٩٩٨م).

وبناءً على هذا، فإنَّه ما كان للقرن الثالث الهجريِّ أن يجود بأيِّ تغيير أو تطوير للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، وما كان للفكر الأصوليِّ ذاته أن يشهد أي تطوير جذريٍ ذي بالٍ، والحال أنَّ الجهود العلميَّة والفكريَّة منصبَّة في الفكر الكلاميِّ/ السياسيِّ. وعليه، فيمكن الخلوص إلى القول بأنَّ الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ ظلَّت في القرن الثالث الهجريِّ هي الأدوات ذاتها التي أوردها الإمام الشافعي دونما زيادةٍ ولا نقصانٍ، هذا من ناحيةٍ.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّ بعض العلماء الذين آثروا عدم الخوض في ذلك الصراع الكلامي/ السياسيِّ في هذا القرن، عكفوا على رسالة الشافعي، وأوسعوها جانب الشرح والتفصيل والتحليل والنقد، وعنوا جميعاً بترديد الأدوات التي ذكرها الشافعي ذاتها، ولذلك، فإنَّه من المتعذر أن يجد المرء في الكتب الأصوليَّة المؤلَّفة بعد الشافعي في القرن الثالث الهجريِّ أيَّ كتابٍ عني بإيراد وثيقةٍ مخالفةٍ لما أورده. ويمكن القول بأنَّ أولئك العلماء الذين اهتموا بدراسة رسالة الشافعي انقسموا تجاهها إلى فريقين: فريق تقبل الرسالة، وحوَّلها إلى قاعدة حجاج عن مذهبه، وهم جمهور أهل الحديث. وفريق رفض معظم ما جاء فيها، وأدرك أنَّ عليه أن يردَّ على صاحبها ما أورده مما يخالف مذهبه قبل أن يتأثر الناس بما جاء فيها، وهذا ينطبق على جمهور أهل الرأي والمخالفين في الأمور التي تعرض لها الإمام في رسالته..[١٢].

وبناءً على ما سبق، فإنَّنا نخلص إلى القول بأنَّ التفكير الأصوليَّ والفقهيَّ لم يشهدا أيَّ تطورٍ ولا أيَّ تغيير ذي بالٍ، وما كان لهما أن يشهدا أيَّ شيءٍ من ذلك للأسباب التي أوردناها، ولذلك، فقد كان من الطبيعي أن تظل ما احتوته رسالة الشافعي دستوراً ووثيقةً لعامَّة الباحثين عن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، بل إنَّ رسالة الشافعي غدت عشيَّة تأليفها المرجع الذي يرجع إليه عند وقوع أيِّ نزاعٍ أصوليٍ أو فقهيٍ في أكثر الأحيان. ولذلك، فما كان للأدوات التي أصَّلها أن تشهد أيَّ تغييرٍ

(١٢) انظر العلواني، طه جابر: **أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة** (الرياض، الدار العالميَّة للكتاب الإسلامي، طبعة ثانية ١٩٩٥م) ٥٥ باختصار.

أو تبديلٍ مادامت جهود علماء ذلك القرن منصبَّةً على الحديث في الفكر الكلاميِّ السياسيِّ، ومادامت رسالته الغرَّاء حظيت باهتمامٍ منقطع النظير من سائر علماء هذا القرن على خلاف مذاهبهم الفكريَّة والسياسيَّة.

المبحث الرابع

في أدوات النَّظر الاجتهاديِّ في القرن الرابع

أدبر القرن الثالث الهجريُّ والأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ لا تزال هي هي، وإن يكن من تغيير على المستوى الفكريِّ يمكن أن يذكر في هذا القرن، فإنَّه قد كان تطور الفكر الكلاميِّ وتنشيط البحث فيه، مما أدَّى في نهاية المطاف إلى ظهور مدارس كلاميَّةٍ جديدةٍ منافسةٍ للمدرسة الاعتزاليَّة، وتمثَّلت تلك المدارس في المدرسة الأشعريَّة الفتيَّة والمدرسة الماتريديَّة بعد ذلك، فبعد أن كانت السَّاحة الفكريَّة- كلُّ السَّاحة- مِلْكاً للفكر الاعتزاليِّ من بدايات القرن الثالث الهجريِّ إلى منتصفه، فإنَّ فكراً كلامياً جديداً منافساً ظهر عند أفول شمس القرن الثالث الهجريِّ، إنَّه الفكر الأشعريُّ الذي نشأ هادفاً استئصال الفكر الاعتزاليِّ والتخلص منه والتخفيف من غلوائه وسطوة أساطينه على الساحة الفكريَّة عامَّةً، وعلى القصر المسيِّر آنذاك خاصَّةً، وطفق مؤسِّسو هذا الفكر الكلاميِّ الأشعريِّ الفتيِّ يلوذون بالبحث في الفكر الأصوليِّ، مما أورثهم مناعةً وقوةً مكَّنتهم قبيل منتصف القرن الرابع الهجريِّ من التغلب على الفكر الاعتزاليِّ، ومن السيطرة على القصر والتحكم في صنع القرارات.

إنَّ القرن الرابع الهجريَّ أقبل والصراع الفكريُّ على أشدِّه بين المعتزلة والأشاعرة، وكان كلٌّ من الفريقين يلوذ بالفكر الأصوليِّ آنذاك للمساندة والتأييد، مما نتجت عنه معايشة الفكر الأصوليِّ التطور النوعيَّ والتجديد الجذريَّ، وامتدت يد التغيير والتطوير إلى جميع مباحثه في هذا القرن، بل إنَّ أساطين الفكر الاعتزاليِّ والفكر الأشعريِّ الوليد، أوسعوا كثيراً من المباحث الأصوليَّة جانب التأصيل والتحديث، ومزجوها بمباحث كلاميَّةٍ ومنطقيَّةٍ كثيرةٍ. وغدا الفكر الكلاميُّ والفكر الأصوليُّ منذئذٍ فكرين متداخلين

ومترابطين، ولا غرو أن يجد المرء في هذا القرن بعض علمائه ممن لاذوا بمحاولة إعادة ضبط الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، إذْ إنَّ الفكر الكلاميَّ/ الاعتزاليَّ //الأشعريَّ، أمسى عند منتصف هذا القرن علماً قائماً بذاته، وأما الفكر الأصوليُّ الذي أصَّل الشافعي جلَّ مباحثه وموضوعاته غدا هو الآخر في هذا القرن علماً وفنّاً قائماً بذاته، و لم يعد مباحث متناثرة ومتبعثرة لا يحكمها علمٌ ولا فنٌّ بعينه. وفي ذلك يقول ابن خلدون ما نصُّه: ((واعلم أنَّ هذا الفنَّ (علم أصول الفقه) من الفنون المستحدثة في المِلَّة، وكان السلف في غنيةٍ عنه، بما أنَّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانيَّة، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً، فمنهم أخذ معظمها. وأما الأسانيد، فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر، وممارسة النقلة وخبرتهم بهم، فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعةً.. احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنّاً قائماً برأسه سمَّوه أصول الفقه..)) (١٣).

وعليه، فإنَّه يمكن القول بأنَّ هذا التغير الفكريَّ والعلميَّ مهَّد التفكير في ضرورة مواكبة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ التغيرات الفكريَّةَ والعلميَّةَ التي كان يشهدها الواقع العلميُّ والفكريُّ، ودفع ببعض علمائه إلى تبني القول بأنَّ الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في ذلك القرن لم يعد عبارةً عن أدواتٍ معرفيَّةٍ مبعثرةٍ ومتناثرةٍ، كما أشار إليها الإمام الشافعي في رسالته الغرَّاء، وبدلاً منها، لاذوا بإعادة ضبط تلك الأدوات وإعادة تصنيفها تصنيفاً مواكباً للتغيرات والتطورات الفكريَّة والعلميَّة الآنية والطارئة على الواقع الإسلاميِّ آنذاك.

إنَّ الإمام الباقلانيَّ (شيخ الأصوليِّين بعد الشافعي) يمكن اعتباره أحد علماء هذا القرن الذين وقفنا لهم على أثرٍ مدوَّنٍ في هذا المجال، من خلال ما أورده إمام الحرمين الجويني من أدواتٍ للنظر الاجتهاديِّ في تلخيصه لكتاب الباقلاني المسمَّى التقريب والإرشاد إلى ترتيب طرق الاجتهاد. وهذا نصُّ ما قاله الجويني حاكياً عن الباقلاني:

---

(١٣) انظر ابن خلدون ٣/ ١٠٦٤ باختصار.

((.. أجمعوا على أنَّه لا يحلُّ لمن شدا شيئاً من العلم أن يفتي، وإنَّما يحلُّ له الفتي، ويحلُّ للغير قبول قوله في الفتوى إذا استجمع أوصافاً. منها: أن يكون عالماً بطرق الأدلة ووجوهها التي منها تدلُّ، والفرق بين عقليها وسمعيها. ويكون عالماً بقضايا الخطاب ما يحتمل منه وما لا يحتمل، ووجوه الاحتمال والخصوص والعموم والمجمل والمفسَّر والصريح والفحوى. والجملة الجامعة كما فرضه القاضي من هذا القبيل أن يكون عالماً بأصول الفقه.. بما يتميَّز به عن سائر الفنون. ومما يشترط في المجتهد:

أن يكون عالماً بالآيات المتعلقة بالأحكام من كتاب الله تعالى، ولا يشترط حفظ ما عداها من الآيات.

ومما يشترط: أن يحيط من سنن الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم بما يتعلق بالأحكام حتى لا يشذ منها إلا الأقلُّ، ولا نكلِّفه الإحاطة بجميعها، فإنَّ ذلك مما لا ينضبط.

ومما يشترط أن يكون ذا دراية في اللغة العربيَّة. ولا يشترط أن يحيط بمعظمها وفاقًا. فإنَّ الإحاطة بمعظم اللغة والعربيَّة يستوعب العمر، وهذه رتبة لم يدَّعها أئمة اللغة والعربيَّة. وأيضًا، فإنَّما يشترط من اللغة والعربيَّة قدر ما يتوصل به إلى معرفة الكتاب والسنَّة. ولا يجزئ أن يأخذ تفسير الآيات والأخبار تقليدًا، بل يشترط أن يتدرَّب في اللغة والعربيَّة بحيث يكون منها على ثقةٍ وخبرةٍ.

ومما يشترط: أن يكون عالماً بمطاعن الأخبار المتعلقة بالأحكام. ولا يشترط أن يجمع علم الحديث، بل يجزئ أن يحيط علماً بما قاله أئمة الحديث في الأخبار المتعلقة بالأحكام.

ومما يشترط: أن يحيط علماً بمعظم مذاهب السلف، فإنَّه لو لم يحط بها لم يأمن من خرق الإجماع في الفتاوى.

ثم يشترط بعد ذلك: أن يكون ورعاً في دينه. وقد ذكر القاضي من خلال كلامه ما يدلُّ على أنَّ التبحر في فنِّ الكلام شرطٌ في استجماع أوصاف المجتهدين.. وقد أشار الأستاذ أبو إسحاق إلى قريبٍ مما ذكره القاضي..))(١٤)

إنَّ هذه الوثيقة تنقل لنا صورةً عن أهمِّ الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في القرن الرابع الهجريِّ، وبالتأمل فيها يجد المرء أنَّ ثمة تغييراتٍ نوعيَّةً طرأت على ماهيَّة وطبيعة الأدوات التي ورَّثناها الإمام الشافعي في القرن الثاني الهجري وتابعه عليه سائر علماء القرن الثالث الهجريِّ، ويمكن أن نلحظ هذه التغييرات النوعيَّة في الطرح على مستويات متعددة، من أهمِّها:

أ ـ محاولة الاعتداد بأداةٍ جديدةٍ ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، فلئن خلت الأدوات التي أوردها الشافعي من ذكر علم الكلام ضمناً أو صراحةً، فإنَّ الباقلانيَّ أكَّد على ضرورة الاعتداد بهذا العلم، وذلك تلبية للتغيرات والمستجدات الفكريَّة التي تمثلت في استيلاء علم المنطق على سائر العلوم في هذا القرن، إضافةً إلى توافر هذا العلم على بعض الأدوات المهمَّة للنظر الاجتهاديِّ، فليس من المقبول حرمان المتصدِّي للاجتهاد من التزود بتلك الأساسيات الهامَّة. ولهذا، فلا غرو أن يعتبر الباقلاني التبحر فيه شرطاً أساسيّاً من شروط التصدي للنظر الاجتهاديِّ آنذاك، بل لا عجب أن يستهل كتابه القيم (التقريب والإرشاد إلى ترتيب طرق الاجتهاد)(١٥) بحديث مطوَّلٍ عن المبادئ الكلاميَّة تأكيداً على أهميَّة هذا الفكر ومكانته في النظر الاجتهاديِّ.

ب- محاولة الاستغناء عن اشتراط معرفة المباحث الجزئيَّة من العام والخاص والمطلق والمقيد، والمجمل والمفسر، والناسخ والمنسوخ، والأمر والنهي، وغيرها من

(١٤) انظر الجويني، عبد الملك: كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص بتحقيق عبد الحميد أبو زنيد (دمشق، دار القلم، طبعة أولى ١٩٨٧م) ١٢٤-١٢٧.

(١٥) من الجدير بالذكر أنَّ هذا الكتاب تمَّ تحقيقه مؤخرًا بعد فقدانه برهةً من الزمن، وقد قام بتحقيقه الدكتور عبد الحميد أبو زنيد الأستاذ المشارك بكلية الشريعة بالقصيم.

المعارف الجزئيَّة التي أوردها الشافعي، فبدلاً من اشتراط هذه المعارف، رأى الباقلاني ضرورة الاكتفاء باشتراط معرفة أصول الفقه بوصفه العلم الذي يتضمن تلك المعارف الجزئيَّة كلَّها. وهذا الاستغناء يعدُّ تغييراً وتلبيةً للواقع الفكريِّ الجديد الذي غدا فيه الفكر الأصوليُّ علماً وفنّاً قائماً بذاته، و لم يعد مباحث متناثرة ومبعثرة غير مترابطة ولا متناسقة، ولهذا، فإنَّ الاعتداد بمعرفته أولى من الاعتداد بمعرفة جملةٍ من المباحث والموضوعات التي يشتملها علم الأصول.

جـ- بروز الحديث عن معرفة آيات الأحكام وأحاديث الأحكام أداةً من الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، فبينما تجاهل الإمام الشافعي في الأدوات التي ذكرها هذه الأداة، وأغفلها تماماً، نجد أنَّ ثمة اهتماماً وتقديراً أخذ يحاط بهذه المعرفة، وما من شكٍّ أنَّ هذا الاهتمام والتقدير يعدّ انعكاساً للواقع الفكريِّ الذي كان سائداً آنذاك، والذي يختلف تمام الاختلاف عن الواقع الفكريِّ الذي كان مخيِّماً على الساحة في القرن الثاني الهجريِّ، فالتمذهب بمذهبٍ بعينه لم يمكن شأناً ذا بالٍ في القرنين الثاني والثالث، بل لم يتم تدوين المذاهب الفقهيَّة تدويناً رسميّاً، وصيرورة بعضها قانوناً عامّاً خلال ذينكما القرنين، وبالتالي، فما كانت ثمة حاجةٌ إلى الحديث عن آيات وأحاديث الأحكام، بل إنَّ القرنين الثاني والثالث لم يشهدا انشطار العلم الشرعيِّ إلى علم فقه تدور مباحثه حول العلم بالأحكام الشرعيَّة العمليَّة وحدها، ولا إلى علم كلام/ عقيدة يتمحور حول العلم بالمباحث المتعلقة بالإلهيات والنبوات، ولا إلى علم تفسير يتمركز حول سبل ضبط المعاني المرادة من الآيات القرآنيَّة إلخ..، فقد كان العلم الشرعيُّ علماً واحداً جامعاً لهذه العلوم الفرعيَّة كلِّها. ولهذا، فما كان هناك من مبرِّر لإشاعة الحديث عن آيات وأحاديث الأحكام والاعتداد بمعرفتها أداةً ضروريَّةً من أدوات الاجتهاد في القرنين الثاني والثالث. وأما القرن الرابع الهجري، فقد عايش هذا الانشطار والتجزئة، إذْ في هذا القرن تمَّ تدوين المذاهب الفقهيَّة الرئيسة، وغدا التمذهب بمذهب فقهيٍّ يأخذ طابعاً قانونياً عاماً، وبما أنَّ الفكر الفقهيَّ يدور حول آيات وأحاديث الأحكام، فإنَّ الاعتداد بمعرفة تلك الآيات والأحاديث في هذا القرن أمرٌ لا بدَّ منه تمهيداً لممارسة الاجتهاد الفقهيِّ في ذلك القرن. وعليه، فإنَّ جنوح سائر علماء هذا القرن إلى الاعتداد

بمعرفة تلك الآيات والأحاديث أداةً ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ كان شأناً طبيعيّاً إذا نظر إليه من هذه الزاوية!

د- محاولة ضبط القدر المطلوب، التمكن منه في كلِّ فنٍّ، فبالنسبة لمعرفة آيات الأحكام وأحاديث الأحكام، نجده يحاول أن يضبط القدر المطلوب إجادته فيها، مؤكّداً أنَّ حفظ تلك الآيات والأحاديث ليس مقصوداً ولا مطلوباً، وإنَّما يكفي المرء التمكن من معرفة مواقع تلك الآيات والأحاديث. وأما بالنسبة للقدر المطلوب في اللغة والعربيَّة، فإنَّه يتمثل في أن يتمكن من القدر الذي يؤهِّل لمعرفة الكتاب والسنَّة، وأن يكون على ثقةٍ ودرايةٍ. وأما بالنسبة لمعرفة مذاهب السلف، فإنَّه اكتفى بالقول بمعرفة معظم تلك المذاهب سعياً إلى تجنب خرق الإجماع إذا ثبت انعقاده قبل اجتهاد المجتهد في المسألة المعروضة أو النازلة الواقعة.

وعلى العموم، نخلص إلى القول بأنَّ التغيرات الفكريَّة والعلميَّة التي عاش فيها العلماء من نهايات القرن الثالث إلى أوائل القرن الخامس الهجريِّ، هي التي دفعت بالباقلاني وبمعاصريه معتزلةً وأشاعرةً إلى إحداث تلك التغييرات في الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهادي في قرنهم، وقد صدروا فيما ذهبوا إليه عن وعيٍ عميقٍ بما يحتاجه واقعهم الفكريُّ والعلميُّ، وما كان لهم أن يردِّدوا أو يكرِّروا الأدوات التي ذكرها الشافعي ذاتها مادام واقعهم الفكري والاجتماعيُّ والسياسيُّ والعلميُّ مختلفاً عن الواقع الفكري والاجتماعيِّ والسياسيِّ والعلميِّ الذي كان سائداً آنذاك.

وعلى العموم، فإنَّنا نرى أن نودِّع التغييرات التي طرأت على أدوات النظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، لنرى التغييرات التي تتالت عليها في القرون الخامس والسادس والثامن، وقبل أن نبرح إلى الحديث عن تلك التغييرات، نودُّ أن نؤكِّد أنَّ اعتدادنا بما طرحه الباقلاني تعبيراً عن آراء علماء القرن الرابع الهجريِّ، إنَّما يعود ذلك إلى عدم توافرنا على أيَّة وثيقةٍ أخرى لبعض العلماء الذين عاشوا في هذا القرن، فقد حاولنا عبثاً أن نعثر على وثيقةٍ أخرى لبعضهم، غير أنَّنا لم نحظ بنيل شيءٍ من ذلك، ولعلَّ مردَّ ذلك إلى فقدان جلِّ الكتب الأصوليَّة المؤلَّفة في هذا القرن، هذا من ناحيةٍ.

ومن ناحيةٍ أخرى، يعود اعتدادنا بطرحه إلى إيماننا بأنَّ الطرح الباقلانيَّ يمثِّل الطرح الغالب في ذلك القرن، وذلك لأنَّه كان يعدُّ الإمام المؤسِّس لكلا الفكرين/ الأصوليِّ والكلاميِّ الأشعريِّ بعد مبتكرهما/ الشافعي والأشعريِّ، وما نخال أحداً من علماء ذاك القرن اشتهر بمخالفة طرحه في هذا المجال، خاصَّة أنَّ جلَّ الصراعات الفكريَّة كانت مع أساطين الفكر الاعتزاليِّ آنذاك والفكر الشيعيِّ نوعاً ما(١٦)، واعتداده بالتبحر في علم الكلام أداةً من أدوات النظر الاجتهاديِّ ما كان ليجد معارضةً ولا اعتراضاً من أساطين الفكر الكلاميِّ في ذلك القرن، سواء أكانوا معتزلةً أم كانوا أشاعرة بل ماتريديَّةً، بل إنَّنا لنخال أنَّهم كانوا جميعاً يشاطرون الباقلانيَّ في هذا الطرح الذي أعطى للفكر الكلاميِّ مكانةً ساميةً، ولهذا، فإنَّ اعتبار ما انتهى إليه تعبيراً عن الرأي الذي يمثِّل الواقع الفكريَّ القائم آنذاك، ينبغي التسليم به وتقبله والاعتداد به.

فَفَذْلَكَة القول، هي أنَّ التغيرات الفكريَّة والعلميَّة، إضافةً إلى العلاقة الجدليَّة القائمة بين الفكرين/ الأصوليِّ والكلاميِّ، لعبت دوراً غير منكورٍ في تفكير علماء هذا القرن في إعادة ضبط الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، كما أنَّ ظهور الفكر الكلاميِّ في شكل علمٍ وفنٍّ قائمٍ بذاته، واستيلاءه على سائر العلوم المدوَّنة في ذلك العصر دفع بعلماء عصرئذٍ إلى الاعتداد به ضمن أدوات النظر الاجتهاديِّ، فمن لم ينل حظّاً وفيراً منه، فليس له أن يمارس النظر الاجتهاديَّ على الإطلاق.

إنَّ الاعتداد بهذا الفنِّ ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ تأكيدٌ على أثر التغيرات الفكريَّة في مسار هذه الأدوات، فبينما كان الإمام الشافعي رحمه الله كثير التحذير من الفكر الكلاميِّ ومن أهله في قرنه(١٧)، فإنَّ الأصوليِّين من بعدُ تجاهلوا ذلك المنطلق، واستبدلوه بالدعوة إلى ضرورة إيلاء الفكر الكلاميِّ اهتماماً لا ينبغي أن يقلَّ عن الاهتمام الذي يحظى به الفكر الأصوليُّ، وفي هذا تعديلٌ لمسار الأدوات عن

(١٦) اشتهر القاضي الباقلاني بلقب ناصر السنة في هذا القرن، وذلك نتيجة المناظرات والمطارحات العلميَّة التي كان يخوضها مع أساطين الفكر الاعتزاليِّ والشيعيِّ.

(١٧) نقل عنه هذا الإنكار عدد من العلماء الذين عنوا بكتابة مناقبه كالرازي، والذهبي في سير أعلام النبلاء، وغيرهما كثير.

المنهج الذي رسمه الشافعي في نهايات القرن الثاني الهجريِّ، كما أنَّ فيه التفاتاً إلى الواقع الفكريِّ القائم، وما يتطلب التعامل معه من عُدَّةٍ كلاميَّةٍ وأصوليَّةٍ تؤهِّل الفرد المجتهد للإدلاء بدلوه في تقديم الحلول والأجوبة عن المشكلات المعاصرة والمستجدة على الساحة الإسلاميَّة.

إنَّ النظر في الأدوات التي أصَّلها الشافعي في قرنه نجد أنَّها لا يمكن لها أن تكون كافيةً للنظر الاجتهاديِّ في القرن الثالث الهجريِّ الذي تبدَّل فيه الواقع الفكريُّ والسياسيُّ، إذْ إنَّه بينما كان الصراع في القرن الثاني الهجريِّ صراعاً فقهياً بين المدارس الفقهيَّة، فإنَّ هذا الصراع غدا من منتصف القرن الثالث الهجريِّ صراعاً فكريّاً/ كلاميّاً بين المدارس الكلاميَّة/ أشاعرة ومعتزلة وماتريديَّة، وامتزج بشيءٍ من الفكر الأصوليِّ، مما يبرِّر القول في هذا القرن بضرورة توافر الراغب في التصدي للنظر الاجتهاديِّ على زادٍ معرفيٍّ غير مغشوشٍ من الفكر الأصوليِّ والكلاميِّ. ولهذا، فإنَّه ما كان لأولئك العلماء الذين عاشوا في القرون اللاحقة أن ينظروا إلى الاعتداد بالتبحر في علم الكلام أداةً ضمن أدوات النظر الاجتهاديِّ كأنَّه خروجٌ على المعروف، أو انحراف عن الجادَّة، وبدلاً من ذلك، فإنَّه قد كان حريّاً بهم أن يعدُّوا ذلك محاولة تلبيةٍ للتغيرات الفكريَّة والعلميَّة والاجتماعيَّة التي سادت آنذاك، والتي كانت تداهم الساحة الإسلاميَّة مداهمةً شديدةً، وتؤثِّر فيها تأثيراً بالغاً. إنَّ الامتعاض من هذا التصرف وتخطئته[١٨] من قبل بعض العلماء الذين عاشوا في القرن التالي لهذا القرن، لا يعدو أن يكون تغافلاً عن أثر الواقع الفكريِّ والعلميِّ الذي أملى على الباقلاني وغيره من علماء قرنه، هذا التغيير في أدوات النظر الاجتهاديِّ، رغبةً صادقةً منهم في صيرورة المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ في

(١٨) وفي هذا يقول الإمام الرازي ما نصُّه: ((وأما الكلام، فغير معتبر، لأنَّا لو فرضنا إنساناً جازماً بالإسلام تقليداً، لأمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعيَّة على الأحكام..)) اهـ. انظر الرازي، محمد بن عمر: **المحصول في أصول الفقه** بتحقيق د. طه العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، طبعة ثانية ١٩٩٢م) ٦ /٢٥ وما بعدها. وأما الإمام الغزالي، فقد نفى أن يكون معرفة علم الكلام بطرقه، والأدلة المحرَّرة على عادة المتكلمين شرطاً، وذلك لأنَّ ذلك لم يكن في الصحابة ولا في التابعين من يحسن صنعة الكلام.. إلا أنَّ الغزالي اعتبر معرفة قدرٍ منه شرطاً من شرط الاجتهاد، وقد أوردنا نصَّ ما قاله بذلك الصدد، فليتأمل. انظر الغزالي: ٢ /٣٥١-٣٥٣.

ذلك القرن إنساناً قادراً على تطويع التغيرات الفكريَّة والعقديَّة والاجتماعيَّة المستجدة تطويعاً وجيهاً مستهدياً ومستعيناً بتلك المباحث القيِّمة التي يزخر بها علم الكلام، والتي لا ينبغي تجاهلها ولا الاستخفاف بشأنها بتاتاً.

وبناء على هذا، فإنَّنا نرى أنَّه من غير المقبول علمياً ولا منهجياً محاكمة أدوات النظر الاجتهاديِّ خارج ظروف الواقع العقديِّ والفكريِّ والاجتماعيِّ والسياسيِّ التي تنشأ تلك الأدوات في رحمها تلبيةً لتحديات الواقع ومستجداته وأزماته، بل إنَّ الإبقاء على هذه الأدوات دون ربطها بالواقع الفكريِّ والسياسيِّ والاجتماعيِّ المعيش، لا يعدو أن يكون رفضاً غير مباشرٍ لتحقيق قيوميَّة الدين على الواقع الإنسانيِّ، وربما عُدَّ ذلك فصْلاً نكِداً يؤول في نهاية المطاف إلى إبعاد الدينيِّ عن توجيه الدنيويِّ، وإلى تعميق سيطرة الدنيويِّ غير المستهدي بهدي الدينيِّ على الواقع الإنسانيِّ لآمادٍ طويلةٍ كما هو الحال اليوم في واقعنا المعاصر. وعلى العموم، سيأتي معنا مزيدٌ من حديثٍ مفصَّلٍ عن هذا الجانب وعن أهميَّته وضرورته عند الهمِّ بضبط الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ المنشود في ضوء الواقع المعاصر المائج بكل صنوف الأزمات والويلات.

وعليه، فإنَّنا نرى أن نودِّع أدوات النظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، منبِّهين على أنَّ ما يذهب إليه بعض المؤرِّخين المعاصرين من اعتبار ((.. القرن الرابع أهمَّ نقطةٍ فاصلةٍ في تاريخ التشريع الإسلاميِّ، فيقال: إنَّه في هذا القرن وقف التكوين المستقل للتشريع الإسلاميِّ المبني على الاجتهاد المطلق، وعلى الحكم بالرأي في فهم القرآن والحديث، ومضى عصر الابتكار في التشريع، وعدَّ العلماء الأولون كالمعصومين، وأصبح الفقيه لا يستطيع إصدار حكمه الخاصِّ إلا في المسائل الصغيرة. واستقرت المذاهب الفقهيَّة الكبرى في ذلك العصر، وتواطدت أركانها على النحو الذي نجده اليوم..)) [١٩]

إنَّ هذا التصور للواقع الفكريِّ في هذا القرن الرابع الهجريِّ لا يخلو من مبالغةٍ ووصفٍ غير دقيقٍ، صحيحٌ أنَّ التفكير الفقهيَّ أصيب نوعاً ما بالانتكاس والارتكاس

(١٩) انظر أمين، أحمد: **ظهر الإسلام** (القاهرة: مطبعة النهضة، الطبعة السابعة) ٣٨٧/١ باختصار.

نتيجة تدوين المذاهب الفقهيَّة تدويناً رسميّاً، غير أنَّ الاجتهاد في الفقه والآراء الفقهيَّة الصادرة عن الأئمة الأوائل لم يتوقف، وإنَّما اتُّخذ الفكر الأصوليُّ معبراً ووسيلةً لممارسة الاجتهاد الفقهيِّ، إذْ إنَّه ((..بعد أن أغلق كثيرون على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق (في الفقه) والاجتهاد على أصول مذهبٍ معيَّنٍ، لم يضعف علم الأصول، ووجدت العقول القويَّة المتجهة إلى الفحص والدراسة في أصول الفقه باباً لرياضةٍ فقهيَّةٍ من غير أن تتورط في استنباط أحكامٍ تخالف ما قرَّره المذهب الذي ينتمون إليه..)) (٢٠) هذا من ناحيةٍ.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّ هذا القرن يعدُّ القرن الذي نما علم الأصول نمواً نوعياً، واستوت فيه مباحثه استواءً متكاملاً، كما أنَّ موضوعاته ومباحثه شهدت في هذا القرن تطوراً جذريّاً وتغيُّراً نوعياً على سواعد أساطين علم الأصول أمثال القاضيين: محمد الطيب بن جعفر الباقلاني، وعبد الجبَّار الهمذانيِّ، وأبي حامد الإسفراييني، وابن فورك الأصبهاني، وغيرهم كثيرٌ، وفي هذا يقول الإمام الزركشي ما نصُّه: ((.. حتى جاء الإمام المجتهد محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه فاهتدى بمناره، ومشى إلى ضوء ناره، فشمَّر عن ساعد الاجتهاد، وجاهد في تحصيل هذا الغرض السني حق الجهاد، وأظهر دفائنه وكنوزه، وأوضح إشاراته ورموزه، وأبرز مخبآته وكانت مستورة، وأبرزها في أكمل معنىً وأجمل صورةٍ، حتى نوَّر بعلم الأصول دجى الآفاق، وأعاد سوقه بعد الكساد إلى نَفاقٍ. وجاء من بعده، فبيَّنوا وأوضحوا وبسَّطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيِّب، وقاضي المعتزلة عبد الجبَّار، فوسَّعا العبارات، وفكَّا الإشارات، وبيَّنا الإجمال، ورفعا الإشكال. واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرَّروا وقرَّروا، وصوَّروا، فجزاهم الله خير الجزاء ومنحهم بكل مسرَّةٍ وهناءٍ..)) (٢١)

---

(٢٠) انظر محمد أبو زهرة: **أصول الفقه** (القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ طبع..) ١٤ باختصار.

(٢١) انظر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه تحقيق عدد من العلماء (الكويت، وزارة الشؤون الإسلاميَّة والأوقاف، طبعة ثانية ١٩٩٢م) ٦/١.

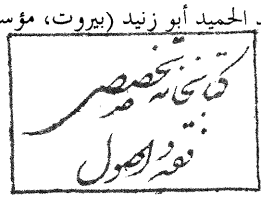
وبناءً على هذا، فإنَّه لا ينبغي الانتهاء إلى القول بخلو هذا القرن من أي ابتكارٍ، ويكفيه أن يكون القرن الذي تمَّ تصنيف علم الأصول فيه فنّاً قائماً بذاته، وتطورت مباحثه على سواعد علماء هذا القرن. وإنَّنا لنخَال أنَّ التجديد في الفقه لم يتوقف في هذا القرن، لأنَّ التجديد في الأصول لم يشهد أيَّ توقفٍ، وبالتالي، فما كان للفكر الفقهيِّ أن يتوقف مادام المصنع [٢٢] الذي يصنعه لم يتوقف عن الإنتاج. وإن يكن من نقطةٍ جديرةٍ بالتنبيه عليها في هذا القرن، فإنَّها تتمثل في كونه القرن الذي تمَّ فيه تدوين المذاهب الفقهيَّة الرئيسة تدويناً رسميّاً، وأخذ التمذهب بمذهبٍ معيَّنٍ طابعاً عاماً وضرورياً لكل فردٍ في المجتمع، سواء أكان من العامَّة أم من الخاصَّة. فنهايات هذا القرن شهدت نمو هذا الشعور لدى الناس، وشاع القول بأنَّه من الممكن خلو الزمان من مجتهدٍ مستقلٍّ، وبالتالي، فلا حاجة إلى تدوين أو إنشاء مذاهب فقهيَّة جديدةٍ مادام الزمان خلواً من مجتهدٍ مستقلٍّ، وليس أمام العامَّة والخاصَّة سوى الانتماء إلى أحد المذاهب المدوَّنة والاجتهاد فيها والدفاع عنها سرّاً وجهراً.

إنَّ هذا التغيير على مستوى نظر العامَّة والخاصَّة إلى النظر الاجتهاديِّ غدا عشية أفول شمس هذا القرن قضيَّةً بديهيَّةً، وأمسى تجاوزه أو تجاهله قائداً صاحبه إلى ما لا يحمد عقباه، ولعلَّ ما لقيه الإمام ابن حزم من بعدُ في القرن الخامس الهجريِّ خير مثالٍ لعدم تقبل أي تمذهبٍ مخالفٍ للمذاهب الرئيسيَّة المدوَّنة منذ القرن الرابع الهجريِّ. وعلى العموم، فإنَّ التغيُّر الفكريَّ ترك آثاراً واضحةً على النظر الاجتهاديِّ في القرون اللاحقة، ولا تزال آثارها تزداد سوءاً قرناً بعد قرنٍ، بل يوماً بعد يومٍ وليس بخافٍ على

---

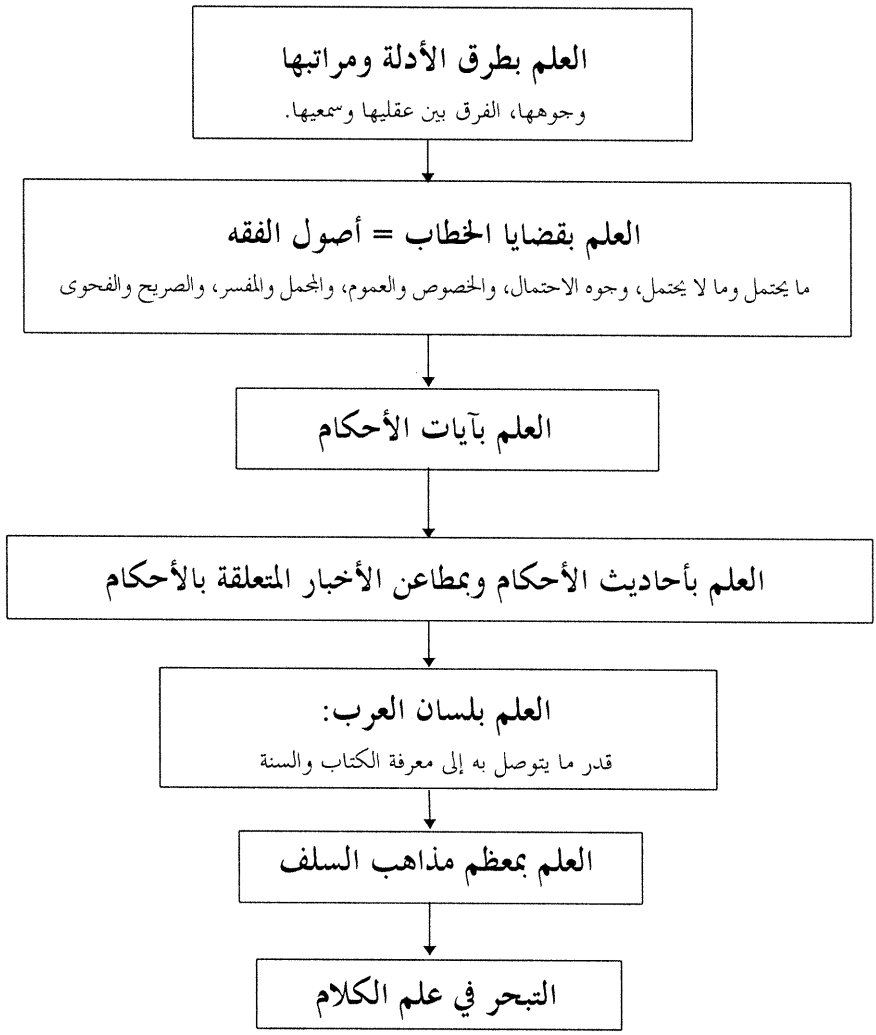
٢) كثيراً ما يخلط بعض الناس بين علاقة الفقه بالأصول، فترى بعضهم يتحدثون عن تجديد الفقه الإسلاميِّ في غياب الحديث عن تجديد أصول الفقه، بل إنَّك لتلقى عند بعضهم تبرماً وتذمراً من الحديث عن تجديد أصول الفقه، والحال أنَّه ليس من الوارد تجديد الفقه ما لم يجدَّد الأصول، وذلك لأنَّ الأصول تعد المصنع التي تنتج الفقه/ المنتوج، ورحم الله الباقلاني عندما عبَّر عن هذه العلاقة قائلاً:

((فالفقه إذن في مواضعة الفقهاء والمتكلمين هو **العلم بأحكام أفعال المكلفين** الشرعيَّة التي يتوصل إليها بالنظر دون العقليَّة.. فأما أصول الفقه، فهي **العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلَّفين**..)) انظر الباقلاني: التقريب والإرشاد بتحقيق عبد الحميد أبو زنيد (بيروت، مؤسسة الرسالة، طبعة أولى ١٩٩٣م) ١ /١٧١-١٧٢.



أحدٍ في هذا العصر ما تقود إليه مخالفة المذاهب السائدة من مشاكل ونتائج وخيمةٍ في كثيرٍ من بقاع العالم الإسلاميِّ، بغض النظر عن أن تقوم تلك المخالفة على اجتهادٍ متجدِّدٍ ومواكبٍ لظروف الحياة التي نحياها، أو تقوم على خلاف ذلك، فالنتيجة هي هي في كل الأحوال! وعلى العموم، نرى أن نلخِّص أهمَّ الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، وذلك في الشكل التالي:

أدوات النظر الاجتهاديِّ في القرن الرابع الهجريِّ **



** لم يتحقق لنا وقوف على أدوات النظر الاجتهادي في القرن الثالث الهجريِّ كما أسلفنا القول في ذلك، ونحال أنَّ ما ذكره الإمام الشافعي هي الأدوات التي كانت تؤهِّل للنظر الاجتهادي في القرن الثالث، كما أثبتنا ذلك من خلال الدراسة، فليتأمل!

والجدير ذكره أنَّنا قد اعتمدنا في تحديد أدوات النظر الاجتهادي في القرن الرابع على ما ذكره الباقلاني بوصفه أهمَّ تعبيرٍ عن مهمَّات الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن.

المبحث الخامس

في أدوات النَّظر الاجتهاديِّ في القرن الخامس

حتى إذا ما أقبل القرن الخامس الهجريُّ، وأضحت أكثر المذاهب الرئيسيَّة مدوَّنةً ومستقرةً ومتقبلةً من لدن العامَّة والخاصَّة، ازداد التفكير في الحيلولة دون الاجتهاد فيما اجتهد فيه السابقون، بل أمسى القوم يعدُّون الحديث عن أيَّة منهجيَّةٍ في التفكير مغايرةٍ للمنهجيات التي استخدمها القدامى في فقههم محاولة هدمٍ لتعاليم الدين وتقويضٍ لأركانه، وذلك بغض النظر عن أن تكون المنهجيَّة صالحةً أو غير صالحةٍ، فجلُّ المضايقات والمطاردات والمشاكل التي نالها عددٌ من أئمة علماء هذا القرن [٢٣] خير شاهدٍ على تمكن هذا الاتجاه وتأثيره على الفكر الإسلاميِّ عامَّةً.

ولهذا، فلا غرو أن يلوذ بعض العلماء في هذا القرن باعتبار العمليَّة الاجتهاديَّة شأناً مختصراً على الدفاع عمَّا قاله السابقون، وتوضيحاً لآراء الأئمة الأوائل وفتاواهم، بل

---

(٢٣) ولعلَّه يمكن اعتبار الإمام ابن حزمٍ أحد علماء هذا القرن الذين أوسعتهم الساحة الفكريَّة جانب المضايقة والمطاردة والإيذاء، فلئن نشأ ابن حزمٍ في بداية حياته شافعيّاً، فإنَّه ما لبث أن تخلى عن المذهب الشافعيِّ وأوسعه جانب النقد العلميِّ، وغدا يفكِّر بحريَّةٍ تامَّةٍ بعد أن نال نصيباً وفيراً من الأصول، والفقه والحديث واللغة والأدب والمنطق وغيرها من العلوم، فما كان من علماء عصره سوى أن تمالؤوا على بغضه، وأجمعوا على تضليله، وحذَّروا سلاطينهم من فتنه، بل نهوا العامَّة عن الدنو منه، وفي نهاية المطاف، أقصته الملوك وطاردوه، وأحرقت مؤلفاته تحذيراً من خطرها على حياة العامَّة! وعلى العموم، فإنَّ المصير الذي لقيه ابن حزمٍ يمثل نموذجاً لجملةٍ من المضايقات والمطاردات التي كانت تطال من همَّ بالتفكير في هذا القرن في الخروج على المذاهب المدوَّنة جهرةً، ولذلك، فلا جرم أن يلجأ غيرهم إلى أسلوبٍ آخر تمثل في التبني الصوريِّ لبعض المذاهب الفقهيَّة المدوَّنة، والإتيان من خلال ذلك بما يعنُّ لهم من اجتهادات مخالفة للاجتهادات السابقة. ولمزيد من أخبار ابن حزم يراجع: الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الخامس عشر، كما يراجع: شعبان محمد إسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله ١٦٤-١٦٦.

تأصيلاً لتلك الآراء والفتاوى الفقهيَّة المدوَّنة في المذاهب الرئيسة. بل لا عجب أن يغدو النظر الاجتهاديُّ المخالف لسائر تلك المذاهب المدوَّنة قائداً صاحبه ولا محالة إلى مصيرٍ لا يحمد عقباه من تهم تبديعٍ وتفسيقٍ ومروقٍ، ومطاردةٍ وملاحقةٍ، وقد ساعدت الساحة السياسيَّة القائمة على تعميق هذا التوجه، والدفاع عنه، بيْد أنَّ هذا القرن الخامس الهجري حظي بظهور عددٍ كبيرٍ لا يستهان بهم من فطاحلة العلماء الذين كانت إعادة النظر في الفكر الفقهيِّ، وقبله في الفكر الأصوليِّ تراود أحلامهم وتحظى بكريم اهتمامهم، ولئن حال الواقع الفكريُّ والاجتماعيُّ السائد دون المجاهرة بذلك الشعور، ودون الإفصاح عن هذه الرغبة، فإنَّ هذا الهمَّ المعرفيَّ ظلَّ جاثماً على صدورهم، مما دفع كثيراً منهم إلى سلوك كل السبل التي يمكن من خلالها إحداث تجديدٍ وتطويرٍ للفكر الكلاميِّ والأصوليِّ ابتداءً، وللفكر الفقهيِّ انتهاءً، ولا غرو أن يتبنى بعدهم الانتماء شبه الصوريِّ إلى بعض المذاهب الفقهيَّة المدوَّنة آنذاك من حنفيَّةٍ ومالكيَّة وشافعيَّة وحنبليَّة وظاهريَّة، والانطلاق من خلال ذلك إلى مراجعة المذهب الفقهيِّ من جهةٍ، وإلى تصحيح كثيرٍ من الآراء والفتاوى الفقهيَّة الاجتهاديَّة المدوَّنة من جهةٍ أخرى، وفي هذا يقول الشيخ أبو زهرة رحمه الله:

((.. بعد أن أغلق كثيرون على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق والاجتهاد على أصول مذهبٍ معيَّنٍ، لم يضعف علم الأصول، ووجدت العقول القوية المتجهة إلى الفحص والدراسة في أصول الفقه باباً لرياضةٍ فقهيَّةٍ من غير أن تتورط في استنباط أحكامٍ تخالف ما قرَّره المذهب الذي ينتمون إليه..))[٢٤]

فانتماء أمثال **الأئمة: الدبوسيِّ، والبزدوي، والسرخسي**، وغيرهم إلى المذهب الحنفيِّ مهَّد لهم الطريق لإحداث اجتهاداتٍ فقهيَّةٍ مغايرةٍ للآراء والفتاوى الفقهيَّة المدوَّنة. وأما انتماء الأئمة: **أبي بكر القاسم البكريِّ الأندلسيّ، والقاضي سليمان بن خلف الباجي القرطبي، وابنه أحمد الباجي** وغيرهم إلى المذهب المالكيِّ، فقد مكَّنهم من إحداث ما راق لهم من تغيير وتحديث لكثيرٍ من الفكر المالكيِّ. وأما انتماء أمثال

(٢٤) انظر محمد أبو زهرة: أصول الفقه (القاهرة، دار الفكر العربي..) ١٤ باختصار.

الأئمة: **الشيرازي، والغزالي** وغيرهم إلى المذهب الشافعي، فقد مهَّد لهم السبيل لمراجعة هذا المذهب مراجعةً نوعيَّةً من خلال تقويض جملةٍ من القواعد والمبادئ التي انطلق منها الإمام الشافعي في إرساء المذهب، والتي أَلْفَوْهَا قواعدَ ومبادئَ اجتهاديَّةً غير ساميةٍ على المراجعة الهادفة، وعلى التطوير النوعيِّ البنَّاء. وأما انتماء الأئمة: **القاضي أبي يعلى، وأبي الخطَّاب الكلواذاني، وأبي الوفاء ابن عقيل** وغيرهم إلى المذهب الحنبلي، فقد أهَّلهم لإعادة النظر في جملةٍ حسنةٍ من مبادئ الفكر الفقهيِّ الحنبليِّ، وتجديد كثيرٍمن الآراء الفقهيَّة الحنبليَّة. وأما انتماء **الإمام ابن حزم** إلى المذهب الظاهريِّ، فيمكن النظر إليه من هذه الزاوية، إذْ إنَّه على الرغم من المتانة العلميَّة والمقدرة الفكريَّة والإبداعيَّة الناصعة التي كان ابن حزمٍ يتمتع بها، ظلَّ منتسباً إلى المذهب الظاهريِّ الذي أسَّسه الإمام داوود الظاهريُّ قبله، وهكذا دواليكم. فما من جهبذٍ أصوليٍ في هذا القرن إلا تبنى الانتماء إلى أحد المذاهب السائدة، ولذلك سلموا في أكثر الأحيان من المضايقات والملاحقات التي طالت أولئك الذين رفضوا الانتماء إلى أحد المذاهب المدوَّنة، أو خالجهم الهمُّ في الخروج المباشر على المذاهب الأربعة الرئيسيَّة ذات الشعبية والانتشار الواسع، ولعلَّ التاريخ لا يزال يتذكر ما لقيه الإمام ابن حزمٍ من معاناةٍ وظروف عويصةٍ صعبةٍ قاسيةٍ نتيجة رفضه الارْتماء في كنف أحد المذاهب الفقهيَّة الأربعة الرئيسيَّة، ونتيجة إفصاحه عن فكره التجديديِّ الثائر، ولم يشفع له انتماؤه شبه الصوريُّ إلى المذهب الظاهريِّ الذي لم يكن يعتد به ضمن المذاهب الفقهيَّة المعتبرة آنذاك.

وعلى العموم، يمكننا القول بأنَّ جلَّ علماء القرن لاذوا بالاعتداد بالواقع الفكريِّ والعلميِّ، وعملوا على تجديد الفكر الفقهيِّ من خلال تجديد الفكر الأصوليِّ عامَّةً والأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ خاصَّةً، أملاً في تجديد التراث الفقهيِّ الموروث من ناحيةٍ، ورغبة في تخفيف بعض القيود الثقيلة التي أحيطت بشخصية الفرد المجتهد، والتي قصد منها الحيلولة دون التفكير في تدوين مذاهب فقهيَّة مخالفةٍ للمذاهب المدوَّنة، إذْ مادام نيل مرتبة الاجتهاد غير مقدورٍ عليه، وبالتالي، فإنَّه سيظلُّ ثمَّ استقرارٌ وثباتٌ

للمذاهب المدوَّنة السائدة، وذلك لأنَّ تدوين المذاهب يقتضي تمكن الفرد من الأدوات المؤهِّلة لذلك، والتمكن من تلك الأدوات غير ممكنةٍ، وبالتالي، فإنَّ تدوين مذاهب فقهيَّةٍ جديدةٍ غير ممكنٍ أيضاً. ونظراً إلى أن علماء هذا القرن فطنوا وأدركوا ذلك الدور الذي لعبته تلك القيود الثقيلة في ترسيخ الإيمان بتعذر إمكانيَّة تحقيق اجتهادٍ مخالفٍ لاجتهادات السابقين، لذلك لاذوا بمراجعة الفكر الأصوليِّ موضوعاتٍ ومباحثَ ومبادئَ، ويمكن للمرء أن يلحظ هذه المراجعة النوعيَّة لجملةٍ حسنةٍ من الآراء والفتاوى الفقهيَّة في تقويم الدبوسي، وفي كنز البزدوي، وفي أصول السرخسي، وفي إحكام الباجي وإشاراته، وفي برهان الجويني، وفي مستصفى الغزالي، وفي عدَّة أبي يعلى، وتمهيد الكلواذاني، فالمؤلَّفات الأصوليَّة لهؤلاء الأئمة توافرت على مخالفة أئمة مذاهبهم في كثيرٍ من القواعد الأصوليَّة التي اعتمدها الأئمة، بل إنَّ بعضهم كالجويني والغزالي ما كانوا يتحرجون في بعض الأحيان من التصريح بمخالفتهم لما ذهب إليه الإمام الشافعي، ويمكننا أن نورد مثالاً لهذا الأمر في مبحث الاجتهاد، ويتمثل في مراجعته المفهوم الذي أعطاه الشافعي لمصطلح الاجتهاد عندما اعتبره صنو القياس في رسالته، فذهب عددٌ من علماء هذا القرن إلى تخطئة هذا المبدأ، وصرَّح الإمام الغزالي في مستصفاه بتخطئة هذا المبدأ قائلاً ((.. وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد[٢٥]، وهو خطأٌ، لأنَّ الاجتهاد أعمُّ من القياس، لأنَّه قد يكون بالنظر في العمومات، ودقائق الألفاظ، وسائر طرق الأدلة سوى القياس. ثم إنَّه -الاجتهاد- لا ينبئ في عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه، ويستفرغ الوسع..))[٢٦]

وثمة نماذج عديدةٌ تدل على هذا الهمِّ المعرفيِّ الذي كان جاثماً على صدور عامَّة أهل العلم في هذا القرن، ولا يتسع المقام لسردها؛ وإنَّما الذي يهمنا في هذا المقام أن نورد

---

(٢٥)ويعد الإمام الشافعي أول من قال بهذا القول في رسالته، وهذا نصُّ ما قاله:

((.. قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنىً واحدٍ. قال: فما جماعهما؟ قلت: كل ما نزل بمسلمٍ، ففيه حكم لازمٌ، أو على سبيل الحقِّ فيه دلالة موجودةٌ..)) انظر الرسالة: ٤٧٧ باختصار.

(٢٦) انظر الغزالي، محمد بن أحمد، **المستصفى في علم الأصول** (مصر: المطبعة الأميريَّة، طبعة ١٣٢٢هـ) ٢ /٢٢٩ باختصار.

المراجعة النوعيَّة التي أولوها لأدوات النظر الاجتهاديِّ ساعين من خلال ذلك إلى تحدي الجوِّ المتربص بالاجتهاد المتجدِّد وأهله، ومستفيدين في الوقت نفسه من التغيير الفكريِّ الذي تمثَّل في تراجع الفكر الكلاميِّ وخفَّة الصراع الكلاميِّ بسبب الانتصار الباهر للفكر الأشعريِّ على الفكر الاعتزاليِّ آنذاك؛ حتى إذا ما غدا الفكر الأشعري يعرف بعقيدة أهل السنة والجماعة، انبرت ثلَّةٌ من علماء هذا القرن إلى الدعوة إلى عدم الاعتداد بمعرفة علم الكلام بالمفهوم الاعتزاليِّ أداةً من الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، وأما علم الكلام بالمفهوم الأشعريِّ، فقد عدّه أكثر علماء هذا القرن أداةً من الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن معبِّرين عنه في كثيرٍ من الأحيان بنصب الأدلة ومراتبها، أو المقدِّمات الضروريَّة للعلوم والمعارف.

ومهما يكن من شيءٍ، فإنَّنا نرى أن نعود، فنورد ما أوردوه من أدواتٍ واجبة التوفر فيمن يتصدَّى للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، ولعلنا نكتفي بسرد خمسة نماذج معبِّرة عن وجهة نظر جلِّ علماء هذا القرن.

أولاً: طرح الإمام البزدوي الحنفيِّ لأدوات النظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، وهذا نص ما قاله مختصرًا:

((.. **باب معرفة أحوال المجتهدين ومنازلهم في الاجتهاد، والكلام فيه في شرطه، وحكمه. أما شرطه، فأن يحوي علم الكتاب بمعانيه ووجوهه.. وعلم السنَّة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها، وأن يعرف وجوه القياس..**))[٢٧]

على الرغم من كون هذا الطرح مختصراً وقصيراً في عبارته، غير أنَّ مضمونه لا يختلف كثيراً عن مضامين الطروحات التي انتهى إليها بقية أئمة الفكر الأصوليِّ من

(٢٧) انظر البخاري، عبد العزيز: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، بضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم با لله البغدادي (بيروت، دار الكتاب العربيِّ، طبعة أولى ١٩٩١م) ٤/ ٢٥ ٣٠. والجدير ذكره أنَّ الإجمال الوارد في هذا الطرح البزدوي، تمَّ تفصيله في طروحات بقية الأئمة، كما أنَّ الإمام البخاريَّ نفسه عني في شرحه لفقرات هذا الطرح باعتماد ما ذكره الإمام الغزالي مؤكِّداً بذلك انسجام هذا الطرح مع الطرح الذي انتهى إليه الغزالي قبيل أفول شمس هذا القرن الزاهر في تاريخ الفكر الأصوليِّ.. فليتأملْ!

المذاهب الثلاثة الأخرى، وبالتالي، فإن يكن من فرقٍ بين هذا الطرح والطروحات القادمة، فإنَّه لا يعدو أن يكون في مستوى الشرح والاختصار، وأما الكليَّات والأساسيَّات، فهي هي.

ثانياً: طرح الإمام الباجي المالكيِّ، اختلف الباجي إلى تحديد الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن قائلاً ما نصُّه:

((.. **صفة المجتهد: أن يكون عارفاً بوضع الأدلة، مواضعها من جهة العقل، وطريق الإيجاب، وطريق المواضعة في اللغة والشرع، ويكون عالماً بأصول الديانات**[٢٨] **وأصول الفقه، عالماً بأحكام الخطاب من العموم والأوامر، والنواهي والمفسَّر والمجمل والنص، والنسخ، وحقيقة الإجماع، عالماً بالسنة والآثار والأخبار، وطرقها، والتمييز لصحيحها من سقيمها، ويكون عالماً بأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلَّم وترتيبها، ويعلم من النحو واللغة ما يفهم به معاني كلام العرب، ويكون مع ذلك مأموناً في دينه، موثوقاً به في فضله. فإذا أكملت له هذه الخصال، كان من أهل الاجتهاد..**))[٢٩]

فهذا الطرح الذي انتهى إليه القاضي المالكي الباجي، يعدّ في حقيقته تفصيلاً وتوضيحاً لما أجمله البزدوي في طرحه، كما يعدّ ميلاً بالأدوات المؤهِّلة للنظر

---

(٢٨) الجدير ذكره أنَّ مرمى الإمام الباجي بالعلم بأصول الديانات هو علم الكلام، وقد سبق أن أوضحنا أنَّ جل علماء هذا القرن لم يكونوا يعدّون هذا العلم أداةً من أدوات النظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، وقد صرَّح بذلك عددٌ من أئمة الفكر الأصوليِّ، وعلى رأسهم الإمام الغزالي عند حديثه عن أدوات النظر الاجتهاديِّ، ونظراً إلى أنَّنا لم نجد أحداً من أعلام الفكر الأصوليِّ من انتهى إلى ما انتهى إليه الباجي، لذلك، فلم نعن بتسليط الضوء على هذا الأمر، وإنَّما اعتبرناه بمثابة التكرار الذي يجده المرء لبعض الأدوات القديمة في بعض العصور عند بعض الأئمة، كما هو الحال في تكرار بعضهم ذكر معرفة القياس بعد ذكر علم الأصول، والحال أنَّ القياس جزءٌ لا يتجزأ من علم الأصول، فليتأملْ!

(٢٩) انظر الباجي، أبو الوليد، **إحكام الفصول في أحكام الأصول** بتحقيق د. عبدالله الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، طبعة أولى ١٩٨٩م) ٢ /٦٣٧ باختصار. وأورد الأدوات ذاتها في كتابه: **الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل**. تحقيق محمد علي فركوس (مكة المكرمة، المكتبة المكيَّة، طبعة أولى ١٩٩٦م) ٣٢٧-٣٢٨.

الاجتهاديِّ إلى أن تغدو عبارةً عن علومٍ بدلاً من أن تكون معارف جزئيَّةً، ولذلك، فلا غرو أن يصرِّح باسم علم أصول الفقه، وعلم اللغة، بل لا عجب أن يحدِّد بعض مكوِّنات تلك العلوم، كما هو الحال في علمي الأصول واللغة. ولم يفت هذا الطرح الالتفات إلى الاعتداد بالمعرفة بالمنطق (مراتب الأدلة ومواضعها) ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، مؤكِّداً بذلك على وجود ارتباطٍ وثيقٍ بين علاقة الأدوات المعتمدة بالتحدِّيات الفكريَّة القائمة.

ثالثاً: وأما الإمام أبو إسحاق الشيرازي الشافعي[٣٠] فقد حدَّد هذه الأدوات في لمعه في أصول الفقه، قائلاً:

((وينبغي أن يكون المفتي (المجتهد) عارفاً بطرق الأحكام، وهي: الكتاب، والذي يجب أن يعرف من ذاك ما يتعلق بذكر الأحكام، والحلال والحرام، دون ما فيه من القصص، والأمثال، والمواعظ والأخبار. ويحيط بالسنن المروية عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم في بيان الأحكام. ويعرف الطرق التي يعرف بها ما يحتاج إليه من الكتاب والسنَّة، من أحكام الخطاب وموارد الكلام، ومصادره من الحقيقة والمجاز والعام والخاص والمجمل والمفصَّل والمطلق والمقيَّد والمنطوق والمفهوم. ويعرف من اللغة والنحو ما يعرف به مراد الله عزَّ وجلَّ ومراد رسوله صلَّى الله عليه وسلَّم في خطابهما. ويعرف أحكام أفعال الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم وما تقتضيه. ويعرف الناسخ من ذلك والمنسوخ، وأحكام النسخ وما يتعلق به. ويعرف إجماع السلف وخلافهم، ويعرف ما يعتدُّ به من ذلك وما لا يعتدُّ به. ويعرف القياس والاجتهاد والأصول التي يجوز تعليلها وما لا يجوز، والأوصاف التي يجوز أن يعلَّل بها وما لا

(٣٠) هو الإمام إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، العلامة المناظر ولد سنة ٣٩٣هـ، وتوفي سنة ٤٧٦هـ، وقد اعتبرناه من علماء القرن الخامس الهجريِّ لأنَّه قضى معظم حياته في هذا القرن، ولم يعش في القرن الرابع سوى سبع سنين فقط. فليتأملْ. ولمزيد من ترجمته ينظر: الزركلي، الأعلام ١ /٤٤.

يجوز، وكيفيَّة انتزاع العلل. ويعرف ترتيب الأدلة بعضها على بعض، وتقديم الأولى منها، ووجوه الترجيح. ويجب أن يكون ثقةً مأموناً، لا يتساهل في أمر الدين..)) [٣١]

ولئن عني القاضي الباجي بمحاولة إخراج الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ من دائرة المعارف الجزئيَّة إلى دائرة العلوم القائمة، فإنَّ الإمام الشيرازي عني هو الآخر بتحديد المراد بالجانب المتعلق بمدارك الأحكام من كتابٍ وسنَّة وإجماعٍ وقياسٍ، وغيرها، فأكَّد بأنَّ الجانب المتعلق بالكتاب والسنة يتمثل في آيات الأحكام وأحاديث الأحكام فقط،كما حاول أن يؤكِّد على أهميَّة إدراج الأداة الجديدة المتمثلة في معرفة مراتب الأدلة ومواضعها إلى بقية الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن.

رابعاً: وأما القاضي أبو يعلى الحنبلي [٣٢] فاختلف إلى تحديد الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهادي في عدَّته في أصول الفقه، وقال ما نصُّه:

((.. مسألة في صفة المفتي (المجتهد) في الأحكام الذي يحرم عليه التقليد. منها: أن يكون عارفاً بالقرآن ناسخه، ومنسوخه، ومجمله ومحكمه، وعامه وخاصه، ومطلقه ومقيده. وهو المعرفة بما قصد به بيان أحكام الحلال والحرام. فأما ما قصد به أخبار الأولين، وقصص النبيين، والوعد والوعيد، فلا حاجة به إليه... ويحتاج أن يعرف من السنة جملها التي تشتمل الأحكام عليها. ويعرف أيضاً المتقدم والمتأخر، والناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفسَّر، والعام والخاص.. ويحتاج أن يعرف إجماع أهل الأعصار عصراً بعد عصر، لأنَّه قد يكون الأصل ما أجمعوا عليه، فيرد الفرع إليه. ويحتاج أن يعرف من لغة العرب والإعراب ما يفهم عن الله تعالى، وعن

---

(٣١) انظر الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: **اللمع في أصول الفقه** بتحقيق محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي (دمشق، دار الكلم الطيِّب، طبعة أولى ١٩٩٥م) ٢٥٤-٢٥٥.

(٣٢) هو الإمام محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفرَّاء، ولد سنة ٣٨٠هـ، وتوفي سنة ٤٥٨هـ وقد عددناه أحد علماء القرن الخامس الهجري لكونه عاش معظم حياته في ذلك القرن، ولم يعش في القرن الرابع الهجري سوى عشرين سنَّة يمكن عدُّها سنوات التحصيل والدراسة. فليتأملْ. لمزيد من أخباره ينظر: عبد الله المراغي: الفتح المبين في طبقات الأصوليِّين ١ /٢٥٨ وما بعدها .

رسوله صلى الله عليه وسلم معنى خطابهما. وأن يكون عارفاً باستنباط معاني الأصول، والطرق الموصلة إليها ليحكم في الفروع بحكم أصولها. ويكون عارفاً بمراتب الأدلة، وما يجب تقديمه منها.. وإذا صار من أهل الاجتهاد بما ذكرنا لم يجب قبول قوله فيما يفتي إلا أن يكون ثقةً مأموناً في دينه..)) (٣٣)

وهكذا ينتهي الإمام أبو يعلى في هذا الطرح إلى ما انتهى إليه كل من القاضي الباجي والشيرازي، وليس ثَمَّة اختلافٌ بيِّنٌ بين الطرحين السابقين، بل إنَّما عني بالتنصيص على ما نصَّ كل من الباجي والشيرازي بالنسبة للأداة الجديدة المتمثلة في المعرفة بمراتب الأدلة ونصبها ومواضعها، مؤكِّداً بذلك على المنطلق المشترك في ضبط الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن الزاهر في تاريخ الفكر الأصوليِّ.

خامساً: وأما الإمام الغزالي (٣٤) ومجدِّد الفكر الأصوليِّ في هذا القرن، فقد تصدى للفصل في هذه الأدوات تلخيصاً وتفصيلاً وتحديداً. ولئن مالت الطروحات الثلاثة المنقولة عن أئمة الفكر الأصوليِّ الحنفيِّ والمالكيِّ والشافعيِّ والحنبليِّ في هذا القرن إلى شيءٍ من العموميَّة وعدم الضبط المحكم الممنهج، فإنَّ الطرح الذي تقدَّم به الغزالي عني بتنهيج الموضوع، وضبط فقراته ضبطاً محكماً، محقِّقاً من خلال ذلك ما كان يرومه من إحداث تغيير نوعيٍّ في هذه الأدوات تمهيداً لفتح الباب أمام الراغبين في ممارسة النظر الاجتهاديِّ، وهذا نصُّ ما أورده حول أدوات النظر الاجتهاديِّ:

((.. ما تفصيل العلوم التي لا بدَّ منها لتحصيل منصب الاجتهاد؟ قلنا: إنَّما يكون متمكناً من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام، وأن يعرف كيفية الاستثمار. والمدارك المثمرة للأحكام.. أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

---

(٣٣) انظر القاضي، أبو يعلى البغدادي: العدَّة في أصول الفقه بتحقيق د. أحمد سيد المباركي (الرياض: طبعة أولى)١٩٩٠م، ٥ /١٥٩٤-١٥٩٥ باختصار.

(٣٤) للمعلوميَّة، إنَّما أوردنا ما طرحه الإمام الغزالي على الرغم من كونه أحد أئمة الشافعيَّة، وذلك اعتباراً لما اتسم به طرحه من شموليَّة وتلخيصٍ لمهمات الطروحات السابقة، واعتداداً بما تميَّز به طرحه من دقَّةٍ وضبطٍ، وتقديراً للمكانة العليَّة التي كان يحتلها الغزالي بين الأصوليِّين في هذا القرن، فليتأمل!

أما كتاب الله عزَّ وجلَّ، فهو الأصل، ولا بدَّ من معرفته، ولنخفِّف عنه أمرين: أحدهما: أنَّه لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما تتعلق به الأحكام منه، وهو مقدار خمس مئة آية. الثاني: لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة. وأما السنة، فلا بدَّ من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام، وهي وإن كانت زائدةً على ألوفٍ، فهي محصورة. وفيها التخفيفان المذكوران؛ إذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ، وأحكام الآخرة، وغيرها. الثاني: لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه، بل أن يكون عنده أصل مصحّح لجميع الأحكام المتعلقة بالأحكام، كسنن أبي داوود، ومعرفة السنن لأحمد والبيهقي، أو أصل وقعت العناية فيه بجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، ويكفيه أن يعرف مواقع كل بابٍ، فيراجعه وقت الحاجة إلى الفتوى، وإن كان يقدر على حفظه، فهو أحسن وأكمل. وأما الإجماع، فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلاف الإجماع، كما يلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها.. وأما العقل، فنعني به مستند النفي الأصليِّ للأحكام، فإنَّ العقل قد دلَّ على نفي الحرج في الأقوال، والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها من صورة لا نهاية لها إلا ما استثنته الأدلة السمعيَّة من الكتاب والسنة، والمستثنيات محصورة، وإن كانت كثيرة.. وهذه هي المدارك الأربعة. فأما العلوم الأربعة التي بها يعرف طرق الاستثمار، فعلمان مقدَّمان:

أحدهما: معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة..

والثاني: معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب..

وأما العلمان المتمِّمان:

فأحدهما: معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وذلك في آيات وأحاديث محصورة..

الثاني:.. معرفة الرواية، وتمييز الصحيح منها عن الفاسد والمقبول عن المردود..

فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد. ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه..))[٣٥]

هذه هي أدوات النظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، وإنَّ التأمل في هذه الأدوات يجدها المرء أنَّها تأثرت تأثراً واضحاً بالتغيرات الفكريَّة السائدة من جهةٍ، كما التفت إلى نوعيَّة التحدِّي القائم والمتمثل في غلبة الفلسفة والمنطق، مما جعلهم يعدون معرفة مبادئ هذا الفنِّ المستحدث في ذلك القرن إحدى الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ من جهةٍ أخرى، وإضافةً إلى ذلك، فإنَّه من الملاحظ أنَّ هذه الطروحات برمَّتها رامت تحقيق غايةٍ غير مباشرةٍ تمثلت في التخلص من القيود المنسوجة التي تحول دون بلوغ أيِّ امرئٍ كائناً من كان إلى رتبتي الاجتهاد المستقل، والاجتهاد المطلق معاً، مما نتج عنه تعذر إمكانيَّة القيام بأي نظرٍ متجدَّدٍ في نصوص الوحي، لأنَّ ذلك الأمر قاصرٌ على أهل الاجتهاد المستقلِّ والمطلق دون غيرهم. ولذا، فتخلصاً من تلك القيود عنوا بمحاولة رسم الخطوط العريضة المعينة على تجاوز تلك القيود بإخراج الأدوات المؤهِّلة من الدائرة غير المنضبطة إلى دائرة منضبطةٍ وممنهجة تنهيجًا واضحاً سهل الإدراك والاستيعاب، أملاً في تحقيق مراجعةٍ نوعيَّةٍ وأساسيَّةٍ في بنى الفكرِ الفقهيِّ المتداول والذي غدا قانوناً يلزم به كل أحدٍ.

وعلى العموم، فإنَّه يمكن القول بأنَّ هذه الأدوات التي اعتبرها أعلام الفكر الأصوليِّ في هذا القرن الفريد في تاريخ الفكر الأصوليِّ، توافرت على مواكبة جملةٍ من التغيرات والتحدِّيات الفكريَّة على المستويات التالية:

أ ـ الاعتداد بمعرفة المنطق بدلاً من معرفة الكلام أداةً من الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، فلئن حظي الفكر الكلاميُّ / الاعتزالي والأشعريُّ، باهتمام سائر علماء القرن الرابع الهجريِّ، فإنَّ علماء القرن الخامس مالوا إلى استبدال الاعتداد به بالمنطق بوصفه قانوناً لضبط التفكير العلميِّ المنهجيِّ المنظَّم. ولعلَّ مردَّ ذلك إلى

(٣٥) انظر الغزالي: ٢ /٣٥١-٣٥٣ بتصرف.

المكانة العليَّة التي نالها المنطق في هذا القرن، مما جعل إحكامه والإشراف عليه مقدِّمةً ضروريَّةً لكل راغبٍ في التصدي للنظر الاجتهاديِّ. وبطبيعة الحال، ينبغي أن نؤكِّد هنا أنَّ أكثر علماء هذا القرن فضَّلوا عدم التصريح باسم المنطق، ولاذوا حيناً بالتعبير عنه تحت أداة **معرفة مراتب وترتيب الأدلة**، وعبَّروا عنه حيناً آخر بأداة **معرفة نصب الأدلة** وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة، وهكذا دواليكم. ولعلَّ مردَّ عدم تصريحهم باسم المنطق إلى تجاوز ما قد يثار من خلطٍ بين المنطق وعلم الكلام بالمفهوم الاعتزالي البائد، مما سينتج عنه رفض الواقع الفكريِّ هذا النكوص الفكريَّ إلى فكرٍ باد وانقضى وانصرم إلى غير ما رجعةٍ.

ب- النزوع إلى ضبط القدر المطلوب في كلِّ فنٍ من الفنون الأساسيَّة التي يتوقف عليها النظر الاجتهاديُّ في هذا القرن، فالتخفيفات التي ذكرها الغزالي خير تعبيرٍ عن ذلك، وتصريحٌ غير مباشرٍ بكون الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ أدواتٍ ممكنة الاكتساب والتمكن منها، مما ينتج عنه تجاوز تلك الصورة الأسطوريَّة التي حفَّت بشخصيَّة المجتهد آنذاك. فتحديد آيات الأحكام بخمسمئة آيةٍ فقط، والاكتفاء بوجود أصلٍ مصحِّح للأحاديث، يؤكِّد هذا الميل من لدنهم إلى التخفيف والتسهيل. وأما مردُّ هذا النزع، فإلى الواقع الفكريِّ المتبرم من سيطرة جوِّ التقليد الذي سدَّ الباب أمام كل إبداعٍ وابتكارٍ. وما كان منهم من سبيلٍ سوى أن يتجاوزوه من خلال هذا الضبط المحكم.

جـ- حصر الأدوات المؤهِّلة للنظر في ثلاثة فنونٍ أساسيَّةٍ بوصفها فنوناً مشتملةً على سائر المباحث والمعارف التي تحدث عنها العلماء من القرن الثاني الهجري إلى هذا القرن، فلئن غلب على طرح العلماء من لدن الشافعي التجزئة، فإنَّ علماء هذا القرن أدركوا أنَّه من الأولى الاعتداد بثلاثة فنونٍ بديلاً عن تلك المعارف الجزئيَّة التي غدت منضوية تحت لواء أحد هذه الفنون الثلاثة، فمباحث العام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، والأمر والنهي، ودليل الخطاب، وغيرها لم تعد مباحث مستقلَّة، بل إنَّها أمست مباحث جزئيَّة من مباحث علم الأصول، بل مباحث مراتب ونصب

الأدلة والحدود والرسوم والحجج في المنطق غدت كل هذه الجزئيَّات داخلةً ضمن مباحث علم الأصول، فما من كتابٍ أصوليٍّ إلا ويشتمل على دراسة وافيةٍ لهذه المباحث والموضوعات، وبالتالي، فإنَّ الاعتداد بها وبعلم الأصول لا يعدو أن يكون تكراراً وتوسعاً دونما مبرِّر. وفي هذا يقول الإمام الغزالي مؤكِّداً على صيرورة تلك المباحث الجزئيَّة من المنطق جزءاً من علم الأصول ((.. أما تفصيل العلم الأول (يقصد علم المنطق) فهو أن يعلم أقسام الأدلة، وأشكالها، وشروطها.. ويحصل تمام المعرفة فيه بما ذكرناه فيها في مقدمة الأصول من مدارك العقول، لا بأقلَّ منه..))[٣٦].

وبناءً على ذلك، فإنَّ هذه التغييرات كأنَّها كانت تودُّ أن تؤكِّد على أنَّ نيل رتبة النظر الاجتهاديِّ لا ينبغي أن يغدو فلتةً أو معجزةً أو مستحيلاً من المستحيلات، بل لا يتطلب نيله من المرء سوى التمكن من تلك الفنون الثلاثة التي أمست المعيار الفيصل بين أهل الإفتاء وأهل الاستفتاء قرنئذٍ، وما من شكٍّ أنَّ اختيار هذه الفنون الثلاثة دون غيرها من الفنون القائمة آنذاك لم يتمَّ عشوائيّاً، ولم يكن اعتباطاً، ولكنه كان صدوراً بوعيٍ على الواقع الفكريِّ القائم، وكانت تلبيةً صادقةً لاحتياجات ذلك الواقع الذي أمسى لا يعترف بعالميَّة فردٍ من الأفراد إذا لم يشرف على هذه الفنون، بل إنَّه انبنى على إدراكٍ مكينٍ بما تتوافر عليه هذه الفنون من قواعد ومباحث وآليَّاتٍ مُعِينةٍ على تحقيق غايتي الاجتهاد/ حسن الفهم وحسن التنزيل، بعيداً عن التقليد والتبعيَّة للآراء المجرَّدة.

إنَّ هذا التغيير في الأدوات من العموميَّة إلى الخصوصيَّة، ومن الضبط اللامنهجيِّ المهلهل إلى الضبط المنهجيِّ المحكم، لم يتمَّ في فراغٍ، وإنَّما أملته التغيرات الفكريَّة السائدة في هذا القرن، والتي أضحت تحصر أدوات الفهم السديد وجودة النظر في مدى إجادة وإتقان مهمات هذه الفنون الثلاثة، ولهذا، فليس من الغريب في شيءٍ أن تقع عينا الناظر في تراجم كثيرٍ من فطاحلة علماء هذا القرن على تأكيد المترجِم على القول بأنَّه كان عالماً أصولياً محدِّثاً لغويّاً.

---

(٣٦) انظر الغزالي ٢ /٣٥٢ باختصار.

وعليه، فإنَّنا نخلص إلى القول بأنَّ هذا الحصر للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن في الفنون الثلاثة المذكورة يعدّ نقلةً منهجيَّةً مهمَّةً غير مسبوقٍ إليها، وقد أملته التغيرات الفكريَّة والاجتماعيَّة التي غزت الساحة الإسلاميَّة من نهايات القرن الرابع الهجريِّ إلى نهايات القرن الخامس الهجريِّ، ولئن شهدت سائر العلوم الإسلاميَّة المتفرّعة من العلم الشرعيِّ صنوف التطويرات والتجديدات والإصلاحات، فإنَّ الفكر الأصوليَّ مدينٌ لهذا القرن، إذْ إنَّه شهد على سواعد علمائه أعظم حلقات تطويره، وضبط مباحثه، وترتيب أبوابه وموضوعاته. ولئن عني القاضيان: الباقلاني والبصري في القرن الرابع بإحداث تغييرات جذريَّةٍ في هذا الفكر، فإنَّ علماء القرن الخامس لم يألوا جهداً في توسيع المباحث الأصوليَّة جانب المراجعة ومحاولة تنقية مباحثه من المباحث الدخيلة والغريبة من علم الكلام، أو علم اللغة والنحو، أو غير ذلك، وقد أشار الإمام الغزالي إلى هذه الرغبة في مقدِّمة مستصفاه قائلاً ((.. لما رجع حدُّ أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام، اشتمل الحدُّ على ثلاثة ألفاظٍ: المعرفة، والدليل، والحكم. فقالوا إذا لم يكن بدٌّ من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة، فلا بدَّ أيضاً من معرفة الدليل، ومعرفة المعرفة، أعني العلم، ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر، فلا بدَّ من معرفة النظر، فشرعوا في بيان حدِّ العلم والدليل والنظر، و لم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرَّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائيَّة وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملةٍ من أقسام الأدلة؛ وذلك مجاوزة لحدِّ هذا العلم، وخلطٌ له بالكلام، وإنَّما أكثر المتكلمون من الأصوليِّين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حبُّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة..)) (٣٧)

وعلى العموم، يكفي هذا القرن أن يكون القرن الذي تمَّ فيه وضع وتدوين المصادر الأساسيَّة للفكر الأصوليِّ، فالكتب التي تعدّ أركان الفكر الأصوليِّ ألِّفت كلها على أيدي علماء هذا القرن، وفي هذا يقول ابن خلدون ما نصُّه:

---

(٣٧) انظر الغزالي: المستصفى من علم الأصول مرجع سابق ١ /١٠ باختصار.

((.. وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون، علماء القرن الخامس الهجريِّ، كتاب (البرهان) لإمام الحرمين، و(المستصفى) للغزالي، وهما من الأشعريَّة، وكتاب (العمد) لعبد الجبار، وشرحه (المعتمد) لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة؛ وكانت الأربعة قواعد الفن وأركانه..)) [٣٨] ويؤكّد هذا الأمر أحد الباحثين المعاصرين قائلاً: ((..حظيت هذه الفترة بعددٍ كبيرٍ من أعلام الأصوليِّين ومجتهديهم من الذين توافرت جهودهم على التأليف في علم الأصول وإثرائه، فورثوا الأجيال اللاحقة فكراً أصيلاً متميِّزاً بالاستقلال والانطلاق، وكان الاختلاف على بعض الموضوعات كحجيَّة الاستحسان.. سبباً في احتكاك الأفكار، وعاملاً فعَّالاً في تنشيط حركة النقد الذي كان عصب هذه الانطلاقة الفكريَّة في علم الأصول. تركز النقد الأصوليُّ على الألفاظ والمعاني على السواء، خصوصاً بعد أن أصبحت المقاييس المنطقيَّة الوسيلة التي يحتكم إليها في ضبط حقائق هذا العلم، وشرح قضاياه ومصطلحاته.. (و) تنوع التأليف الأصوليُّ في هذا العصر تنوعاً لم يكن به سابق عهد، ظهرت فيه نواة التأليف في أصول الفقه المقارن.. واتسع التأليف الأصوليُّ لتجريد القضايا الأصوليَّة الخلافيَّة.. ضمن علم الأصول إلى جانب موضوعاته الأساسيَّة كثيراً من الموضوعات اللغويَّة والجدليَّة والكلاميَّة، وتأثر تأثراً كبيراً بالمنطق والفلسفة..وتعد هذه الفترة الذهبيَّة في تاريخ علم الأصول، أنتجت الموسوعات العلميَّة الأصوليَّة التي لا تزال المورد والمصدر في هذا العلم..)) [٣٩]

وعلى العموم، فإننا نرى أن نبرح هذه التغيرات الفكريَّة والعلميَّة التي طرأت على سائر المعارف الإسلاميَّة في هذا القرن، وحظي منها الفكر الأصوليُّ مباحث وموضوعات بالنصيب الأكبر على مستوى التطوير والضبط المنهجيِّ المحكم، والتجديد

---

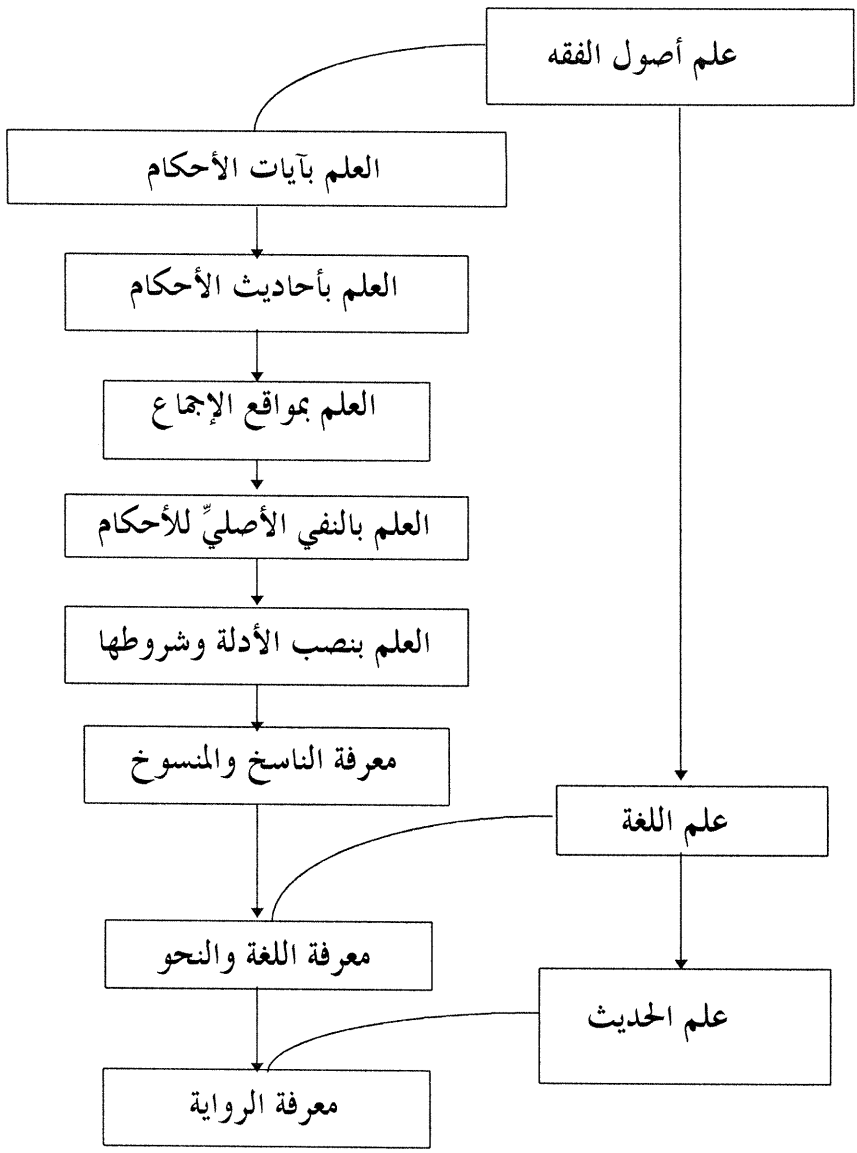
(٣٨) انظر ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدِّمة بتحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة، لجنة البيان العربي، طبعة ١٩٦٢م) ٣ /١٠٦٥.

(٣٩) انظر أبو سليمان، عبد الوهاب، الفكر الأصولي دراسة تحليليَّة نقديَّة (جدة، دار الشروق، طبعة أولى ١٩٨٣م) ٤٤٣-٤٤٤ باختصار وتصرف.

لمحتواه ومضمونه ودائرته. ولنفزع إلى تحقيق القول في مدى ما شهده القرن السادس الهجريُّ من تغيرات فكريَّة وعلميَّة، فتغييرات نوعيَّة على مستوى الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في ذلك القرن.

وعلى العموم، نرى في ختام هذا العرض التحليليِّ النقديِّ للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، أن نصوغ خلاصة ما قاله علماء هذا القرن في الشكل التالي:

أدوات النظر الاجتهاديِّ في القرن الخامس الهجريِّ **



** لقد اعتمدنا على ما ذكره الغزالي بوصفه خلاصة ما طرح في الساحة الأصوليَّة في هذا القرن، وبوصفه أهمَّ إمامٍ عني بإيلاء هذا الموضوع جانب التفصيل والتأصيل في هذا القرن، فليتأملْ!

المبحث السادس

في أدوات النَّظر الاجتهاديِّ في القرن السادس

لئن شهد القرن الخامس وقبله القرن الرابع الهجريُّ كل تلك التطويرات والتغييرات على مستوى الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، وذلك نتيجة التغيرات الفكريَّة والعلميَّة التي عايشتها الساحة الإسلاميَّة، ولئن طال التجديد والتطوير جميع المعارف المتفرعة من العلم الشرعيِّ، وشهد الفكر الأصوليُّ أعظم تطويرٍ وأعمق تغيير فيه، فإنَّ القرن السادس الهجريَّ أقبل، والساحة الفكريَّة الأصوليَّة تزخر بتراثٍ أصوليٍّ ثريٍّ ضخمٍ رطبٍ على سائر المستويات، الأمر الذي كان له الأثر الكبير في انتهاج علماء هذا القرن منهجًا مغايرًا في التعامل مع تلك المدوَّنات الأصوليَّة الموروثة ومدى قدرتها على توجيه التحدِّيات الفكريَّة السائدة، وقد تمثَّل ذلك المنهج المغاير في اعتماد جلِّ علماء هذا القرن اعتمادًا شبه كليٍّ على المدوَّنات الأصوليَّة الموروثة، واعتبارها أعمالاً جليلةً ساميةً على المراجعة والنقد. ولهذا، فلا غرو أن يغدو الفكر الأصوليُّ في هذا القرن فكراً متَّسمًا بالتكرار والشروح والتعليقات والحواشي، إذْ إنَّ الساحة الفكريَّة عامَّةً والساحة الأصوليَّة خاصَّةً أخذت تمجِّد كل موروثٍ فكريٍّ، وترى سائر الموروثات الفكريَّة والعلميَّة صالحةً لكل زمانٍ ومكانٍ، الأمر الذي صيَّر التفكير في إحداث تغييرٍ في الفكر الأصوليِّ عامَّةً، وفي الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ خاصَّةً، تفكيرًا غير واردٍ ولا مبرَّرٍ في هذا القرن، فالطرح الموروث غضٌّ وطريٌّ، والواقع الفكريُّ لا يزال رتيبًا ولما تداهمه تغيُّراتٌ فكريَّةٌ هامَّةٌ، وبناءً على هذا، فإنَّ العلماء الذين عاشوا في هذا القرن لاذوا بالتفكير في أن يوسعوا ما ورثوه من زادٍ أصوليٍّ جانب الشرح والتوضيح والتفصيل والتعليق، وبلغ بهم الأمر إلى ((.. وضع كتبٍ شارحةٍ

(للمدوَّنات الأصوليَّة الموروثة) تحتاج بدورها إلى شرح ما غمض منها، فظهرت أنواعٌ عديدةٌ من المؤلَّفات، منها ما يتعلق بالمؤلَّفات المختصرة، وتسمى المتون، ومنها ما يتعلق بالمؤلَّفات الشارحة، وتسمى بالشرح، ومنها ما يتعلق بشرح الشروح، وتسمى الحواشي.. ووصل الأمر في هذه الفترة إلى التعليقات على الحواشي، وسمِّيت بالتقريرات.. وتركز الاهتمام على العناية بالمناقشات اللفظيَّة دون الاهتمام بالجوهر والمعنى..))[٤٠]

وعليه، فبعد أن كان أصوليُّو القرنين الرابع والخامس متميّزين بالابتكار والإبداع وإحداث التغييرات النوعيَّة والجذريَّة في جميع مباحث الفكر الأصوليِّ، فإنَّ جلَّ الأصوليِّين الذين عاشوا في القرن السادس الهجريِّ تميَّزوا باستهلاك ذلك الفكر وبتقبيسه وترويجه بدلاً من إنتاجه وتطويره وتغيير ما كان منه متأثِّراً بظروف الزمان والمكان والأحوال والعادات والتقاليد والأعراف.

ولئن كان تحدي المنطق والفلسفة الفكر الأصوليَّ في القرنين الرابع والخامس أحد الأسباب التي دفعت بعلماء ذينكما القرنين إلى تعميق البحث في الدرس الأصوليِّ ومراجعة مؤهِّلات المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ، فإنَّ ذلك التحدي الفكريَّ عايش ضموراً واضمحلالاً في مستهل القرن السادس الهجري، وذلك نتيجة تلك الجهود الجبَّارة التي بذلها علماء القرن الخامس في التصدي له والتخفيف من غلوائه في التأثير على الساحة الفكريَّة الإسلاميَّة، ولعلَّ كتابي (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة) للغزالي، يمكن اعتبارهما خير دليلٍ على تلك الجهود المباركات التي تركها علماء القرن الخامس بهذا الصدد.

وعلى العموم، يمكننا القول بأنَّ خفَّة درجة التحدي الفكريِّ أورثت أصوليِّي القرن السادس الهجريِّ نوعاً من التراجع والنكوص الفكريِّ، والاعتماد شبه الكليِّ على ما تركه علماء القرنين الرابع والخامس، بل إنَّ تلك الخفَّة أفقدت كثيراً منهم القدرة على

(٤٠) انظر علي محمد جعفر: تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلاميِّ (بيروت، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة أولى ١٩٨٦م) ١٨٠-١٨١ باختصار.

الإبداع والابتكار، فغدوا مستهلكي الفكر الأصوليِّ ومقابسيه، غير منتجيه ولا صانعيه، ولا غرو أن تتوزع جهود أكثرهم بين شرح المدوَّنات الأصوليَّةٍ الموروثة حيناً، والتعليق على تلك المدوَّنات طوراً آخر، وشرح المعلَّقات على المدوَّنات تارةً.

إنَّ التأمل في هذه الطريقة في التعامل مع الفكر الأصوليِّ الذي يعدّ معدن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ لا يحتاج من المرء إلى كبير عناءٍ، وبناءً على ذلك، فإنَّ للمرء أن يزعم بأنَّ تلك الأدوات لم تشهد أيَّ تغيرٍ أو تطويرٍ بله تجديد يذكر، وذلك كنتيجةٍ حتميَّة لتوقف حركة تجديد الفكر الأصوليِّ وتطويره في هذا القرن، إذْ إنَّ أيَّ تطويرٍ وتجديدٍ لهذا الفكر يتضمن تلقائيّاً تجديداً وتطويراً للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، كما أنَّ أيَّ توقف وتراجع لحركة تطوير وتجديد الفكر الأصوليِّ يستلزم توقف تجديد أدوات النظر الاجتهاديِّ. ولهذا، فإنَّنا نزعم أنَّ علماء هذا القرن لم يعنوا بمراجعة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، وظلُّوا يكرِّرون ويردِّدون الاعتداد بالأدوات ذاتها التي ذكرها السابقون الأوائل، دونما أدنى التفاتٍ إلى واقعهم الفكريِّ والاجتماعيِّ والسياسيِّ الذي لم يسلم بأي حالٍ من الأحوال من النوازل والتغيرات في بعض جوانبها. وعلى كلٍّ، تصديقاً لهذا الزعم، فإنَّنا نرى أن نسرد نماذج من أدوات النظر الاجتهاديِّ كما قرَّرها جلُّ علماء هذا القرن:

أولاً: طرح الإمام الرازي لأدوات النظر الاجتهاديِّ في هذا القرن، وهذا نصُّ ما طرحه في محصوله [٤١]:

(٤١) من الجدير ذكره أنَّ اعتبارنا الإمام الرازي من علماء القرن السادس الهجريِّ، يعود إلى ما سبق أن اعتمدناه في هذه الدراسة من النظر في القرن الذي عاش فيه العالم معظم حياته، واعتباره بناءً على ذلك من علماء ذلك القرن. فالاكتفاء المجرَّد بالقرن الذي توفي فيه محلُّ نظرٍ، وبدلاً من ذلك، فإنَّنا نرى أنَّ الاعتداد حريٌّ أن يكون بالجزء الأكبر الذي عاش فيه العالم، واحتسابه على ذلك القرن. وبناءً على هذا، فإنَّ الإمام الرازي من منظور هذه الدراسة من علماء القرن السادس الهجريِّ وليس من علماء القرن السابع الهجريِّ، إذْ إنَّه لم يعش في هذا القرن سوى ست سنواتٍ فقط (توفي سنة ٦٠٦هـ). وكذلك الحال بالنسبة للإمام الغزالي، وقبله للإمام الباقلاني، والإمام الشافعي. فليتأملْ.

((مسألة: في شرائط المجتهد..فإن قال قائلٌ: فصِّلوا العلوم التي يحتاج إليها المجتهد. قلنا: قال الغزالي رحمه الله مدارك الأحكام أربعةٌ[٤٢] الكتاب والسنة والإجماع والعقل، فلا بدَّ من العلم بهذه الأربعة. ولا بدَّ معها من أربعةٍ أخرى: اثنان مقدَّمان، واثنان مؤخَّران، فهذه ثمانية لا بدَّ من شرحها: أما كتاب الله تعالى، فلا بدَّ من معرفته. وفيه تخفيفان: أحدهما: أنَّه لا يشترط معرفة جميعه، بل ما يتعلق منه بالأحكام وهو خمس مئة آيةٍ. والثاني: أنَّه لا يشترط حفظها، بل أن يكون عالماً بمواقعها حتى يطلب منها الآية المحتاج إليها عند الحاجة. وأما السنة، فلا بدَّ من معرفة الأحاديث التي تتعلق بها الأحكام، وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب. وفيها التخفيفان المذكوران؛ إذْ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأخبار بالمواعظ وأحكام الآخرة. والثاني: أنَّه لا يلزمه حفظها، بل أن يكون عنده أصل مصحَّح مشتمل على الأحاديث المتعلقة بالأحكام. وأما الإجماع، فينبغي أن يكون عالماً بمواقع الإجماع، حتى لا يفتي بخلاف الإجماع. وطريق ذلك: أن لا يفتي إلا بشيءٍ يوافق قول واحدٍ من العلماء المتقدمين، أو يغلب على ظنِّه أنه واقعة متولدة في هذا العصر، ولم يكن لأهل الإجماع فيها خوضٌ. وأما العقل، فيعرف البراءة الأصليَّة، ويعرف أنَّا مكلَّفون بالتمسك بها إلا إذا ورد ما يصرفنا عنه، وهو نصٌّ أو إجماع أو قياسٌ على شرائط الصحة. فهذه هي العلوم الأربعة. وأما العلمان المقدمان، فأحدهما: علم شرائط الحدِّ والبرهان على الإطلاق. وثانيهما: معرفة النحو واللغة والتصريف؛ لأنَّ شرعنا عربيٌّ، فلا يمكن التوصل إليه إلا بفهم كلام العرب، وما لا يتمُّ الواجب إلا به، فهو واجبٌ. ولا بدَّ في هذه العلوم من القدر الذي يتمكن

(٤٢) من بداية هذا السطر إلى نهاية الشروط يعتبر تلخيصاً أميناً لما ذكره الغزالي في القرن الخامس الهجريِّ، ولا يجد المرء فيه أي تغييرٍ ذي بال، ولا محاولة إضافة شيءٍ جديدٍ إلى ما ذكره الغزالي وعلماء القرن الخامس الهجريِّ، ويدلنا هذا على أنَّ استهلاك الفكر بدلاً من إنتاج الفكر كان سمةً أساسيَّةً لجلِّ مدوَّنات علماء القرن السادس الهجريِّ. وإنَّنا نعتقد أنَّ هذا الاستهلاك في حدِّ ذاته تغيُّر فكريٌّ، وذلك لأنَّه يعتبر تحوُّلاً من واقعٍ فكريٍّ كان متسماً بإنتاج الفكر وابتكاره إلى واقعٍ آخر متسم باستهلاك الفكر وترويجه. ولذلك، فمن الأمر الطبيعيِّ أن تظل الأدوات هي هي، وألا يطرأ عليها أيُّ تغييرٍ سوى شرح المدوَّنات الموروثة وتلخيصها والتعليق عليها!

المجتهد به من معرفة الكتاب والسنَّة. وأما العلمان المتمِّمان، فأحدهما: يتعلق بالكتاب، وهو علم الناسخ والمنسوخ، والآخر: بالسنة، وهو علم الجرح والتعديل، ومعرفة أحوال الرجال. واعلم أنَّ البحث عن أحوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدَّة، وكثرة الوسائط، أمرٌ كالمتعذر، فالأولى: الاكتفاء بتعديل الأئمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم وأمثالهما. وقد ظهر مما ذكرنا: أنَّ أهمَّ العلوم للمجتهد، علم أصول الفقه، وأما سائر العلوم، فغير مهمَّة في ذلك..)) (٤٣)

ثانياً: ثمة طرحٌ آخر يمكن اعتبار صاحبه أحد علماء هذا القرن، إنَّه محمد بن عبد الحميد الأسمندي(٤٤) في كتابه بذل النظر في الأصول، وهذا نصُّ ما قاله بهذا الصدد:

((باب في الصفة التي معها يجوز للإنسان أن يفتي نفسه ويفتي غيره: اعلم أنَّ هذه الصفة هي التي يكون الإنسان بها أهلاً للاجتهاد. وإنَّما يكون من أهله إذا عرف الأدلة السمعيَّة، وأمكنه الاستدلال بها على الأحكام. والأدلة السمعيَّة كما ذكرنا في صدر الكتاب أربعة: كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ويندرج فيه الأقوال المروية والأفعال المنقولة عنه عليه السلام، وإجماع الأمَّة، والقياس. فلا بدَّ من معرفة هذه الأدلة في نفسها، ومعرفة كونها حجَّةً، ومعرفة كيفيَّة الاستدلال بها، ليكون من أهل الفتوى والاجتهاد، ولهذا أصلٌ وكمالٌ. أما الكمال، فهو أن يحفظ كتاب الله تعالى، والأحاديث التي تتعلق بها الأحكام، قولاً وفعلاً. ويحفظ أقاويل السلف: ما أجمعوا عليه وما اختلفوا فيه، حتى لا يفتي بخلاف الإجماع، كما يلزمه حفظ النصوص، حتى لا يفتي بخلافها. ويعرف أركان القياس وشرائطه ووجه استعماله في الأحكام. ويعرف أنَّ هذه الدلائل حجَّةٌ في الأحكام. أما أصلها، فهو ما لا بدَّ منه

---

(٤٣) انظر الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه. دراسة وتحقيق طه جابر العلواني (بيروت، مؤسَّسة الرسالة، طبعة ثانية ١٩٩٢م) ٦ /٢١-٢٥ باختصار.

(٤٤) هو الإمام علاء الدين محمد بن عبد الحميد الأسمندي السمرقندي الحنفي، ولد سنة ٤٨٨هـ وتوفي سنة ٥٥٢ هـ. وقد اعتبرناه من علماء القرن السادس الهجريِّ للحجة ذاتها التي ذكرناها من قبل، وهي الاعتداد بالقرن الذي عاش فيه العالم معظم حياته بدلاً من الاعتداد بالقرن الذي توفي فيه فقط. فليتأملْ.

في ذلك، وهو: أن يحفظ من كتاب الله تعالى ما يتعلق به من الأحكام، وهي مقدار خمس مئة آيةٍ.. وإن كان لا يحفظها وراء ظهره، يكفيه أن يكون عالماً بمواضعها حتى يطلب منه الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة. وأن يحفظ الأحاديث التي تتعلق بها الأحكام، فإن لم يحفظ يكفيه أن يكون عنده أصلٌ مصحَّح يجمع أحاديث الأحكام. كسنن أبي داود وغيره. ويعرف مواضع كل بابٍ، فيراجعه عند الحاجة. وفي الإجماع: إن لم يحفظ جميع أقاويل السلف، يكفيه أن يعلم أنَّ قوله في المسألة التي يفتي فيها ليس مخالفاً للإجماع: إمَّا بأن يعلم أنه يوافق مذهب ذي مذهبٍ من العلماء، أو يعلم أنَّ هذه واقعةٌ حدثت في هذا العصر لم يكن للإجماع فيه خوضٌ. وأما العلم بالله تعالى وصفاته ورسالاته، فيكفي فيه الاعتقاد الجزم بهذه الأمور، ولا يشترط الوقوف على دقائق الكلام، إذ بهذا القدر يصير مسلماً، وإنَّه كافٍ. وأما علم اللغة والنحو، فيكفيه أن يعرف القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنَّة، ويقف على مواقع خطاب العرب. وأما معرفة الناسخ والمنسوخ، فيكفيه أن يعلم أنَّ الآية التي أفتى بها أو الحديث الذي أفتى به ليس بمنسوخٍ، وإن لم يعرف ذلك. وأما معرفة الرواة النقلة، فإن كان المنقول بطريق التواتر، فلا حاجة إلى العلم بعدالة الرواة. وإن كان بطريق الآحاد، فيفتقر إلى الفحص عن عدالة الراوي: فمن كان مشهوراً بالعدالة بين النقلة يعتمد عليه. فهذه جملةٌ لا بدَّ منها في أهليَّة الاجتهاد مطلقاً، فيصير الإنسان بحالٍ يفتي به في جميع الشرع..))[٤٥]

ثالثاً: هنالك طرحٌ ثالث، نرى أن نورده تأكيداً على انتهاج سائر علماء هذا القرن منهج استهلاك الفكر الأصوليِّ بدلاً من إنتاجه وابتكاره، فهذا هو الإمام ابن قدامة المقدسي[٤٦] يعنى هو الآخر في روضته بتلخيص العلوم الثمانية التي ذكرها الغزالي قبله:

---

(٤٥) انظر الأسمندي، محمد بن عبد الحميد: بذل النظر في الأصول. تحقيق محمد زكي عبد البر (القاهرة، مكتبة دار التراث، طبعة أولى ١٩٩٢م) ٦٨٩-٦٩٢ باختصار.

(٤٦) من الجدير ذكره هو أنَّنا اعتبرنا ابن قدامة من علماء القرن السادس الهجريِّ على الرغم من أنَّ وفاته كانت في النصف الأول من القرن السابع الهجري (٦٢٠هـ) وذلك اعتداداً بكونه عاش معظم حياته في القرن السادس الهجري، إذ إنَّه =

((.. وشرط المجتهد إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها، وهي الأصول التي فصَّلناها: الكتاب والسنة والإجماع، واستصحاب الحال، والقياس والتابع لها وما يعتبر في الحكم في الجملة وتقديم ما يجب تقديمه منها.. والواجب عليه في معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منه بالأحكام، وهي قدر خمس مئة آية، ولا يشترط حفظها بل علمها بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت حاجته. فالمشترط في معرفة السنة معرفة أحاديث الأحكام، وهي إن كانت كثيرةً، فهي محصورة، ولا بدَّ من معرفته للناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، ويكفيه أن يعرف أنَّ المستدَّل به في هذه الحادثة غير منسوخٍ. ويحتاج أن يعرض الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنَّه صحيحٌ غير ضعيفٍ: إمَّا بمعرفة رواته وعدالتهم، وإمَّا بأخذه من الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها. وأما الإجماع، فيحتاج إلى معرفة مواقعه، ويكفيه أن يعرف أنَّ المسألة التي يفتي فيها هل هي من المجمع عليه أم من المختلف فيه، أم هي حادثة. ويعلم استصحاب الحال.. ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها، ومعرفة شيءٍ من النحو واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب، وهو ما يميِّز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه. ولا يلزمه من ذلك إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه. فأما تفاريع الفقه، فلا حاجة إليها لأنَّها مما ولَّده المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف تكون شرطاً لما تقدَّم وجوده عليها..))[٤٧]

هذه نماذج مما أورده بعض علماء القرن السادس الهجريِّ من أدواتٍ للنظر الاجتهاديِّ، ومن الجليِّ أنَّ هذه النماذج برمتها تعبيرٌ ساطعٌ عن انتهاجهم منهج شرح

= ولد سنة ٥٤١هـ. وبناءً على ذلك، فإنَّ اعتبارنا إيَّاه أحد علماء القرن السادس الهجريِّ يعود إلى هذا المعيار المذكور. فليتأملْ.

(٤٧) انظر ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد: روضة الناظر وجنَّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. مراجعة سيف الدين الكاتب (بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة أولى ١٩٨١م) ٣١٩-٣٢٠ باختصار.

وتوضيح وتلخيص ما ذكره أئمة الأصول في القرن الخامس الهجريِّ، وخاصَّةً الإمام الغزاليَّ في مستصفاه.

إنَّ النظر المتأمل في هذه النماذج الثلاثة يهدي المرء إلى القول بأنَّها لم يخرج نموذج منها عن العلوم الثمانية التي ذكرها الغزالي، كما أنَّ أربابها لم يعنوا بإضافة أي شيءٍ جديدٍ إلى تلك العلوم الثمانية، اللهم إلا ما كان من الإمام الأسمندي في طرحه عندما مال إلى القول بحفظ المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ لهذه العلوم بدلاً من معرفته إيَّاها، الأمر الذي يعكس غلبة نزعة تقليد ما ذكره السابقون دونما تمحيصٍ ولا ربطٍ بالواقع الفكريِّ السائد آنذاك. وعلى كلٍّ، إن تكن ثمَّ نقلةٌ أو تحوُّلٌ يجدر الاعتداد به واعتباره محاولةً إبداعيَّةً معتبرةً، فإنَّه يمكن أن تنسب تلك المحاولة الابتكاريَّة إلى الإمام الرازي الذي اختتم طرحه بالانتهاء إلى القول بأنَّ علم الأصول هو أهمُّ العلوم التي يحتاج إليها المجتهد في ذلك القرن، وأنَّ ما عدا هذا العلم من العلوم، فإنَّه غير مهمٍّ. فهذا الحصر والتحديد للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن في فنٍّ واحدٍ دون غيره من الفنون القائمة آنذاك، يعتبر في حقيقة الأمر محاولةً جديرةً بالاحتفاء والتقدير، وذلك لاشتمالها على الانتقال بأدوات النظر الاجتهاديِّ من ثلاثة فنونٍ رئيسةٍ (حديث ولغة وأصول) كما انتهى إلى ذلك علماء القرن الخامس الهجريِّ إلى فنٍّ واحدٍ فقط، وهو فنُّ أصول الفقه.

وعلى العموم، من الملاحظ أنَّ هذه المحاولة اليتيمة على مستوى مراجعة أدوات النظر الاجتهاديِّ وفق التغيرات الفكريَّة لم تشهد ابتكاراتٍ ولا إبداعاتٍ أخرى يمكن الاعتداد بها في هذا القرن، وإن يكن من سببٍ وراء ذلك، فإنَّه يمكن إعادته إلى ما سبق أن أشرنا إليه من قبلُ، وهو أنَّ التحديات الفكريَّة والعقديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة التي كانت سائدةً طيلة القرنين الرابع والخامس الهجريِّين، جنحت معظمها مع بروز شمس القرن السادس الهجريِّ إلى الأفول والضمور والانقراض نوعاً ما، وقد أدَّى هذا الأمر إلى أن يضحي هذا القرن قرناً شبه خلوٍ من أيِّ تحدٍ فكريٍّ ذي بالٍ من جهةٍ، وأن يشهد مقابل ذلك إلزاماً قانونيّاً صارماً بضرورة تمذهب كل فردٍ عالماً كان

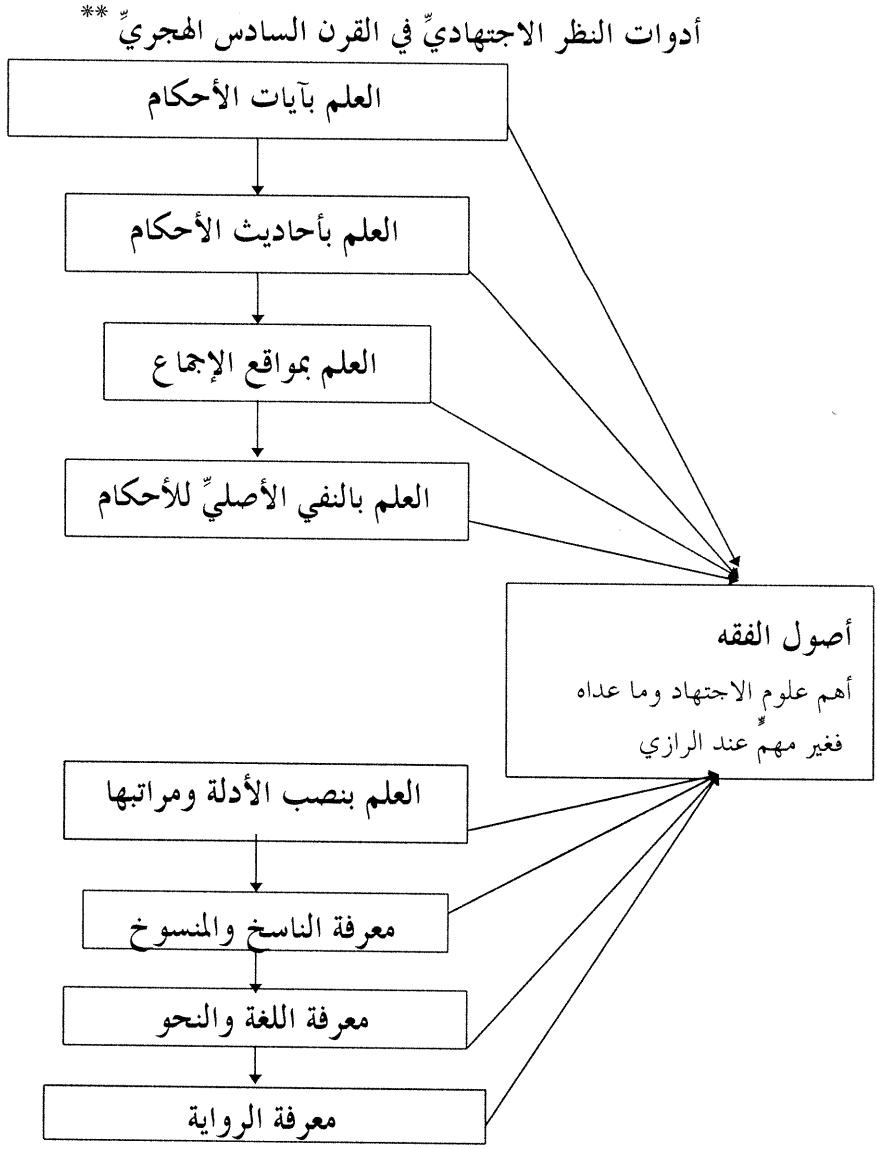
أو غير عالمٍ بمذهبٍ من المذاهب الفقهيَّة المدوَّنة من جهةٍ أخرى. ولذلك، فلا غرو أن يغدو الانتماء إلى المذاهب شأناً لا يقبل خلافه بتاتاً. فالجوُّ الفكريُّ والاجتماعيُّ غدا يضيق ذرعاً كلَّ الذرع بكل الابتكارات والإبداعات الرامية إلى تجدد النظر في فهم الوحي وفي ربطه بالواقع المعيش!

وبناءً على هذا، فإنَّه يمكننا الخلوص إلى القول بأنَّ القرن السادس الهجريَّ انقضى والتغيرات الفكريَّة والعلميَّة والاجتماعيَّة رتيبةٌ وساكنةٌ بل سائرة سيراً خفيفاً، ولم تشهد الساحة الفكريَّة والعلميَّة تحدِّياتٍ كبرى من شأنها إيقاظ الهمم وحثّها على الإبداع والابتكار بدلاً من الاقتباس والاستهلاك، كما أنَّ الواقع الإسلاميَّ في مجمله لم تجابهه نوازلٌ فكريَّةٌ أو اجتماعيَّةٌ أو سياسيَّةٌ جسيمةٌ، مما جعل علماء القرن السادس الهجريِّ يلوذون بترديد الأدوات ذاتها التي أصَّل فيها القول من كانوا قبلهم من العلماء (٤٨). وإنْ يكن ثمَّ تغييرٌ، فإنَّه لم يتجاوز دائرة الشروح والتعليقات التي عني بها بعض علماء هذا القرن على تلك الأدوات، ولهذا، فلا مبالغة إذا اعتبر المرء هذا القرن قرناً استثنائيّاً مختلفاً عن بقية القرون من حيث إعادة النظر في أدوات النظر الاجتهاديِّ ومحاولة ربط تلك الأدوات بالواقع الفكريِّ السائد، لتغدو مواكبةً للتغيرات الاجتماعيَّة والعلميَّة والسياسيَّة القائمة آنذاك.

وعلى العموم، نرى أن نختم هذا العرض بتلخيص أهمِّ ما انتهى إليه علماء هذا القرن من تحديدٍ وضبطٍ للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في الشكل التالي:

---

(٤٨) ليس من الأمر المستبعد أن نزعم بأنَّ محصول الرازي، وإحكام الآمدي، وروضة ابن قدامة، وغيرها من الكتب الأصوليَّة الهامَّة المؤلَّفة في هذا القرن تعتبر كلها شروحاً لمستصفى الغزالي، ولذلك، كثيراً ما يجد القارئ في هذه الكتب كثرة الاحتفاء والاستشهاد بما ذكره الغزالي في مستصفاه، بل إنَّ ترتيب أبواب وفصول هذه المؤلَّفات لا تختلف عن الترتيب الذي انتهجه الغزالي في مستصفاه، فليتأمل!



لقد اعتمدنا على ما ذكره كل من الإمام الرازي والإمام ابن قدامة والأسمندي في طروحاتهم، ومن الجليِّ فيما طرحوه أنَّهم لم يزيدوا على العلوم الثمانية التي ذكرها الغزالي في القرن الخامس الهجريِّ، ولم يشيروا إلى معرفةٍ جديدةٍ، وإن يكن من تغييرٍ، فلن **يعدو حصر الرازي علوم الاجتهاد كلّها في علم الأصول دون غيره من العلوم. وما عدا هذا الحصر، فلا يجد المرء أدنى تغييرٍ في العلوم الثمانية التي انتهى إليها الغزالي قبلهم بقرنٍ تقريباً، فليتأمل!

المبحث السابع

في أدوات النَّظر الاجتهاديِّ في القرنين السابع والثامن[٤٩]

لئن انصرم القرن السادس الهجريُّ والساحة الإسلاميَّة الفكريَّة خِلْوٌ من التحديات الفكريَّة العظمى، بل لئن ظلَّ الفكر الأصوليُّ برواده مع نهاية ذلك القرن دائراً في فلك شرح وتفصيل ما تركته الأجيال السابقة من مدوَّناتٍ، وغدت المنهجيَّة الأصوليَّة منهجيَّة شبه ثابتة غير قابلةٍ للمراجعة والتعديل والتصحيح في قضاياها الكبرى، ولئن كان مردُّ ذلك نتيجة إصابة الواقع الإسلاميِّ الفكريِّ والاجتماعيِّ والسياسيِّ بنوعٍ من التراجع والنكوص والاتِّكال، بيْد أنَّه من الإنصاف كلِّ الإنصاف تأكيد القول بأنَّ رحيل القرن السادس وإقبال القرنين السابع والثامن الهجريِّين كان بداية إيذانٍ ببروز محاولاتٍ جريئةٍ من علماء أدركوا أنَّ الواقع الفكريَّ يجب ألا ينفصل عن الواقع الاجتماعيِّ والسياسيِّ الآنيين، ولا بدَّ له من الإسهام في تقديم الحلول الناجعة القادرة على اجتثاث الأزمات والنوازل الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة من الأساس، وتحقيقاً لذلك، فإنَّه ينبغي على الواقع الفكريِّ أن يواكب تلك المستجدات والنوازل المستحدثة المتلاحقة بأدواتٍ معرفيَّةٍ قادرةٍ على حسن توجيهها وتطويعها وفق المراد الإلهيِّ السامي. وبناءً على ذلك، فإنَّ جلَّ كبار علماء هذين القرنين السابع والثامن من العزِّ ابن عبد السلام وابن السبكي، وابن تيميَّة والشاطبيِّ وغيرهم، عنوا بمحاولاتٍ فكريَّةٍ

---

(٤٩) يعود سبب دمجنا بين القرنين السابع والثامن إلى شعورنا بوجود تشابهٍ إن لم يكن التطابق بين الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في كلا القرنين، إضافةً إلى أنَّ جلَّ علماء القرن السابع عاشوا إلى ما قبل الشطر الأخير من القرن، وبعضهم قضوا نحبهم في بداية القرن الثامن الهجريِّ، كما أنَّ التحدِّيات الفكريَّة تجلت بعد سقوط بغداد على يد هولاكو في النصف الثاني من القرن السابع، وبقيت التحدِّيات ذاتها قائمةً إلى نهايات القرن الثامن الهجريِّ، وأضف إلى ذلك وجود غلبة اتِّجاهٍ واحدٍ على معظم العلماء الذين عاشوا في القرنين، ولذلك، فقد عمدنا إلى الدمج بينهما في هذا المقام. فليتأمل.

جريئةٍ هادفةٍ إلى ربط الواقع الاجتماعيِّ والسياسيِّ بالواقع الفكريِّ، وبذلوا ما وسعهم من جهدٍ في إعادة العلاقة بين وحي السماء وواقع الأرض، قصد إعادة قيوميَّة تعاليم الدين على واقع الأفراد والجماعات في ذينكما القرنين. وبالنظر في الساحة الفكريَّة التي سادت من منتصف القرن السابع الهجريِّ يجد المرء أنَّ ثمة معرفةً منهجيَّةً جديدةً بدأ العلماء ينصرفون إليها، ويولونها ما تستحقه من اهتمامٍ واعتبارٍ كبيرين لما تتوافر عليه من ضبطٍ محكمٍ للنظر الاجتهاديِّ، وتوجيهٍ رشيدٍ للتفكير الفقهيِّ الهادف إلى إبداء وجهات نظر الشارع في مستجدات ونوازل الواقعات المختلفة، وقد تمثلت تلك المعرفة المنهجيَّة الحديثة من حيث الاهتمام والتركيز حول إيجاد رابطة كليَّةٍ جامعةٍ بين جملةٍ من الاجتهادات والآراء الفقهيَّة المتشابهة والتي تجمعها رابطةٌ واحدةٌ، ويحكمها مبدأ واحدٌ، واشتهرت تلك المعرفة قبيل منتصف القرن السابع بعلم القواعد الفقهيَّة أو قواعد الشرع الكليَّة العامَّة [٥٠].

---

(٥٠) ثمة تعريفات عديدة للقاعدة الفقهيَّة، ومن أهمِّها ما قاله الحموي شارح الأشباه والنظائر لابن نجيم بأنَّها: حكم أكثريٌّ لا كليٌّ ينطبق على أكثر جزئيَّاته لتعرف أحكامها ((انظر الحموي: غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر ١ /٢٢)). والجدير ذكره أن بعض الكتَّاب والمؤلِّفين المعاصرين كصاحب كتاب القواعد الفقهيَّة بين الأصالة والتوجيه، وغيره يحاولون جاهدين تأكيد القول بأنَّ القواعد الفقهيَّة نشأت بنشأة التشريع الإسلاميِّ، وأن القرآن الكريم قد نزل متضمناً الكثير الكثير من هذه القواعد التي ما زاد عليها الفقهاء إلا القدر الذي يوضِّح معناها وكيفية استعمالها إلخ.. إنَّ أمثال هذه المحاولات المخلصة على الرغم مما تشتمل عليه من إخلاصٍ وغاية حميدة، غير أنَّها لا تعدو أن تكون توغلاً في الافتراض وإلباس الاجتهادات البشريَّة لباس العصمة والثبات والديمومة، بل إنَّه لرفضٌ لما للواقعات من أثرٍ إيجابيٍّ أو سلبيٍّ على منهجيات التفكير والفهم، فالقواعد الفقهيَّة بصورةٍ عامَّةٍ محاولاتٌ اجتهاديَّة راميةٌ إلى التوصل إلى فهمٍ ناصع للمراد الإلهيِّ من وحيه، وبالتالي، فإنَّها لا تخرج عن دائرة الفتاوى والآراء الاجتهاديَّة حول النص الشرعيِّ، بل يسري عليها ما يسري على كل الاجتهادات البشريَّة من تبدلٍ ونقصٍ ونقدٍ. وعليه، فإنَّنا نرى تجاوز أمثال هذه التبريرات الهادفة إلى اعتبار كل اجتهادٍ بشريٍّ عملاً مقدَّساً لا ينبغي مراجعته ولا نقده بتاتاً. وإنَّنا لنرتئي القول بأنَّ القواعد الفقهيَّة من المعارف التي نشأت نشأة متكاملة عند نهايات القرن السادس الهجريِّ، صحيحٌ أنَّ جملةً من العلماء كأبي طاهر الدبَّاس والكرخي، والدبوسي وغيرهم، عنوا بالإشارة إلى بعض القواعد الفقهيَّة في مؤلَّفاتهم، ولكنَّهم لم يعنوا بتسمية تلك القواعد بالقواعد الفقهيَّة، وإنَّما استوت هذه القواعد علماً وفنّاً قائماً بذاته بعد القرون الستة الأولى، وغدت فيها مؤلَّفات واضحة المعالم من قبل العلماء أمثال العز ابن عبد السلام كتابه الشهير (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) وألَّف في الموضوع ذاته الإمام القرافي كتابه المعروف (الفروق) وتتابع العلماء الذين عاشوا شطراً في القرن السابع والثامن كالإمام تقي الدين بن تيمية الحراني عندما ألَّف كتابه المعنون (القواعد النورانيَّة الفقهيَّة).. فليتأمل!

إنَّ التأمل والنظر الحصيف في محتويات هذا العلم يهدي المرء إلى القول بأنَّ القصد الأساس منه يتمثل في عون المتطلع على ممارسة النظر الاجتهاديِّ على حسن الإشراف على جملةٍ حسنةٍ من الكليَّات المعتبرة في الشرع بحيث يتمكن من استحضار تلك الكليَّات والمبادئ العامَّة عند الهمِّ بترقيع أحكام الشرع على الواقعات المختلفة والمتعددة تجنباً من التوغل في جزئيَّاتٍ لا تحقّق المقاصد والأهداف الشرعيَّة العامَّة.

وعليه، فإنَّه يمكن الانتهاء إلى القول بأنَّ الواقع الفكريَّ في القرنين السابع والثامن عايش نوعاً آخر من الاهتمام الفكريِّ والمعرفيِّ والذي تمثَّل كما أسلفنا في الانتقال بالفكر الإسلاميِّ من التفكير في الجزئيَّات إلى التفكير في الكليَّات، وذلك سعياً إلى مواجهة الواقع الفكريِّ الذي غدا مائلاً عن الكليَّات والمبادئ العامَّة، وذلك نتيجة الغزوات والتحدِّيات الكبرى التي كانت تهدِّد الوجود الإسلاميَّ وتهدف إلى القضاء عليه جملةً وتفصيلاً.

ولئن حظيت تلك المعرفة الجديدة علم القواعد الفقهيَّة بنيل نصيبٍ وافرٍ من الاهتمام والدراسة والتطوير والترتيب من لدن علماء هذين القرنين، فإنَّ ثمة معرفةً منهجيَّة أخرى ذات طبيعةٍ كليَّةٍ نالت نصيباً أوفر من الرعاية والعناية والتطوير والترتيب من قبل أولئك العلماء، إذْ إنَّها بعد أن كانت معرفةً جزئيَّة منضويَّة تحت مبحث جزئيٍّ من مباحث الفكر الأصوليِّ، فإذا بها تشهد اهتماماً منقطع النظير من منتصف القرن السابع الهجريِّ إلى نهاية القرن الثامن الهجريِّ، وقد تمثلت تلك المعرفة في محاولة ربط الأحكام بمآلات وقوعها الفعليِّ في الواقع المعيش، مستهدفةً إلى ضرورة الربط بين ألفاظ النصوص وما تحقّقه تلك الألفاظ من مقاصد الشرع العامَّة والخاصَّة، فيقضى على النظرة الجزئيَّة التجزئيَّة التي تتمركز حول الألفاظ وحدها، أو حول المعاني وحدها، وبدلاً من كلتا النظرتين، لا بدَّ من نظرةٍ ترى أنَّ الألفاظ وحدها لا تحقّق شيئاً في حدِّ ذاتها من دون المعاني، كما أنَّ المعاني هي الأخرى لا يؤدِّي الالتزام بها إلى تحقيق مقاصد الشرع دون مراعاةٍ للألفاظ التي صيغت فيها تلك المعاني. واشتهرت تلك المعرفة الحديثة الاهتمام والعناية من لدن العلماء بمقاصد الشريعة وهي المعاني الملحوظة للشارع من جميع تشريعاتها.

وعليه، فيمكن الخلوص إلى القول بأنَّ زيادة الاهتمام بهاتين المعرفتين اللتين كانتا فرعاً من فروع بعض العلوم المدوَّنة، دفعت بالعلماء الذين عنوا بتناول الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ جانب المراجعة والتحقيق والتصحيح، بل إنَّ أكثرهم مالوا إلى القول بضرورة اعتماد تينكما المعرفتين ضمن تلك الأدوات التي يتوقف على إتقانها ممارسة النظر الاجتهاديِّ في ذينكما القرنين، وفي هذا يقول الإمام ابن السبكيِّ ما نصُّه:

((والمجتهد الفقيه وهو البالغ، العاقل أي ذو ملكة الهيئة الراسخة في النفس، المعلوم، وقيل: العقل نفس العلم، وقيل: ضروريَّة، فقيه النفس، وإن أنكر القياس، وثالثها إلا الجلي، العارف بالدليل العقلي، والتكليف به، ذو الدرجة الوسطى لغةً، وعربيَّةً وأصولاً، وبلاغة، ومتعلق الأحكام من كتابٍ، وسنة وإن لم يحفظ المتون.. وقال الشيخ الإمام هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع، ومارسها، بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع..))(٥١)

فالنظر الاجتهاديُّ في هذين القرنين السابع والثامن يتوقف على مدى حيازة المتأهِّل له على الدرجة الوسطى في جملةٍ من المعارف الأساسيَّة المهمَّة من أصول، ولغةٍ، وبلاغةٍ، وآيات وأحاديث أحكامٍ، **والقواعد الفقهيَّة العامَّة، ومقاصد الشريعة**. ولئن تضمن هذا الطرح السبكي ضرورة الاعتداد بالمعرفتين الحديثتين، فإنَّ الإمام الشاطبي ذهب إلى أبعد من ذلك، عند ما أكَّد على تلك المكانة السامية التي يجب أن تحظى بها المعرفة المقاصديَّة دون غيرها من الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، بل إنَّه اعتبر التمكن من المعرفة المقاصديَّة الأداة الأولى والأخيرة للنظر الاجتهاديِّ عند نهاية القرن الثامن الهجريِّ، فمن لم يشرف على تلك المعرفة، فليس له من حقٍّ أن ينبس ببنت شفةٍ في هذا المجال، بل يحرم عليه ممارسة النظر الاجتهاديِّ، وفي هذا يقول محدِّداً أهمَّ الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ من منظوره:

---

(٥١) انظر ابن السبكي، تقي الدين: **جمع الجوامع وعليه حاشية البناني** (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، طبعة ثانية) ٣٨٢/-٣٨٣ بتصرف.

((.. **إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها.. فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألةٍ من مسائل الشريعة، وفي كل بابٍ من أبوابها، فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزُّله منزلة الخلفية للنبي صلى الله عليه وسلَّم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله. وأما الثاني (يقصد علم الاستنباط) فهو كالخادم للأول، فإنَّ التمكن من ذلك إنَّما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانيًا، وإنَّما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنَّه المقصود، والثاني وسيلة.. فالاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعيَّة علمٌ مستقلٌّ بنفسه.. وإن كان ثمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، فهو بلا بدٍّ مضطر إليه.. وأقرب العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية..**))[٥٢] فالنظر الاجتهاديُّ الذي يدور رحاه حول الاستنباط من النصوص، لا بدَّ ((.. **من اشتراط العلم بالعربيَّة، وإن تعلَّق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجرَّدة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنَّما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملةً وتفصيلاً خاصَّةً..**))[٥٣]

وبالنظر في هذا الطرح الشاطبي، وقبله الطرح السبكي، نجد أنَّ ثمَّة التفاتاً أكيداً إلى أهميَّة المعرفة المقاصديَّة في التأهيل للنظر الاجتهاديِّ في ذينكما القرنين، كما نلمس انصراف جلِّ علماء هذين القرنين إلى التركيز على الحديث في الكليَّات والاهتمام بها دون الجزئيَّات سواء على مستوى فتاواهم أو آرائهم الاجتهاديَّة. ولعلَّ اجتهادات ابن تيميَّة واختياراته الفقهيَّة خير شاهدٍ على هذا الاتِّجاه، كما أنَّ جملةً من الأفكار

---

(٥٢) انظر الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة** بشرح الشيخ درَّاز واعتناء الشيخ رمضان (بيروت: دار المعرفة، طبعة أولى ١٩٩٤م) ٤ /٤٧٧- ٤٨٥ بتصرف واختصار.

(٥٣) انظر الشاطبي: ٤ /٥٢٥.

الإصلاحيَّة التي تبناها سلطان العلماء الإمام العزُّ بن عبد السلام تتجه هي الأخرى في هذا الاتِّجاه.

وعلى العموم، فإن يكن من سببٍ وراء ظهور الاهتمام بهاتين المعرفتين في هذين القرنين، فإنَّه يعود إلى إحساس معظم العلماء إلى ضرورة الانتقال من الجزئيَّات إلى الكليَّات، وذلك نتيجة التحدِّيات المتعاقبة والمتكاثرة والهادفة إلى استئصال الكليَّات والقضاء عليها جملةً وتفصيلاً. كما أنَّ التوغل في الاشتغال في الجزئيَّات أورث تفكير كثيرٍ من الناس عدم إدراك العلاقة الجدليَّة بين لفظ النص وروحه من جانبٍ، وبين النص والواقع المعيش من جانبٍ آخر، الأمر الذي نتج عنه شيوع ظاهرة سوء تنزيل معاني الوحي على الواقعات، دونما أخذٍ في الاعتبار مآلات الأفعال ومصائرها، وذلك على الرغم من كون النظر في مآلات الأفعال مقصداً شرعيّاً أزليّاً لا يمكن التنازل عنه لأي سببٍ من الأسباب، وفي ذلك يقول الشاطبي مؤكِّداً على ضرورة هذا الأمر وأهميَّته:

((.. النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقةً أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعلٍ من الأفعال الصادرة عن المكلَّفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحةٍ تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعيَّة فربَّما أدَّى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدةٍ تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعيَّة، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعيَّة ربَّما أدَّى إلى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح القول بعدم المشروعيَّة.. (فالنظر في مآلات الأفعال) مجالٌ للمجتهد صعبُ المورد، إلا أنَّه عَذْبُ المذاق، محمود الغبِّ (العواقب)، جارٍ على مقاصد الشريعة..))[٥٤]

(٥٤) انظر الشاطبي: ٤ /٥٥٢-٥٥٣ بتصرفٍ.

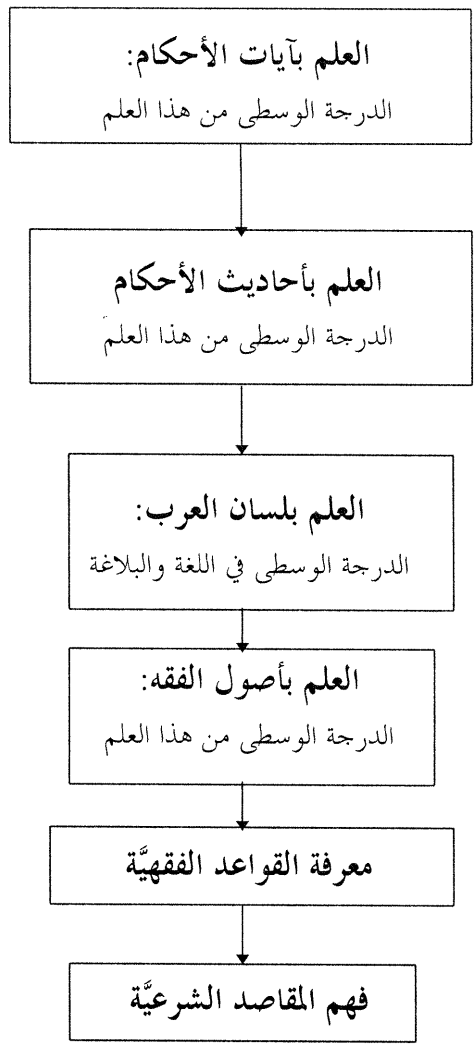
وهكذا يتبدى لنا أنَّ التغيرات في الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ نتيجةٌ طبيعيةٌ للتغيرات الفكريَّة والعلميَّة، مما يؤكِّد ديمومة العلاقة بين صنفي التغيرات، فكلَّما طرأت على المجتمعات تغيراتٌ فكريَّةٌ، عقبتها تغيراتٌ في الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في ذلك العصر، ولا يتخلف هذا الأمر إلا في القرون التي تصاب فيها الأمم بالنكوص والاتِّكال والتبعيَّة، فينتج عن ذلك توجه العلماء إلى استهلاك الفكر بدلاً من إنتاجه وابتكاره وإبداعه كما رأينا ذلك أثناء الدراسة.

ومهما يكن من شيءٍ، فإنَّنا نخلص من هذه الدراسة إلى أنَّ الزعم بثبات الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ يفتقر إلى الأدلة المقنعة، بل إنَّ الإصرار في كل عصرٍ على سرد أدواتٍ معيَّنةٍ ثابتةٍ للنظر الاجتهاديِّ لا يعدو أن يكون سمةً أساسيَّة على ما تتمتع به العصور من تراجعٍ وتقهقرٍ وعيشٍ في كنف الجمود والتبعيَّة والتقليد الأعمى. كما أنَّ ظهور العناية والاهتمام بمراجعة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في عصرٍ من العصور دليلٌ على رغبة علماء ذلك العصر في توجيه واقعهم وتطويعه وفق المراد الإلهيِّ سعياً إلى تحقيق قيوميَّة الدين على الواقع. وعليه، فإنَّ ثمة تلازماً بين الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ ونوعيَّة التفكير، فتجدد الأدوات وانطلاقها من رحم الواقع المعيش علامةٌ بارزةٌ على تجدد الرغبة في فهم نصوص الوحي في ضوء الواقع المعيش بغية ربط الواقع بمقاصدها وغاياتها السامية، كما أنَّ عدم تجدد تلك الأدوات هو الآخر دليلٌ على الرغبة في العيش في عالمٍ مثاليٍّ وربط النصوص بواقعٍ مثاليٍّ لم يعد قائماً بتاتاً، ولا يمكن له أن يرجع بأيِّ حالٍ من الأحوال.

وبناءً على هذا، فإنَّنا نرى أنَّه قد حان الأوان لنلتفت إلى ما صار إليه وضع التفكير في مراجعة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ بعد القرن الثامن الهجريِّ إلى القرن الحالي، سعياً إلى تسليط الضوء على الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر، وفي ضوء الواقع الفكريِّ والسياسيِّ والاجتماعيِّ والاقتصاديِّ المعاصر.

وفي الختام، جدير بنا صياغة أهمِّ الأدوات التي اعتمدها علماء هذا القرن للنظر الاجتهادي، وذلك في الشكل التالي:

أدوات النظر الاجتهاديِّ في القرنين السابع والثامن **



**اكتفينا بما ذكره الإمام ابن السبكي والإمام الشاطبي وذلك لاشتمال طرحهما على أهمِّ توجهات علماء هذين القرنين، مما يجعل المرء لا يشك في كون ما طرحاه، التوجه السائد لدى سائر علماء ذينكما القرنين، والجدير ذكره أن بعض العلماء في هذا القرن عنوا بتزديد الأدوات ذاتها التي ذكرها بعض العلماء في القرن الرابع والخامس، وإنَّما لم نولِ لذلك اهتماماً لعدم اشتماله على أيَّة إضافةٍ معتبرةٍ، فليتأمل.

المبحث الثامن

في أدوات النظر الاجتهادي بعد القرن الثامن إلى قرننا الحالي

لعلَّنا لن نكلف أنفسنا عنتاً في البحث عمَّا استجدَّ من مراجعةٍ ونقدٍ للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ بعد القرن الثامن الهجريِّ، بل إنَّنا لن نعتبر مبالغين إذا زعمنا مقتنعين بأنَّ أفول شمس القرن الثامن الهجريِّ كان بداية إيذانٍ ببزوغ فجر جديدٍ لقرونٍ استثنائيَّةٍ في تاريخ الأمَّة، كما كان بداية ظهور جيل- بل أجيالٍ- لم يعد يطيق التفكير المنهجيَّ في تجديد القول في سبل الربط بين وحي السماء وواقع الأرض في ضوء التغيرات الدائبة والمستمرة، وإنَّما غدوا ينظرون إلى كل محاولةٍ هادفةٍ إلى ذلك المنحى في التفكير نظرة الريبة والشكِّ والتردد، بل إنَّهم أصبحوا لا يطيقون تقبل أيَّة محاولةٍ راميةٍ إلى تجديد فهم الوحي في ضوء التغيرات الفكريَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة بغية إعادة قيوميَّته على الواقع المعيش. ولهذا، فلا غرو أن يتتابع سقوط البقية الباقية من الخلافة الإسلاميَّة خلافةً تلو خلافةٍ، بل لا عجب أن تغرب شمس تلك القرون الزاهرة في تاريخ الأمَّة لتشرق شمس بداية قرون الانتكاس والارتكاس والبكاء الدائم والمرير على الماضي الذي لم يبنوه ولا حافظوا عليه!

لئن كانت منهجيَّات التفكير تشكِّل في حدِّ ذاتها إحدى أهمِّ عوامل قيام الحضارات وسقوطها، بل لئن كان صلاح منهجيَّات تفكير أمَّةٍ من الأمم ينتج عنه في أكثر الأحيان صلاح فكرها وصدورها عن حسن تصور للإنسان والكون والحياة، إضافةً إلى حسن تعاملها مع الأشياء والنوازل، فإنَّ إصابة أيَّة أمَّةٍ في منهجيَّات تفكيرها هي الأخرى تقود بحتميَّة المنطق إلى إصابة تلك الأمَّة في فكرها وفي نصاعة تصورها عن الإنسان والكون والحياة، وفي سلوكها عند التعامل مع الأشياء والنوازل. ولهذا، فإذا لم

تتغير منهجيَّة تفكير أمَّةٍ من الأمم، فإنَّها تبقى عاجزةً عن ((.. النظر الناقد والرؤية الناقدة، وسوف تظل تراوح في حلولها ومحاولاتها المتكررة الفاشلة على مرِّ القرون والأجيال والدول، بل لعلَّ هذه المحاولات الخاطئة لن تزيد الأمَّة إلا استنزافاً وتدهوراً وإنهاكاً..))(٥٥)

ونظراً إلى أنَّ الفكر الأصوليَّ مثَّل ولا يزال يمثِّل أهمَّ منهجيَّةٍ لتفكير الأمة الإسلاميَّة عبر تاريخها المديد وذلك بوصفه الأداة الأساسيَّة والهامَّة التي ينطلق منها من راموا تفهم المراد الإلهيِّ من نصوص الوحي كتاباً وسنَّةً ولهذا، فإنَّ أيَّ توقفٍ أو جمودٍ أو تراجع عن تطوير هذه المنهجيَّة وفي تحديد أمرها يعني التوقف الحقيقي والجمود غير المنكور لفكر الأمة وسبل تعاملها مع النوازل الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة إلخ.. ولأمرٍ ما يجد المرء أنَّه ما من عصرٍ عني فيه العلماء بالحديث عن أدوات النظر الاجتهاديِّ إلا واعتبروا الفكر الأصوليَّ فيه الأداة الأساس والمعرفة الضروريَّة الهامَّة للنظر الاجتهاديِّ، بل إنَّ الإمام الرازي انتهى في القرن السادس الهجريِّ إلى تبني القول بأنَّ المعرفة الأصوليَّة هي أهم علوم النظر الاجتهاديِّ وهذا نصُّ ما قاله بهذا الصدد ((.. أهمّ العلوم للمجتهد، علم أصول الفقه، وأما سائر العلوم، فغير مهمَّة في ذلك..)) (٥٦)

وإذا كان ذلك كذلك، فإنَّ النظر المتمعن في الفكر الأصوليِّ وما آل إليه أمره بعد القرن الثامن الهجريِّ يهدي المرء إلى الزعم بأنَّه لم يشهد أيَّ تجدُّدٍ ولا مراجعة جذريَّة لمباحثه وقضاياه الأساسيَّة، وإن يكن من تغير أو تطور يمكن للمرء أن يلحظه في هذا الفكر بعد القرن الثامن، فلا يعدو أن يكون على مستوى الشرح والتلخيص والتعليق والتغليق، الأمر الذي نتج عنه صيرورة هذا الفكر في حدِّ ذاته فكراً ثابتاً غير قابلٍ للتطوير ولا للتجديد على الرغم من تجدد أدوات الفهم وآليَّاته في كل عصرٍ، بل إنَّ

---

(٥٥) انظر دكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلاميِّ، طبعة أولى ١٩٩١م) ٥٠-٥١ بتصرف واختصارٍ.

(٥٦) انظر الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: المحصول في علم أصول الفقه. دراسة وتحقيق طه جابر العلواني (بيروت، مؤسَّسة الرسالة، طبعة ثانية ١٩٩٢م) ٦ /٢١-٢٥ باختصار.

كثيراً من العامَّة خيِّل إليهم بعد القرن الثامن إلى قرننا الحالي كون هذا الفكر نفسه فكراً مقدَّساً منضافاً إلى قداسة نصوص الكتاب الكريم والسنَّة النبويَّة الطاهرة، وبالتالي، فإنَّ أيَّ تفكيرٍ في تجديد مباحثه وموضوعاته أو في مراجعة بعض مسائله المتأثرة بظروف الزمان والمكان، يفهم ذلك التفكير لدى العامَّة وبعض الخاصَّة بأنَّه تفكيرٌ في تجديد ومراجعة نصوص الكتاب والسنة في حدِّ ذاتها، ويا لهذا الفهم كم فيه من خلطٍ بين الوحي الثابت ووسائل فهمه المتغيرة والمتأثرة بالظروف والأحوال!

وبناءً على ذلك، فإنَّ الفكر الأصوليَّ حظي ولا يزال يحظى بهذه المكانة التي ألبسته إيَّاها قرون التقليد والجمود، ولا يزال الفكر حتى هذه اللحظة يحظى بالمكانة ذاتها لدى العامَّة وبعض الخاصَّة، وذلك على الرغم من إيمان كلٍّ من العامَّة والخاصَّة انحصار العصمة كل العصمة والقداسة كل القداسة في نصوص الكتاب والسنَّة بوصفهما إلهيَّي المصدر. وأما ما عداهما من نصوصٍ وأفهامٍ وآراء، فإنَّها لا تخلو من أن تكون بشريَّةً لا تسمو بأي حالٍ من الأحوال من أن تكون متأثرةً بالعوامل الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة في تشكلها وتكوينها عبر القرون الإسلاميَّة الزاهية!

وأيّاً ما كان الأمر، فإنَّ النظر الاجتهاديَّ بوصفه مبحثاً من مباحث الفكر الأصوليِّ ما كان له لأن يشهد أيَّ تطويرٍ بَلْهَ تجديدٍ في قضاياه ولا في مسائله الكبرى، وخاصَّةً أنَّ عدداً ممن استهلكوا الفكر الأصوليَّ بعد القرن الثامن الهجريِّ كانوا يصدرون على القول بسدِّ باب الاجتهاد المستقل حيناً، وبسدِّ بابي الاجتهاد المستقل والاجتهاد المطلق معاً حيناً آخر، وبالتالي، فإنَّه لا حاجة في مراجعة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ مادام ذلك النظر لا يتجاوز استهلاك ما قيل وتقبُّله بغضِّ النَّظر عمَّا يؤول إليه القول به من آثارٍ وقضايا.

ولئن تحقَّق للمرء العثور على شيءٍ أيِّ شيءٍ ذي بالٍ في خضم القراءة والمطالعة في المدوَّنات الأصوليَّة المتأخرة، فإنَّه لن يتجاوز دائرة حسن الصياغة والترجيح بين الآراء وتحقيق القول فيما اختلف فيه الأوَّلون دونما محاولة ربط ذلك بالواقع المعيش. ولعلَّ مؤلَّفات الإمام السيوطيِّ في (الأصول) والشوكاني في (إرشاده الفحول إلى تحقيق الحقِّ

من علم الأصول) تمثِّل هذا الاتجاه في تناول موضوعات ومباحث الفكر الأصوليِّ بوجهٍ عامٍّ، ومسائل النظر الاجتهاديِّ بوجهٍ خاصٍّ.

وعلى العموم، فإنَّه يمكننا الخلوص إلى القول بأنَّ الواقع الإسلاميَّ في جانبه الفكريِّ أصيب بعقمٍ معرفيٍّ غير مواكبٍ للتغيرات الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة المتلاحقة، ولا تزال آثار ذلك العقم مؤثِّرةً في سائر مناحي التفكير الإسلاميِّ والتي تتجلى عوارضها في صورٍ متعدِّدةٍ من دعوات التغريب والتشريق والتكفير والتفسيق والتبديع لكل من رام القولَ في تجديد منهجيَّة تفكير العقل المسلم، ومحاولة العودة بتلك المنهجيَّة لتغدو منهجيَّة مواكبةً ومخاطبةً للعصر الذي نعيش فيه.

وعليه، فلا جرم أن يضنَّ التاريخ بتسجيل أيِّ تغير أو تبدُّلٍ للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، وذلك على الرغم من استمراريَّة طروء التغيرات والتحدِّيات والنوازل الفكريَّة والعلميَّة على الواقع الفكريِّ والسياسيِّ والاجتماعيِّ الإسلاميِّ في كل عصرٍ ومصرٍ.

وأيّاً ما كان الأمر، فإنَّنا ننتهي إلى القول بأنَّه على الرغم من تبدُّل الأحوال تبدُّلاً لا مثيل له عبر التاريخ الإسلاميِّ كله، فإنَّ القرنين التاسع والعاشر تَولّيا، بل إنَّ القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر أدبرت، وواقع الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ هو هو لم يطرأ عليه أيُّ تغيير نوعيٍّ بله تجديد أو مواكبةٍ، وإنْ يكن من محاولةٍ بائسةٍ، فإنَّها لم تتجاوز كما أثبتنا من قبلُ دائرة إعادة صياغة الأدوات، والتضييق من دائرة بعضها نوعاً ما، كما هو الحال في المحاولة اليتيمة التي عني بها الشوكاني رحمه الله في القرن الثاني عشر الهجريِّ في كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من علم الأصول)[٥٧]

---

(٥٧) لقد حاول الإمام الشوكاني إعادة صياغة الأدوات المؤهِّلة للاجتهاد صياغةً موفَّقة، غير أنَّه لم يأت بجديدٍ في هذا المضمار، إذْ إنه انتهى إلى اعتبار الأدوات ذاتها التي أصَّل فيها القول أئمة القرنين الرابع والخامس على وجه التحديد. وإن يكن من جهدٍ يشكر عليه في هذا المجال فلا يعدو أن ينحصر فيما أورده من ملاحظاتٍ قيِّمةٍ حول أحاديث سابقيه عن آيات وأحاديث الأحكام الواجب معرفتها قبل التصدي للاجتهاد، والحال أنَّ تلك الآيات والأحكام غير خاضعة للحصر بتاتاً..انظر: ما قاله بهذا الصدد في: الشوكاني، محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من علم الأصول** بتحقيق د. شعبان محمد إسماعيل (مصر: دار الكتبي، طبعة أولى ١٩٩٢م) ٢ /٢٩٧-٣٠٢.

وبطبيعة الحال، فإنَّ التأكد من هذا الزعم لايتطلب بذل مزيدٍ من البحث والدراسة وإنَّما يكفي المرء أن يجول بنظره الثاقب في جنبات المدوَّنات الأصوليَّة التي أُلِّفت بعد القرن الثامن إلى قرننا الحالي، فسيجد ثمَّة تقليداً واستطراداً وإصراراً على الاعتداد بالأدوات ذاتها التي ذكرها العلماء في القرون الأولى، بل سيلفي المرء أنَّ معظم المؤلَّفات الأصوليَّة الحديثة لا يتجاوز في أحسن الأحوال الطرح الذي ساد في القرن الخامس، وإن يكن من تغييرٍ في الطرح، فإنَّه لا يتجاوز الإصرار على تكرار الأدوات ذاتها والتعقيد من شأنها، دونما محاولة ربط تلك الأدوات بتحدِّيات ونوازل الواقع الفكريِّ والاجتماعيِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ والحضاريِّ القائم، فكأنَّ واقعنا الحالي القائم صِنْوُ الواقع الذي كان قائماً منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، و لم يطرأ عليه أيُّ تغييرٍ!

ومهما يكن من شيءٍ، فإنَّ مواكبة أدوات الاجتهاد للتغيرات الفكريَّة والاجتماعيَّة ما كان ينبغي لها أن تتوقف لأي سببٍ من الأسباب، بل إنَّ ربط تحديد تلك الأدوات بما يطرأ على الساحة الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة من أوضاعٍ، وأحوالٍ كفيلٌ بصيرورة الفكر الاجتهاديِّ فكراً حيّاً فاعلاً في حياة الفرد والمجتمع، وكفيلٌ أيضاً بجعل العالم المجتهد ابن بيئته ومعايش معاناة عصره الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة، وبجعله عالماً متفاعلاً مع واقعه وزمانه، ومدركاً أدواءه وسبل علاجها، وما ذلك إلا لأنَّ ديناميكيَّة النظر الاجتهاديِّ تتوقف على ديناميكيَّة الأدوات المؤهِّلة له، كما أنَّ مقدرته على تحقيق قيوميَّة الدين وتسديد الحياة بالتعاليم الإلهيَّة تتوقف هي الأخرى على طبيعة الأدوات التي تشكِّل شخصيَّة المجتهد.

ولذلك، فإذا كان زاد المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ في عصرٍ من العصور زاداً متكاملاً على مستوى آليَّات فهم النصِّ وفهم الواقع، فإنَّ تأثيره وقدرته على تفعيل الواقع وتطويعه بتعاليم الدين يكون كبيراً وعظيماً وفعَّالاً، وذلك لأنَّ عمليَّة التغيير والتفعيل تحتاج إلى قدرٍ من الفهم الرصين للمراد الإلهيِّ، وفهمٍ موازٍ للمجتمع الذي يراد تغييره وإصلاح شأنه.

المبحث التاسع
في أدوات النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر

لقد رأينا فيما مضى أنَّ علماء القرن الرابع الهجريِّ عنوا بربط تحديد نوعيَّة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ بنوعيَّة التحدِّيات الفكريَّة التي كانت سائدةً في قرنهم، كما أنَّ علماء القرن الخامس انتهجوا المنهج ذاته في تبني الأدوات المعرفيَّة القديرة على مواجهة تحدِّيات القرن الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة، بل إنَّ علماء القرنين السابع والثامن، انتقوا الأدوات المعرفيَّة التي رأوها أقدر المعارف على تأهيل الفرد لحسن فهم مرامي وغايات الوحي الإلهيِّ، وسبل تنزيل تلك الغايات والمرامي في الواقع المعيش. وأما القرون التي تتالت على تلك القرون المذكورة، فإنَّه من المؤسف أن يغيب هذا الاعتبار في تحديدهم للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في قرونهم، وذلك على الرغم من معايشة الواقع الإسلاميِّ في تلك القرون جملةً من التحدِّيات والأزمات والنوازل بصنوفها وأشكالها، مما كان يقتضي التعامل معها ضرورة إعادة النظر في طبيعة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ حسب حاجات كل قرن! ولكن مع كل ذلك، فإنَّه من المحزن حقّاً أن لا يجد المرء في المدوَّنات الأصوليَّة المؤلَّفة بعد القرن الثامن إلى بداية قرننا الحالي، أيَّ طرحٍ جديدٍ لهذا الموضوع يتسم بالتناول المنهجيِّ العلميِّ المنضبط، بل إنْ يجد المرء شيئاً، فإنَّه لا يتعدَّى تلك العناية الفائقة وذلك التكرار الممل للأدوات ذاتها التي اعتبرها علماء القرن الرابع أو الخامس أو السابع والثامن.

ومهما يكن من شيءٍ، فإنَّه من الإنصاف القول، بأنَّ عصرنا هذا المليء بصنوف التغيرات والتحدِّيات والنوازل، دفع عدداً من أهل العلم والفكر المعاصرين**إلى تبني

**وهم بعض رجالات جماعات الإصلاح والدعوة والفكر المعاصرين كمحمد رشيد الرضا في المنار، وحسن الترابي في كتابه قضايا التجديد، والشيخ القرضاوي في كتابه الاجتهاد في الشريعة الإسلاميَّة، والدكتور عبد الحميد أبو سليمان=

تجديد الدعوة إلى ضرورة إعادة النظر في الأدوات المؤهِّلة للاجتهاد في ضوء الواقع المعيش، وانتهوا في دعوتهم إلى القول بضرورة اعتبار معرفة العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة إحدى الأدوات الضروريَّة المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر، وذلك اعتباراً لما تشتمله تلك المعرفة من أدواتٍ معينةٍ على حسن فهم الواقع المعاصر، وعلى سبل تفعيله بتعاليم الدين الخالدة.

لئن تبنى أولئك الغيارى تلك الدعوة إلى اعتماد المعرفة الإنسانيَّة ضمن أدوات النظر الاجتهاديِّ المنشود، فإنَّه من الإنصاف القول بأنَّهم لم يعنوا في طروحاتهم بتحقيق القول في بقية الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر، وذلك لأنَّ المعرفة بالعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة وحدها لا تكفي هي الأخرى لتأهيل الفرد للنظر الاجتهاديِّ، كما أنَّ اعتبار سائر المعارف التي ورثناها عن الأئمة الأولين أدواتٍ للنظر الاجتهاديِّ، هو الآخر بحاجةٍ إلى النظر، ولذلك، فإنَّه من الأحرى منهجيّاً وعلميّاً فَصْلُ القول في الأدوات المعرفيَّة الموروثة التي لا يزال المتأهِّل للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر بحاجةٍ إلى إجادتها ونيل الدرجة الوسطى فيها على الأقل. وإنَّما انتهينا إلى هذا الاعتبار لقناعتنا بأنَّ التغيرات التي كانت تطرأ على الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ عبر تاريخ الفكر الأصوليِّ لم ولن يكون في يومٍ من الأيام استغناءً تامّاً عن جميع الأدوات المعرفيَّة الموروثة، واستبدالها بأدواتٍ معرفيَّةٍ جديدةٍ، بل كانت التغيرات في بعض الأحيان في شكل استغناء الساحة الفكريَّة عن بعض الأدوات وليس عن كلها كما استغنت الساحة الفكريَّة في القرن الخامس الهجري على سبيل المثال عن الاعتداد بعلم الكلام، هذا من ناحيةٍ. ومن ناحيةٍ أخرى، كانت تلك التغيرات تتمُّ في أحيانٍ أخرى في شكل الانتقال من الاعتداد بمعارف جزئيَّةٍ غير منضوية تحت لواء علمٍ بعينه إلى الاعتداد بمعارف غدت علوماً وفنوناً قائمةً بذاتها، كما كان الحال في القرن الخامس عندما انتهى علماؤه إلى حصر علوم الاجتهاد في ثلاثة فنونٍ (أصول فقه، ولغة، وحديث)،

= في كتابه أزمة العقل المسلم، والأستاذ عمر عبيد حسنة في كتابه تأملات في الواقع الإسلاميِّ، وغيرهم كثيرٌ من أهل العلم والعمل الإسلاميِّ الغيارى!

وانتهى علماء القرن السادس إلى حصر تلك الفنون الثلاثة هي الأخرى في فنٍّ واحدٍ فقط (أصول فقه). ومن ناحيةٍ ثالثةٍ، كانت التغيرات والتعديلات في الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ تتمُّ في شكل إضافة أدواتٍ معرفيَّةٍ جديدةٍ شهيرةٍ، كما رأينا ذلك في القرن الرابع في اعتداد العلماء بعلم الكلام ضمن أدوات النظر الاجتهاديِّ في ذلك القرن، وكذلك الحال في صنيع علماء القرن الخامس عندما اعتبروا معرفة آيات وأحاديث الأحكام ومقدِّمات المنطق أدواتٍ ضروريَّة للنظر الاجتهاديِّ في قرنهم، وكذلك الحال أيضاً فيما انتهى إليه علماء القرنين السابع والثامن من الاعتداد بمعرفة القواعد الفقهيَّة والمعرفة المقاصديَّة، وهكذا دواليكم إلخ..

وبناءً على ذلك، فإنَّ الصفحات المتبقاة من هذه الدراسة ستعنى بتأصيل القول في مهمَّات الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر في ضوء التغيرات والنوازل والتحدِّيات الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة التي تعيشها أمتنا الإسلاميَّة شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً، والتي تموج بها الحياة المعاصرة في سائر مستوياتها.

وعلى العموم، فليتسم طرحنا لهذا الموضوع بشيءٍ من الضبط العلميِّ المنهجيِّ المحكم، والتحديد الواضح، فإنَّنا نرى أن نعنى بالمبادرة إلى القول بأنَّ الأدوات التي سنرشِّحها أدواتٍ مؤهِّلةً للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر، إنَّما انطلقنا في ذلك من ثلاثة اعتبارات علميَّة ومنهجيَّةٍ وواقعيَّةٍ، وهي:

الاعتبار الأول: طبيعة النَّصِّ الشَّرعيِّ محور العملية الاجتهادية: ونقصد بهذا أنَّه لا بد من اعتبار طبيعة لغة النَّصِّ الذي لا يمكن التوصل إلى فهم لمعانيه ومقاصده قبل فهم حقيقة تلك اللغة وخصائصها وأساليبها، مما يستلزم ضرورة اشتراط أداةٍ معرفيَّةٍ من شأنها مساعدة المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ على حسن فهم مضمون ومحتوى النص الشرعيِّ، وبالنظر في سائر المعارف الإنسانيَّة، فليست ثمة معرفةٌ أجدر بالاعتداد والاعتبار في هذا المجال من المعرفة اللغويَّة، وبالتالي، فإنَّه ينبغي الاعتداد باللغة العربية أداةً ضمن الأدوات الموهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر، وذلك بوصفها اللغة التي تحتضن نصوص الوحي كتاباً وسنَّةً أسلوباً ومبنىً ومعنىً.

الاعتبار الثاني: الجانب الثبوتيُّ في النَّصِّ الشَّرعيِّ: ونروم بهذا أنه لا طائل من وراء اجتهاد في الفهم إذا كان النص الذي يجتهد فيه لا تصح نسبته إلى الشرع، ولذلك، فإنَّ هذا الاجتهاد يصبح تضييعاً للجهد وتبذيراً في الوقت إذا لم يتحقق من شرعية النص، وعدمها. فالتأكد من شرعية النص، وعدم شرعيته يعد أهم جانبٍ ينبغي البدء به قبل بذل أي جهد وطاقة في الفهم، والتفكر. ولئن كان علماؤنا قد عنوا منذ فترة مبكرة بتدوين شتى العلوم والمعارف الخادمة للوحي بشقيه كتاباً وسنة فإنَّهم قد أدركوا هذا الجانب المهم، ودوَّنوا له علماً يعرف بعلم الحديث، أو علم مصطلح الحديث، أو علم الحديث دراية ورواية. ولربما ذهب ذاهب إلى أنَّ هذا الجانب الثبوتي إنما يخص نوعاً من النصِّ الشرعيِّ، وهو النص الحديثي، وأما النص القرآني، فليس ثمة حاجة إلى هذا الأمر، وذلك لأنَّ القرآن **من حيث ثبوتُه متواترٌ ومتأكَّدٌ من صحة نسبته إلى مصدره جلَّ جلاله** فهذا أمرٌ لا يجادل فيه أحدٌ من أهل القبلة، ولكنَّه إن يكن من حاجةٍ إلى هذا الأمر على مستوى النصِّ القرآنيِّ، فإنَّه لا يتجاوز التأكد من شرعيَّة بعض القراءات ومدى صحة نسبتها إلى الشارع الحكيم، وذلك انطلاقاً مما قاله الرازي بأنَّ: ((.. الوحي: منه ما يثبت كونه قرآناً قطعاً، من أنكره كفر، ومنه ما علم أنَّه ليس من القرآن أصلاً، ومن أثبته كفر، ومنه حروفٌ وكلماتٌ ليست من القبيلين، اختلف فيها القراء، فمنها: ما تواتر، ومنها ما لم يتواتر..)) [٥٨].

وعلى العموم، فإنَّ عمليَّة التحقُّق من قرآنية بعض القراءات ومدى صحة نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ينطبق عليها ما ينطبق على النصِّ الحديثيِّ باعتبار القراءات آثاراً مرويةً عن الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم.

وعليه، فإنَّنا نخلص إلى القول بأنَّ الاجتهاد في تفهُّم المعاني المرادة والمقاصد العالية من النصِّ الشرعيِّ يجب أن يسبقه التأكُّد من شرعيَّة النَّص، وصحة نسبته إلى مصدره،

---

(٥٨) أورد الرازي هذا الكلام في معرض حديثه عن اختلاف العلماء حول كون البسملة قرآناً في غير سورة النمل، انظر: أحكام البسملة وما يتعلق بها من الأحكام والمعاني واختلاف العلماء محمد بن عمر الطبرستاني الرازي بتحقيق وتعليق مجدي السيد إبراهيم (القاهرة، مكتبة القرآن، دون تاريخ نشر) ٢٨ وما بعدها.

وليست ثمة آلة تحقق للمرء ذلك سوى آلة علم مصطلح الحديث، فهو وحده الكفيل لتحقيق هذا الأمر، ولذلك، فمن الضروري إحكام المتصدي لهذا الاجتهاد مبادىء هذا العلم الأساسية قبل أن يتصدى للنظر الاجتهاديِّ.

الاعتبار الثالث: وسائل تحقيق غايتي عمليَّة النظر الاجتهاديِّ. لقد أصَّلنا القول من قبلُ في أنَّ النظر الاجتهاديَّ يهدف إلى التوصل إلى فهمٍ سديدٍ للمراد الإلهيِّ من نصوص الوحي من جهةٍ، وإلى التوصل إلى فهمٍ آخر موازٍ لذلك الواقع الذي سيرقَّع عليه المراد الإلهيُّ من جهةٍ أخرى، وذلك وصولاً إلى تحقيق قيوميَّة الدين على الواقع، وتسديد الحياة بإلزامات الوحي وتعليماته السامية.

وبناءً على هذا، فإنَّ ثمة حاجةً ماسَّةً إلى الاستعانة بجملة من الأدوات المعرفيَّة المتاحة في كل عصرٍ لتحقيق هاتين الغايتين، وبالنظر الحصيف في حقائق بعض الأدوات المعرفيَّة التاريخيَّة، نجد أنَّه لا يزال في الإمكان الاستفادة من بعضها في هذا العصر وذلك لاشتمالها على أسسٍ وأدواتٍ سليمةٍ، كما أنَّه إضافةً إلى ذلك ينبغي النظر في الأدوات المعرفيَّة الحالية ومدى قدرتها على تحقيق الغايتين المذكورتين سعياً إلى اعتمادها ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر.

وعليه، فإنَّنا نرى أنَّه يمكن الاعتداد بالمعرفة الأصوليَّة الموروثة بعد تنقيتها في هذا المجال، وذلك لاشتمالها على جملةٍ حسنةٍ من المبادئ والقواعد المعينة على تحقيق الغاية الأولى، كما يمكن الاستعانة في الوقت نفسه بمعرفة علم الخلاف بوصفه علماً مشتملاً على منهجيَّات تفكيرٍ لا تخلو من إيجابيَّاتٍ وحسناتٍ، وهذه المنهجيَّات يؤدِّي الاستئناس بها إلى قصر الطريق أمام المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر. وإضافةً إلى تينكما الأداتين الموروثتين، فإنَّنا نرى أنَّه من الضروريِّ اليوم الاعتداد بالمعرفة المقاصديَّة بعد صيرورتها علماً وفنّاً قائماً بذاته ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، وذلك لما تحمله تلك المعرفة من مبادئ وأسسٍ معينةٍ على تحقيق كلتا غايتي النظر الاجتهاديِّ سواء على مستوى الفهم أم على مستوى التنزيل، وتنضاف إلى هذه المعرفة الأداة المعرفيَّة الحديثة المتمثلة في مبادئ العلوم الإنسانيَّة المعاصرة، وذلك بوصفها

أهمَّ أداةٍ معينةٍ على تحقيق الغاية الثانية من عملية النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر، ولاشتمالها على مبادئ وقواعد وأدوات يتوقف على إدراكها تحقيق القيوميَّة المرجوة للدين على حياة الناس وواقعهم الفكريِّ والسياسيِّ والاجتماعيِّ والاقتصاديِّ.

وأيّاً ما كان الأمر، فإنّنا نرى أنّه بناءً على هذه الاعتبارات الثلاثة، فإنّنا ننتهي إلى القول بأنّه إن جاز لنا أن نحدِّد الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر، لقلنا إنَّها تتمثل في ستِّ أدواتٍ معرفيَّةٍ، وذلك مراعاةً لطبيعة لغة نصوص الوحي التي تعدّ المنطلق الأساس في توجيه النوازل والمستجدات، ومراعاةً للجانب الثبوتي للنص الشرعي بوصفه المصدر الملزم للتشريع والتقرير والتوجيه، ومراعاةً لغايتي النظر الاجتهاديِّ المتمثلتين في التوصل إلى حسن فهم للمراد الإلهي وللواقع المعيش قصد تطويعه بإلزامات الوحي وتعليماته السامية.

وهذا تفصيل القول في كل أداةٍ من تلك الأدوات، وذلك في مطالب ستة:

المطلب الأول

الأداة الأولى: معرفة لغة نصوص الوحي

تتمثل هذه الأداة كما أسلفنا في اللغة العربية التي تعدّ وعاء للنَّصِّ الشَّرعيِّ ويتميز النَّصُّ الشرعيُّ ذاته بمزاياها وخصائصها وأساليبها. ويتوقف حسن تصور وتجسيم المعاني التي يدل عليها النَّصُّ الشَّرعيُّ على معرفة وفهم أساليب البيان والمعاني والبديع وغيرها من علوم تلك اللغة. وما لم يتمكن المرء من هذه العلوم، فإنَّ فهمه للنَّصِّ الشرعيِّ سيظلُّ كليلاً. ولهذا، فإنَّا نرى أنَّ أهمَّ آلةٍ وآكد علمٍ يحتاج المرء إلى تحصيله واستيعابه والإشراف عليه قبل أن يوسع نصوص الوحي كتاباً وسنة جانب الاجتهاد في فهمه هو علم العربية، ويمكننا تلخيص أسباب ذلك في الأمور الآتية:

أ- أن اللغة التي نزل بها النصُّ القرآنيُّ هي هذه اللغة العربية بصريح آيات كثيرة كقوله تعالى ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ. بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء٢٦/١٩٣-١٩٥]، وقوله ﴿ وَهَذا كِتابٌ مُصَدِّقٌ لِساناً عَرَبِيّاً لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [الأحقاف٤٦/١٢].

وأما النَّصُّ الحديثيُّ النبويُّ، فقد نطق به رسول كان لسانه عربيّاً بشهادة النص القرآني الذي ورد فيه قوله ﴿ لِسانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل١٦/ ١٠٣]، وقد نقل عنه عليه الصلاة والسلام سننه القولية والفعلية والتقريرية أصحابه الذين كانت ألسنتهم عربيَّة، مما يعني أنه لا يمكن أن يفهم تلك النصوص كتاباً وسنة ((..**حقَّ الفهم إلا من فهم اللغة العربية حقَّ الفهم، لأنهما سيَّان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز**..))[٥٩] فالإلمام الجيد بهذه اللغة وبقواعدها، وأساليبها وقوانينها لأمرٌ ضروريٌّ لحسن فهم الدين، لأنَّها ((.. اللغة التي بها نزل القرآن، وأنَّ جميع وسائل معرفة السنة ليست إلا باللغة العربية..))[٦٠] ولغة الشريعة ((عربية، وإنما يفهم أصولَها من الكتاب والسنة من بفهمه يعرف اللغة.. (ثم) إن المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق..))[٦١]

ب- مسايرةُ نصوص الوحي كتاباً وسنة أُسُسَ ونظم هذه اللغة، إذ إنها لا تخرج عن معهوداتها ومألوفاتها، وإنما دارت في فلكها مع تمتعها بإعجاز بياني جليٍّ لا يمارى، وتفوُّقٍ تعبيريٍ لا يجارى، فمن لم يكن مدركاً لأسس اللغة وقوانينها وآدابها في التعبير، فإنه لا يحقُّ له أن يتصدَّى للنظر الاجتهاديِّ من أجل التوصل إلى حسن فهمٍ لمعاني ومرامي هذه النصوص، وذلك لأنَّه مهما بذل من جهدٍ واستفرغ من طاقةٍ، فليس بمستطيع أن يغوص إلى أعماق المعاني المرادة للشارع من نصوص وحيه، وليس بقادرٍ بأي حالٍ من الأحوال على الوقوف على دقائق ومقاصد الخطاب الإلهيِّ، ورحم الله الإمام الشافعي عند ما قال ما نصُّه مؤكّداً هذا الأمر: ((.. فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأنَّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامّاً ظاهراً يراد به العام الظاهر ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعامّاً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاصُّ، فيستدل على هذا ببعض ما

---

(٥٩) انظر الموافقات - الشاطبي ٤/١١٤ .

(٦٠) انظر مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة للمودودي ١٩٥ بتصرف.

(٦١) انظر البرهان للجويني ٢/٨٦٩ ٨٧٠ بتصرف واختصار.

خُوطِبَ به فيه. وعامّاً ظاهراً يراد به الخاصُّ. وظاهراً يعرف في سياقه أنَّه يراد به غير ظاهره. فكلُّ هذا موجودٌ علمُه في أوَّل الكلام أو وسطه أو آخره... وكانت هذه الوجود التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به وإن اختلفت أسباب معرفتها معرفة واضحة عندها، ومستنكراً عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه. ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه!)) (٦٢)

جـ- من الواضح أن اللغة العربية تتميز ببلاغة نادرة الوجود في كثير من اللغات، وقد كان ذلك الجانب البلاغي من الجوانب الإعجازية التي تميزت بها نصوص الوحي كتاباً وسنة ولذلك فلكي يتمكن المرء من حسن تصور وتجسيم لمعاني تلك النصوص ومراميها ومقاصدها لا بدَّ له من أن يشرف على البلاغة إشرافاً يعينه على إدراك معاني هذه النصوص كتاباً وسنة في إطارها البلاغي المعجز المتفوق العريق، وأنَّى يتأتى لامرىءٍ ذلك الإدراك إذا لم يكُ قد نال نصيبه الوافر من هذه اللغة!

لهذه الأسباب وغيرها نستطيع أن نقول بأنَّ النظر الاجتهادي يظل أمراً متعذراً في حالة عدم توافر هذه الأداة في المتصدي له. بل يغدو بذل الوسع في التوصل إلى حسن تصور وتجسيم للمعاني التي تدل عليها نصوص الوحي كتاباً وسنة أمراً محفوفاً بالمخاطر والأهواء، لأنَّه كما قال الشافعي ((.. لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها. ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها..)) (٦٣).

---

(٦٢) انظر الرسالة ٥١ ٥٣ باختصار.

(٦٣) انظر الرسالة ٥٠.

ورحم الله الإمام المودودي عند ما قال قولته الشهيرة ((.. لقد كان أول هذه الأصول يقصد أصول الاجتهاد أن يكون المرء بصيراً، باللغة التي نزل بها القرآن عارفاً بقواعدها ومسالكها وسلائقها. فقولوا لي با لله: هل هذا أصل باطل؟ وهل تسمحون لأحد لم يكن على مثل هذه المعرفة باللغة الإنجليزية أن يأتي ويفسِّر كتب القانون المؤلَّفة باللغة الإنجليزية؟ مع أنه من المعلوم لدى علماء اللغة الإنجليزية أنه يَحْدُثُ فرقٌ كبيرٌ في المعنى كلما تقدمت شولة (comma)أو تأخرت عن موقعها في العبارة، حتى لطالما اضطر المجلس التشريعيُّ إلى استصدار قانون (Act) مستقل لتحويل شولة واحدة من موضع إلى موضع آخر..))[٦٤].

إذن، فمعرفة اللغة العربية تعدّ أولى الآلات التي يجب على المرء تحصيلها والتمكن منها قبل النظر الاجتهادي، وإذا ما عجز امرؤ عن ذلك، فإنه لا يليق به أن يبذل وسعه في التوصل إلى المعاني التي تدل عليها نصوص الوحي الإلهي كتاباً وسنة لأنَّه لا يأمن عندئذٍ من الخطأ والغلط في تحديد المراد الإلهي ((..ومن تكلَّف ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة، وا لله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه..))[٦٥]

ولكن إذا كُنَّا قد أبرزنا كل هذه الأهمية للغة وضرورتها في النظر الاجتهادي، فإنَّ السؤال الذي يفرض نفسه هو ما القدر الذي يجب على المرء تحصيله في علم هذه اللغة ليصبح مؤهَّلاً للنظر الاجتهاديِّ المتجدد في نصوص الوحي كتاباً وسنَّةً؟

للإجابة عن سؤال كهذا، نقول إنَّ ثمَّ اختلافاً بين العلماء في تحديد ذلك، مما يعني أنَّ ضبط ذلك القدر أمرٌ غير متفق عليه، وشبه متعذر نوعاً ما في واقع الأمر. ولكن إذا

---

(٦٤) انظر المودودي أبو الأعلى: مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع طبعة ١٩٨٥م) ٢٢٤ .

(٦٥) انظر الرسالة ٥٣.

كان الشاطبي(٦٦) رحمه الله قد اختلف ذات يوم إلى القول بأنه لا بدَّ للمجتهد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه، والأخفش، والمازني ومن سواهم من أساطين العربية.. فإنَّنا نرى أن هذا القول محل نظر ونقد، ذلك لأنَّ بلوغَ درجة الخليل وسيبويه وغيره في اللغة أمرٌ غير متصور في حقيقة الحال، وذلك لأنَّ ثمَّ اختلافاً واضحاً بين زمان الخليل وسيبويه وزمان غيرهم. وبما أنَّه من المعلوم أنه لم يكن هناك قبل الخليل وسيبويه تقعيدٌ عمليٌّ جليٌّ واضحٌ لقواعد النحو، ولا للصرف، أو البلاغة، والأدب، وإنما يرجع الفضل إليهم في ذلك لا لسعة علمهم فحسب، وإنما بحكم السبق الزمني الذي أعانهم على ملء الساحة الاجتهادية في اللغة من نحو وصرف وبلاغة، الأمر الذي يجعل بلوغ درجتهم عسيراً إن لم يكن متعذراً.

ولهذا، فإننا نرى أنَّه بدلاً مما انتهى إليه الشاطبي ودافع عنه بضراوة شديدة شيخ الأزهر الأسبق الشيخ الخضر حسين(٦٧) ينبغي النظر إلى العربية في مجال النظر الاجتهادي على أنها لا تعدو أن تكون أداةً للنظر الاجتهاديِّ ((.. والعلوم التي هي آلة لغيرها.. لا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام، ولا تفرع المسائل لأن ذلك مخرج لها عن المقصود؛ إذ المقصود منها ما هي آلة

---

(٦٦) وقد نصَّ الشاطبي في كتابه الموافقات ٤ /١١٥ على هذا الأمر تنصيصاً، وحاول أن يدافع عن هذا الرأي دفاعاً مستميتاً، فعمد إلى عبارات الغزالي وقبله الشافعي وأوَّلها تأويلاً موافقاً لرأيه، على الرغم من عدم تحمل عباراتهما ما رامه الشاطبي واختلف إليه في هذا الموضوع وقال الغزالي ما نصُّه: ((.. ولا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد، وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستدل به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه..)) المستصفى ٢ /٣٥١ ٣٥٢ باختصار .

(٦٧) دافع الحسين الخضر عن قول الشاطبي دفاعاً شديداً، فقال ما نصه: ((وقد يقع في خاطرك أن شرط الاجتهاد في اللسان العربي يجعل رتبة الاجتهاد في الشريعة بمنزلة المتعذر، فإنه يقتضي أن يسلك الفقيه في البحث عن معاني الألفاظ وأحكامها ووجوه بلاغتها الطرق التي سلكها أئمة تلك العلوم..وجواب هذا أن المجتهد في الشريعة لا بد له من أن يرسخ في علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد، وله أن يرجع في أحكام الألفاظ ومعانيها إلى رواية الثقة وما يقوله الأئمة، وإذا وقع نزاع في معنى أو حكم توقف عليه فهم نصٍّ شرعيٍّ تعيَّن عليه حينئذ بذل الوسع في معرفة الحق بين ذلك الاختلاف، ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية في تقرير حكم إلا أن يستبين له رجحانه بالدليل..)) انظر الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان الحسين خضر ١٠٩ باختصار.

له لا غير، فكلما خرجت عن المقصود، وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول بطولها وكثرة فروعها، وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل المقصودة بالذات لطول وسائلها مع أن شأنها أهم، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر، وشغلاً بما لا يعني..))[٦٨].

وبناءً على هذا، فإنه يمكننا أن ندَّعي مع شيء من الاطمئنان بأنَّ القدر المطلوب تحصيله والتمكن منه من هذه اللغة هو القدر الذي يُعينُ المرءَ على تذوقها، وفهمها فهماً سليماً بحيث يصبح قادراً على فهم نصوص الوحي كتاباً وسنة ويتطلب تحقق هذا القدر في المرء أن تثبت له ((.. الملكة القوية في هذه العلوم نحو، وصرف، وبلاغة، وأدب وإنما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة، وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن..))[٦٩].

وعليه، فبناءً على ما سبق، نخلص إلى القول بأنَّ معرفة العربية أداةٌ ضرورية للتوصل إلى نظر اجتهاديٍ منشود، وخاصَّة على مستوى فهم النصِّ الشرعيِّ، ومن المتعذر إن لم يكن من المستحيل بلوغ رتبة النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر دون تذوق العربية وإتقانها، ورحم الله الشاطبي الذي أوجز سبب تعيُّن هذا العلم فقال: ((..الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حقَّ الفهم إلا من فهم اللغة العربية حقَّ الفهم، لأنهما سيَّان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية. فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجَّة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجَّة ولا كان قوله مقبولاً..))[٧٠].

---

(٦٨) انظر مقدمة ابن خلدون مرجع سابق ٥٣٧ باختصار وتصرف.

(٦٩) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من علم الأصول بتحقيق إسماعيل شعبان (طبعة ثانية، ١٩٩٢م) ٣٠٠/٢ .

(٧٠) انظر الموافقات مرجع سابق ١١٥/٤ باختصار.

المطلب الثاني

الأداة الثانية: معرفة أصول الحديث

إذا كنا أسلفنا أنَّ أيَّ نصٍّ يتكـون مـن جـانبين أساسـيين، جـانب ثبوتـه، وجـانب دلالته، أما جانب ثبوته، فيتمثل في الجانب الذي يتوقف عليه صحة نسبة هذا النص إلى مصدره، وعدم صحة نسبته إليه، وأما الجانب الدلالي، فتتوقف عليه صحة نسبة المعنـى الذي فهم من النص إلى مصدره، وعدم صحة نسبته إلى ذلك المصدر.

وبالنظر إلى النص الذي نصطلح عليه في هذه الدراسة بالنص الشرعي، والذي نـراه مجالاً للنظر الاجتهاديِّ المتجدِّد، فإنه إما أن يكون قرآناً أو سـنة، فـإن كـان قرآنـاً فقـد كفانا الله تبارك وتعالى مؤذناً بصحته، وذلك لأنَّ الله تكفل بحفظه في قوله ﴿إِنَّا نَحْـنُ نَزَّلْنا الذِّكْـرَ وَإِنّـا لَـهُ لَحـافِظُونَ﴾ [الحجر ٩/١٥]، ولهـذا، فقـد هيَّـأ الله لـه مـن الرجـال والأموال ما يحقِّق ذلك الحفظ إلى يوم القيامة، ولئن وجد ثمَّ اختـلاف، فإنَّمـا ينحصـر في اختلاف القراء غالباً، وحول اختلاف الفقهاء في قرآنيَّة بعض الآيات كآية البسملة، وكلا هذين الأمرين ميسور التحقق منهما.

وأما بالنسبة للنص الحديثي، فـإن الأمـر فيـه مختلـف نوعـاً مـا، إذْ إنَّ الاجتهـاد فيـه يشمل الجانب الثبوتي منـه، وهـو الجـانب الـذي يعرفـه علمـاء الجـرح والتعديـل بعلـم الحديث رواية ودراية. فالاجتهاد فهماً وتنزيلاً يتشعب إذا كان النص الشرعي حديثـاً، إذ يتمثل في أول الأمر في التثبت من صحـةً ثبـوت النـص، وشـرعيته، ويتمثـل ثانيـاً في التوصل إلى المعاني المرادة للشارع من النص، والعلم الذي يسـهل للمـرء ممارسـة النظـر الاجتهاديِّ وفق الغاية المرسـومة مـن ورائـه في هـذا المجـال هـو **معرفـة علـم مصطلـح الحديث**، ويعدّ إحكام هذا العلم أحد أدوات النظر الاجتهادي المنشود في هذا العصـر، ويمكننا **تحديد المراد به بأنّه** الإلمام بمبادىء أصول الحديـث الـتي هـي عبـارة عـن أسـس وقواعد قبول الحديث وردِّه التي وضعها جهابذة أهل العلم بالحديث، والإشـراف علـى

أسباب الجرح والتعديل التي أقرها جمهورهم إضافة إلى إتقان مبادىء الترجيح بين مختلف الحديث.

فإتقان هذه الأصول والمبادىء من هذا العلم، له أهميته القصوى في النظر الاجتهاديِّ، ودونه يظل فهم النص الشرعي متسماً بالخلل والنقص، لأنَّ النظر الاجتهادي ينبغي أن يتأسس على إدراك أوليٍّ لنوعية النص، ومكانته بين الصحة والضعف، وبين الشرعية وعدمها. ولا سبيل إلى ذلك سوى إجادة مبادىء هذا العلم، والإشراف على مباحثه. ولئن كان علماء الأصول الذين كتبوا في شروط الاجتهاد قد انتهوا إلى اعتبار معرفة السنة وحفظ عددٍ من أحاديث الأحكام شرطاً أساسيّاً، فإنَّه لا بدَّ من تجاوز هذا الشرط، واستبداله باشتراط إجادة مبادئ وأصول علم الحديث التي تعين المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ على حسن التمييز بين درجات الأحاديث صحةً وضعفاً، وقبولاً وردّاً؛ فإجادة المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ لتلك المبادئ والأصول والقواعد سبيلٌ إلى تمكنه من الاجتهاد في الحكم على جملةٍ حسنةٍ من الأحاديث التي سبق للأولين أو لبعضهم أن حكموا عليها بالضعف أو بالصحة أو غير ذلك، علماً بأنَّ تصحيح وتضعيف الأحاديث مسألة اجتهاديَّةٌ بحتة تخضع لما تخضع له جميع المسائل الاجتهاديَّة من تعدُّديَّةٍ واختلافٍ وتضاربٍ في الآراء[٧١].

(٧١) يخيَّل إلى بعض الناس أنَّ الأحكام التي أصدرها بعض كبار المحدِّثين إزاء بعض الأحاديث تصحيحاً وتضعيفاً أحكامٌ نهائيَّةٌ ومطلقةٌ وغير قابلةٍ للمراجعة والمخالفة، فإذا اعتبر حديثٌ ضعيفاً في عصرٍ من العصور، فإنَّه لا يجوز لعلماء الأعصار اللاحقين مخالفة الحكم الذي انتهى إليه الأوَّلون لأنَّ حكمهم حكم نهائيٌّ ومطلقٌ. إنَّ هذا الفهم لأحكام كبار المحدِّثين يعوزه الدقة والدليل، وذلك لأنَّ الأحكام التي صدرت عنهم لا تعدو أن تكون اجتهاديَّةً ومبنيةً على أسسٍ اجتهاديَّةٍ معتمدة لديهم، ويعني هذا أنَّ من خالفهم في الأسس التي بنوا عليها حكمهم، فإنَّه سيخالفهم في الحكم الذي انتهى إليه، ولنضرب على ذلك مثالاً: من المعروف أنَّ هنالك خلافاً بين أهل العلم بالحديث حول قبول الجرح المبهم وغير المفسَّر، فبعضهم يقبلون الجرح من الثقة سواءً أكان مفسَّراً أم مبهماً، وبعضهم لا يقبلون الجرح إلا إذا كان مفسَّراً، وبالتالي، فإذا ما اعتبر حديثٌ ضعيفاً بسبب جرح أحد رواته جرحاً مبهماً، فإنَّ الحديث ذاته يمكن أن يكون صحيحاً عند من لا يقبل الجرح إلا إذا كان مفسراً. وبناءً على ذلك، فإنَّه يمكن أن يكون الحديث الواحد في هذه الحالة ضعيفاً عند إمامٍ، وصحيحاً عند إمامٍ آخر. وسبب التضعيف والتصحيح اختلاف في الأسس المعتمدة للتصحيح والتضعيف. وعلى العموم، فإنَّنا نرى أنَّ ثمة حاجةً إلى تسليط الضوء على هذا الجانب في علم الحديث، وذلك سعياً إلى =

وعليه، فإنَّ تمكن المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ من هذه المعرفة سيفسح له المجال في إعادة النظر المتجدِّد في الأحكام الاجتهاديَّة الصادرة إزاء بعض الأحاديث إن صحةً أو ضعفاً، مما سيورثه في نهاية المطاف استقلاليَّةً وعدم الاتِّكاء المطلق على اجتهادات السابقين في هذا المجال الهامِّ (٧٢).

ولئن تواتر النقل عن أئمة أهل العلم بالأصول اشتراطهم معرفة المجتهد أحاديث الأحكام وحفظه عدداً من تلك الأحاديث، فإنَّه لم يعد ثمة حاجةٌ إلى تكرار هذه الدعوة في هذا العصر، بل إنَّ واقعنا المعاصر لم يعد بحاجةٍ على الإطلاق إلى شرطٍ كهذا، إذْ إنَّه من الأمر المتيسَّر في هذا العصر استيعاب تلك الأحاديث التي ذكرها في فترةٍ وجيزةٍ جدّاً. فالجهود الجبَّارة التي بذلها عددٌ كبيرٌ من علماء هذا العصر في فهرسة الأحاديث، وتبويبها تبويباً منوَّعاً، تكاد تلك الجهود أن تصيِّر اشتراط معرفة أحاديث الأحكام شرطاً ظرفيّاً سهل المنال والاستيعاب، وأضف إلى ذلك إلى أنَّ ظهور الحاسوب الآليِّ جعل من المسألة أكثر سهولةً ويسراً، إذْ من الممكن معرفة درجة الحديث إن صحةً أو قبولاً خلال دقائق معدودةٍ جدّاً.

ولذلك، فإنَّنا نرى أنَّ المعرفة التي نرومها من هذا العلم، هي التي تؤهِّل صاحبها لإعادة النظر في جملةٍ من الأحكام الاجتهاديَّة الصادرة تجاه بعض الأحاديث النبويَّة الشريفة. هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر، ينبغي ألاّ تنحصر هذه المعرفة في هذه

=التخفيف من التوسع في الحكم على جملةٍ حسنةٍ من الأحاديث بالضعف كما هو شائع في هذه الأيام لاعتبارات اجتهاديَّةٍ محضةٍ، كان ينبغي أن يكون الحال فيها كما الحال في المسائل الاجتهاديَّة التي تعرف عند أهل العلم بالأصول، بأنَّه لا إنكار في مسائل الاجتهاد!

(٧٢)يؤكِّد الإمام الصنعاني في كتابه القيم إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد على أنَّ ((.. لا محيص عن القول بأنَّ تصحيح الأئمة الأولين اجتهادٌ، فإنَّه إنَّما بنوه على ما بلغ إليهم من أحوال الرواة، ففرَّعوا عليه التصحيح، وجعلوه عبارةً عن ثقة الرواة وضبطهم، وكذلك لا محيص عن القول بأنَّ ما صحَّحوه من بعدهم إلى يومنا هذا، أو ضعَّفوه، أو حسَّنوه، حُكْمُه حُكْمُ ما قاله الأوَّلون من الأئمة..)) انظر: الصنعاني، محمد بن إسماعيل: **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد** تخريج وتعليق صلاح الدين مقبول (الكويت، الدار السلفيَّة، طبعة أولى ١٩٨٥م) ٨٦.

الدائرة، وإنَّما لا بدَّ لها من أن تشتمل على إدراك حسنٍ لمرامي ومقاصد تلك الأحاديث وعلى تمكنٍ غير مغشوشٍ من الأبعاد الزمنيَّة والمكانيَّة التي تكتنف ورود كثيرٍ من الأحاديث النبويَّة الشريفة. وعلى العموم، فإنَّ إجادة وإتقان المعرفة الحديثيَّة روايةً ودرايةً أمرٌ لا مناص للمتطلع إلى نيل رتبة الاجتهاد من التمكن منها، وذلك بوصفها المعرفة المُعِينَةَ على التوصل إلى تبني أو رفض حكمٍ اجتهاديٍّ صادرٍ إزاء الأحاديث التي هي موضع الدراسة والتحقيق والتدقيق.

فإذا ما أحكم المرء مباحث جرح الرواة وتعديلهم وأسباب كل من الجرح والتعديل، وأشرف على مباحث العلل القادحة في الروايات، وتمكن من مناهج نقد متون الأحاديث وأسانيدها، فإنَّه يغدو قادراً على تحديد ما يستحق من النصوص الحديثيَّة، الدراسة والتحليل والتدقيق والاعتماد وما لا يستحق من تلك النصوص مطلقًا، مما سيجنّبه الوقوع في متاهات الاستدلال بأحاديث لا زمام لها ولا خطام، والاكتفاء المطلق غير مؤصَّلٍ ولا مؤسَّسٍ بالأحكام الاجتهاديَّة التي تبناها بعض العلماء السابقين إزاء تلك الأحاديث إن تصحيحاً أو تضعيفاً.

ومهما يكن من شيءٍ، فإنَّه من نافلة القول التأكيد على إشادة علماءَ كثيرين بأهمية هذه المعرفة الحديثيَّة بالنسبة للمتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ، وفي هذا يقول الإمام الغزالي بعد إيراده أهمَّ شروط الاجتهاد: ((.. فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد، ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه..))(٧٣)

ولئن كان لهذا العلم كل هذه الأهمية بالنسبة للنظر الاجتهاديِّ المتجدد في نصوص الوحي كتاباً وسنَّةً، فلامرئٍ أن يتساءل عن القدر المطلوبِ إتقانه من هذا العلم، وبتعبير آخر هل يجب أن يبلغ في هذا العلم مبلغ رجاله العظام أمثال الأئمة: يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وسفيان الثوري، وابن عيينة، والبخاري، وأصحاب السنن الأربعة، وغيرهم من صيارفة الحديث الفطاحل، أم لا يجب تحصيل مستوى أولئك،

(٧٣) انظر المستصفى مرجع سابق ٢ /٣٥٣ باختصار.

وإنما يكفيه قَفْو أثرهم، وإدراك بصيص مما أدركوه من هذا العلم الذي لا يستغني عنه متطلع إلى نيل درجة النظر الاجتهادي؟

وللإجابة عن ذلك، نكرِّر ما أسلفناه آنفاً من أنَّ ضبط القدر المتعين في العلوم المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ يكاد أن يكون ذلك أمراً متعذِّراً في واقع الأمر، وإنما هنالك تقريبٌ لذلك القدر، ومحاولة ضبط له، وبالنسبة لعلم الحديث، فإننا نرى أنَّ القدر الذي يكسب المرء القدرة على التمييز بين صحيح الحديث وحسنه وضعيفه، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث صحةً، وحسناً، وضعفاً، أو وضعاً. وقد أشار إلى هذا الإمام الشوكاني:

((.. **أن يكون ممن يتمكن من استخراجها -يقصد السنة- من مواضعها، بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك، وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها، والحسن، والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة، وليس من شرط ذلك أن يكون حافظاً لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال، مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح، وما لا يوجبه من الأسباب، وما هو مقبول منها، وما هو مردود، وما هو قادح من العلل، وما هو غير قادح**..))[٧٤] وقد حاول الشيخ القرضاوي أن يزيد هذا القدر توضيحاً وبياناً، فقال ما نصه:

((**العلم بالسنة يعني فيما يعني عدة أمور: أولاً: علم دراية الحديث.. أي لا بد للمجتهد من العلم بأصول الحديث، وعلومه، والاطلاع على علم الرجال، وشروط القبول، وأسباب الرد للحديث، ومراتب الجرح والتعديل، وغيرهما مما يتضمنه علم المصطلح، ثم تطبيق ذلك على ما يستدل به من الحديث**..

(٧٤) انظر إرشاد الفحول مرجع سابق ٢/٣٠٠. والجدير ذكره أنَّ ما استهل به الشوكاني كلامه من ضرورة التمكن من استخراج الأحاديث من مواضعها، نرى أنَّ تحقيق هذا الأمر لم يعد أمراً عسيراً، إذْ إنَّ كتب الأطراف قديماً، والكتب المحققة حديثاً، وبرامج الحديث في الديسكات خير وسيلة لتحقيق هذا الأمر، وخير معين للمرء على الاستفادة من وقته، وجهده، ولذلك، لا بد للمجتهد في الوقت الحاضر من أن يلم إلمامة ولو بسيطة بطرق الاستفادة من تلك الكتب، والبرامج.

ثانياً: معرفة الناسخ والمنسوخ من الحديث حتى لا يحكم بحديث قد ثبت نسخه، وبطل العمل به، كالأحاديث التي رويت في جواز (نكاح المتعة) فقد ثبت نسخها بأحاديث أخرى.. ومن مثل معرفة الناسخ والمنسوخ معرفة مختلف الحديث، أي: الأحاديث المتعارضة الظواهر. وكيف يؤولها، ويوفق بينها بتقييد مطلقها، وتخصيص عامها.. إلى غير ذلك من وسائل الجمع أو الترجيح..

ثالثاً: معرفة أسباب ورود الحديث.. وإذا كانت معرفة أسباب نزول القرآن لازمة لمن يريد فهم القرآن، فإن معرفة أسباب ورود الحديث ألزم لمن يريد فهم السنة، لأن القرآن بطبيعته عام لكل الأحوال، والأمكنة، والأزمنة. أما السنة، فكثيراً ما تأتي لعلاج قضايا خاصة، وأوضاع معينة يتغير الحكم بتغيرها..))[٧٥]

إذن، خلاصة القول، لكي يتحقق للمرء القدر المذكور من هذا العلم، فإنه يقتضي منه التمكن من مبادىء الجرح، والتعديل أسباباً وموجبات، وأنواعاً والتمكن من مقاييس نقد الأسانيد والمتون التي تكاتف المحدثون والأصوليون على وضعها، وتأصيل القول فيها.

المطلب الثالث

الأداة الثالثة: معرفة أصول الفقه

لئن أسلفنا فيما مضى أنَّ النظر الاجتهاديَّ المنشود في هذا العصر يهدف إلى تحقيق غايتين عظميين، وهما التوصل إلى فهمٍ سديدٍ للمراد الإلهيِّ من نصوص الوحي من جهةٍ، وضمان حسن تنزيل ذلك المراد في الواقع المعيش من جهةٍ ثانيةٍ؛ لهذا، فإنَّه لا تحقيق بأي حالٍ من الأحوال للغاية الأولى المتمثلة في التوصل إلى فهمٍ سديدٍ وقويمٍ لمرامي ومقاصد الخطاب الإلهيِّ السامي ما لم يتمكن المرء من إجادة معرفةٍ فريدةٍ، صُقلت وهُذِّبت وحظيت بتتابع الأجيال على مراجعتها وتحقيق القول فيها حتى أثبتت الأيام توقف حسن الفهم على إجادتها، وذلك لاشتمالها على مهمَّات القواعد والمبادئ

(٧٥) انظر القرضاوي يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلاميَّة ٦٠ باختصار وتصرف.

الموصلة إلى استنباط المعاني الثاوية في جنبات النصوص الشرعيَّة، ونروم بتلك المعرفة، علم أصول الفقه، وهذه المعرفة عبارةٌ عن العلم **بمجموع القواعد والمبادئ الأساسيَّة الأصوليَّة التي يتوصل بها إلى حسن فهم المعاني المرادة للشارع من نصوص الوحي، سواءً أكانت تلك المعاني أحكاماً أم مقاصد.**

إنَّ إحكام المرء حلقات هذا العلم وقواعده خير معينٍ على التوصل إلى حسن فهمٍ لمعاني نصوص الوحي كتاباً وسنة فهماً سديداً غير كليلٍ ولا مبتورٍ. كما أنَّ عدم الإشراف على مسارح هذا الفنِّ وعدم التمكن من مبادئه يقود إلى صيرورة فهم المرء لمعاني نصوص الوحي فهماً غير موثوقٍ به، وذلك لاشتمال هذا الفنِّ على معظم الأدوات العلميَّة التي يتوقف على إجادتها حسن إدراك المعاني الثاوية بين طيات نصوص الوحي كتاباً وسنَّةً. وإذا كنا قد كرَّرنا القول في أكثر من موضعٍ بأنَّ إحدى غايتي النظر الاجتهاديِّ التوصل إلى حسن فهمٍ للمعاني المرادة للشارع من نصوص الوحي، فإنَّ تحقيق هذه الغاية تتوقف على مدى تمكن متفهم الوحي من هذا الفنِّ الذي تنامت وتطورت مباحثه وموضوعاته ومسائله على أيدي سائر علماء الأمَّة من محدِّثين، ولغويِّين، ومتكلمين، وفقهاء إلخ.. ولهذا، فلا غرو أن يجد المرء ذكر هذا الفنِّ ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ متكرراً وحاضراً من القرن الرابع الهجريِّ إلى قرننا هذا، بل لا عجب أن يجد المرء ثَمَّ اتِّفاقاً من لدن أهل العلم الذين عنوا بضبط آلات النظر الاجتهاديِّ على ضرورة إشراف المتصدي للنظر الاجتهاديِّ على مبادئ هذا العلم ومباحثه الأساسيَّة، وذلك منذ أن تمَّ تدوينه وفصِّلت مباحثه وقعِّدت قواعده. بل إنَّ بعض علماء القرن السادس الهجريِّ انتهوا إلى القول بأنَّه هو العلم الأهمُّ والأوحد الذي يحتاج إليه المرء للتأهل للنظر الاجتهاديِّ [٧٦] كما أنَّ بعضهم كالإمام الشوكاني وغيره، خلصوا إلى اعتباره عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه [٧٧].

---

(٧٦) قال الرازي في كتابه بعد أن أورد شروط التصدي للاجتهاد في عصره ناقلاً عن الإمام الغزالي: ((.. وقد ظهر مما ذكرنا أنَّ أهمَّ العلوم للمجتهد علم أصول الفقه، وأما سائر العلوم فغير مهمة في ذلك.)) المحصول -مرجع سابق- ٦ /٢٥ باختصار.

(٧٧) وفي هذا يقول الشوكاني: ((.. فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه..)) إرشاد الفحول ٢ /٣٠١.

إنَّ مردَّ كل هذه الاعتبارات لمكانة هذا الفنِّ الإسلاميِّ الأصيل، إلى ما يتميز به من ضبطٍ منهجيٍّ محكمٍ لموضوعاته ومسائله، إضافةً إلى ما تشتمل عليه مباحثه وقضاياه من مبادئ وأصولٍ وأدواتٍ قادرةٍ على ترشيد الفهم وتسديده وإبعاده عن الشطط وسوء الفهم والتأويل للمعاني المرادة للشارع.

وبناءً على هذا، فإنَّه لا يمكن لغاية النظر الاجتهادي المتمثلة في التوصل إلى حسن فهم لمعاني الوحي الإلهيِّ أن تتحقق في أرض الواقع ما لم يشرف المرء على مباحث هذا العلم، ويتمكن منها تمكناً كافياً بحيث يغدو بعدُ قادراً على إدراك أحكام الخطاب الإلهيِّ وموارد كلامه ومصادره من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والتفصيل والمنطوق والمفهوم إلخ..

وعليه، فلئن كان لهذا الفنِّ كل هذه المنزلة والمكانة ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، فللمرء أن يتساءل عن القدر الذي يحتاج المرء إلى إتقانه، والإشراف عليه من مباحث وقضايا هذا الفنِّ، وخاصة أنَّه قد خالطت مباحثَه الأصيلةَ مسائلُ دخيلةٌ غريبةٌ، كما أنَّها قد وفدت إلى مسارحه رواسبُ كلاميَّةٌ معقَّدةٌ وقضايا لغويةٌ مجرَّدةٌ لا يمت أيٌّ منها في حقيقة الأمر بصلةٍ معتبرةٍ بهذا الفنِّ ولا بمباحثه وقضاياه الأساسيَّة الكبرى.

إنَّنا نرى أنَّه ليس من المقبول علميّاً ضبط ذلك القدر الذي لا بد منه على التعيين، وإنما يمكن القول بأنَّ تحصيل المرء المتطلع إلى التصدِّي للنظر الاجتهاديِّ للقدر الكافي من هذا الفنِّ يتطلب ذلك منه ((.. **أن يُطوِّلَ الباع فيه، ويطَّلع على مختصراته، ومطولاته بما تبلغ إليه طاقته.. وعليه أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظراً يؤهله إلى ما هو الحق فيها..**))[٧٨]. وليس بلازم عليه في شيء الانكفاء على المباحث الدخيلة على هذا العلم المتأثرة بثقافات وخلفيات بعض المتكلمين واللغويين والفقهاء[٧٩]، ككثير

---

(٧٨) انظر إرشاد الفحول -مرجع سابق- ٢ /٣٠١ باختصار وتصرف.

(٧٩) وقد أشار الإمام الغزالي إلى تأثر كثير من مباحث علم الأصول بخلفيات المؤلفين فيه من متكلمين ولغويين وفقهاء، وأشار في معرض بيانه تعلق الأصول بالكلام إلى ذلك يرجع إلى غلبة الكلام على طبائعهم، فقد حملهم ((.. حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حبُّ اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول،=

من مباحث المنطق الصوري، وعلم الكلام، وبعض المباحث اللغوية العقيمة كمبحث وضع اللغات ومبحث الاشتقاق وجانبٍ كبيرٍ من مبحث حروف المعاني ومعاني الإعراب. وكلما استرشد المرء بما ذكره الإمام الشاطبي [٨٠] إزاء ضبط مباحث هذا العلم وتخليصها من الشوائب والخلائط، كان إلى ضبط هذا العلم وإتقانه أقدر وأقوى، بل كان إلى التمكن من فهم نصوص الوحي كتاباً وسنة وتحصيل معانيها أحكاماً ومقاصد أقرب، وذلك لأنَّ الغاية الأساسيَّة التي رام الإمام الشافعيُّ رحمه الله وراء ابتكار وتدوينِ هذا العلم تمثلت في صيرورته الأداة التي تؤهِّل المرء للنظر الاجتهاديِّ فهماً وتنزيلاً، ولذلك، فلا عجب أن يجد المرء مباحث هذا العلم مشتملةً على سائر المعارف الجزئيَّة من قياسٍ، وبراءةٍ أصليَّةٍ وآيات أحكامٍ وأحاديث أحكامٍ، ودليل عقليٍ.. فهذه المعارف الجزئيَّة ذكرها العلماء أدواتٍ أساسيَّةً للنظر الاجتهاديِّ عبر القرون الغابرة. فهذه المعارف برمتها يهون إدراكها ومعرفتها على من أتقن علم الأصول، وأشرف على مباحثه ومسائله وقضاياه الأساسيَّة، مما يدل دلالة واضحة على أهمية هذا العلم وضرورته لكل متصدٍّ للنظر الاجتهاديِّ فهماً وتنزيلاً.

=فذكروا فيه من معاني الحروف، ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو خاصة. وكما حمل حبُّ الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول..) انظر: المستصفى مرجع سابق ١ /١٠ باختصار.

(٨٠) لقد وضع الإمام الشاطبي ميزاناً لمحاكمة كثير من مباحث علم الأصول، ولو نال ذلك الميزان كبير اهتمام من ذلك اليوم لأعيد بعلم الأصول إلى سيرته الأولى أعني خدمة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وهذا ما قاله: ((.. كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية.. ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل فيه.. وكل مسألة في أصول الفقه يبتنى عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف على فرع من فروع الفقه، كوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية..)) الموافقات ١ /٤١ باختصار وتصرف. وكذلك عني الدكتور طه جابر في خاتمة كتابه (أصول الفقه) -منهج بحث- بإيراد جملة من الضوابط القيمة يمكن الاستفادة منها في تحقيق ما تمناه العلماء منذ عهد بعيد في تنقية مباحث علم الأصول من الرواسب الكلامية واللغوية. انظر: أصول الفقه الإسلامي واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي طبعة ثانية ١٩٩٥م.

وإذا كنَّا قد بيَّنا القدر الذي لا بد للمرء من إدراكه في هذا العلم، فإنَّه حريٌّ بنا أن نتلو ذلك بالإشارة إلى أهم آلة يتوقف عليها إحكام وإتقان حلقات هذا العلم، تلك الأداة هي العربية، التي سبق لنا بيان أهميتها وضرورتها في فهم النص. فمن المتعذر إن لم يكن من المستحيل إتقان هذا العلم وإدراكه دون معرفة أصيلة باللغة العربية، ويرجع سبب ذلك إلى أنَّ جُلَّ القواعد إن لم يكن كلها التي اعتمدها علماء الأصول مستعارة ومشتقة من قواعد اللغة العربية من نحو، وصرف، وبلاغة[٨١]. فمباحث المفهوم، والمنطوق والأمر والنهي، والإطلاق والتقييد، والعموم والخصوص، والمجاز والحقيقة، والإجمال والتفصيل، والظهور والخفاء، والدلالات وغيرها.. كلها مباحث قائمة على قواعد العربية، فمن لم يكن له إلمامٌ ولا إحاطة باللغة، فمحالٌ عليه بل هيهات أن يحكم حلقات علم الأصول، ويصبح قادراً على الاستفادة منه، سواء في فهم نصوص الوحي -كتاباً وسنة- أم في استنباط الأحكام من تلكم النصوص.

ولهذا، فإذا ما تخيَّل أحدٌ فهم الأصول فهماً أصيلاً بعيداً عن فهم العربية، فإنه لا يعدو أن يكون ذاك توهماً لا نصيب له من الواقع، كما لا يعدو أن يكون ذلك الفهم في حدِّ ذاته فهماً قاصراً لا يؤهِّل صاحبه للاستنباط من النصوص، ولا يُمكِّنه من الترجيح بين الآراء والأمارات عند تعارضها وتقابلها وتمانعها. وبناءً على ذلك، فإن اشتراط العلم بالأصول يتضمن تضمناً غير مباشر اشتراط معرفة العربية، لأنَّه لا إتقان صحيحاً للأصول ما لم يسبقه إتقان محكم لمبادئ اللغة العربية.

وخلاصة القول هي أنه لا يمكن تحقيق غاية النظر الاجتهادي الأولى والمتمثلة في التوصل إلى حسن تصور وتجسيم للمعاني التي دلت عليها نصوص الوحي -كتاباً وسنة- ما لم يتمكن المرء من هذا العلم الذي قصد به يوم نشأته أن يكون آلةً يتوقف على

---

(٨١) وقد أشار إلى هذا القول أبو الحسين البصري إذ قال: ((.. ليس الشرط بعد معرفة الكتاب والسنة إلا أصول الفقه، وأن أهل أصول الفقه قد نقلوا عن العربية والمعاني والبيان ما يحتاج إليه المجتهد..)) انظر: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد الصنعاني (الكويت، الدار السلفية، طبعة أولى ١٩٨٥) ١٣٤. وأشار الشاطبي هو الآخر إلى هذا فقال: ((.. وغالب ما صُنِّف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها..)) الموافقات مرجع سابق ٤ /١١٥.

إجادتها ممارسة النظر الاجتهاديِّ سواء في فهم النصوص أم في تنزيل المعاني المفهومة منها في الواقع المعيش، وكاد أن يكون هذا العلم أيام نشأته علم الاجتهاد الأوحد والأعظم، ولكن نظراً للتغيرات والتطورات والتحويرات الجذرية والنوعيَّة التي طرأت على مباحثه ومحتوياته على أيدي كثيرٍ من المتكلمة والمناطقة واللغويين وغيرهم، لذلك، حِيلَ بين هذا العلم وبين تلك الغاية الأساسيَّة من نشأته والتي تمثلت في ضبط حركة النظر الاجتهادي وتوجيهه وجهةً حسنةً، ولا غرو أن يمسي بعد ذلك أحد علوم النظر الاجتهاديِّ الذي يمكن الاستعانة به في تحقيق إحدى غايتي النظر الاجتهاديِّ، ولا يمكن بأي حالٍ من الأحوال اعتباره في هذا العصر علم الاجتهاد الأوحد والأهمِّ، بل هو كغيره من العلوم التي سبق الحديث عن أهميَّتها في النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر.

المطلب الرابع

الأداة الرابعة: علم المقاصد

لئن أوجزنا الحديث عن أهميَّة المعرفة الأصوليَّة ودورها في تحقيق الغاية الأولى من النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر، فإنَّنا نستعجل بالقول بأنَّه لا تمام لتحقيق هذا الأمر، ما لم يتمَّ الاستعانة بمعرفةٍ أخرى نراها صنو المعرفة الأصوليَّة. ولئن أكَّدنا مراراً وتكراراً على أنَّه ينبغي أن يكون للنظر الاجتهاديِّ المنشود في ضوء واقعنا المعاصر غايتان عظميان، وهما: التوصل إلى فهم سديدٍ للمعاني المرادة للشارع من نصوص الوحي كتاباً وسنَّة من جهةٍ، وضمان حسن تنزيل تلك المعاني المفهومة والمجسَّمة في الذهن في الواقع المعيش من جهةٍ أخرى، وذلك سعياً إلى حسن الربط بين معاني النصوص ومقاصدها ومآلاتها عند الوقوع الفعليِّ، لذلك، فإننا نرى أنَّ تحقيق الغاية الأولى من هذا النظر يتوقف توقفاً أساسيّاً على إتقان ثلاث معارف وهي: المعرفة اللغويَّة، والمعرفة الأصوليَّة، والمعرفة المقاصديَّة [٨٢] وبما أنَّه قد أوسعنا ما يناط بالمعرفتين

(٨٢) وقد أشار إلى هذا الأمر الإمام الشاطبي عند ما فرق بين أنواع الاجتهاد، وانتهى إلى القول بأنَّ الاجتهاد إذا تعلق باستنباط الأحكام من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية.. ((وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم =

الأوليين من أهميةٍ قصوى ومكانةٍ ساميةٍ في مجال النظر الاجتهادي المنشود في هذا العصر خاصَّةً، وفي كل عصرٍ عامَّةً، فإنَّنا نرى أن نولي وجهنا شطر المعرفة الثالثة، وهي المعرفة المقاصديَّة.

إنَّ المعرفة المقاصديَّة التي نرومها في هذه الدراسة تتمثل في تمكن المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر من حسن **إدراكٍ لجملة المعاني والغايات والحِكم والأهداف الثابتة العامَّة والخاصَّة والتي لاحظها الشارع الحكيم في جميع أحوال تشريعاته المتعلقة بالفرد وبالمجتمع، سواء أكانت تلك التشريعات عقديَّةً أم خلقيَّةً أم عمليَّةً** (٨٣).

=بمقاصد الشرع من الشريعة جملةً وتفصيلاً. والدليل على عدم اشتراط علم العربية أنَّ علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشرع المؤدية لمقتضياتها عربية، فلا يمكن لمن ليس بعربي أن يفهم لسان العرب، كما لا يمكن التفاهم بين العربي والبربري، أو الرومي، أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه. وأما المعاني مجردة، فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسانٌ دون غيره. فإذن، من فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي. ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية، ويعتبرون الألفاظ في كثير من النوازل..)) انظر: الموافقات ٤ /١٦٢ وما بعدها. ومن الواضح في هذه العبارات اعتبار فهم مقاصد الشريعة من النصوص غير منبثقٍ بالضرورة عن فهم العربية، وهذا مما يؤكد على ما نرمي إليه في هذا المجال، نعني أنه قد يتوافر المرء على فهم العربية، وفهم الأصول، بيد أنه يظل فهم المقاصد أمراً مفقوداً أو عليلاً لديه، مما يوجب ضرورة إشراف المجتهد في فهم النص الشرعي على العلم الذي يعينه على فهم المعاني التي تدل عليها نصوص الكتاب والسنة سواء كانت تلك المعاني أحكاماً شرعية تكليفية أم وضعية، أم كانت مقاصد وغايات وأهدافاً يسعى الشرع إلى تنظيم حياة البشر وفقها وعلى هديها.

(٨٣) ثمة تعريفات متعددة لمقاصد الشريعة، ولعلَّ أهمَّها وأكثرها ضبطاً ما ذكره الإمام ابن عاشور في كتابه، بأنَّ المراد بالمقاصد هي ((..المعاني والحِكَم المَلْحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو مُعْظَمِها بحيث لا تختصُّ ملاحظتُها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشريعة..)) انظر تعريف مقاصد التشريع العامة لابن عاشور مقاصد الشريعة العامة ٥٠ باختصار، وقد كان ابن عاشور من كبار المنادين إلى استقلال مبحث مقاصد الشريعة عن علم الأصول، وتدوينه علماً مستقلاً قائماً بذاته، وسيأتي نصُّ ما قاله في ذلك بعد قليل.

ولئن حاولنا صياغة تعريفٍ للمعرفة المقاصديَّة المرادة في هذا العصر، فإنَّنا نودُّ أن نؤكِّد بأنَّ هذا التصور الذي صغناه قائم على مراعاة معنى مقاصد الشريعة، وعلى اعتبار قيد (علم) بمثابة ضابط وموجه لتلك المعاني والأهداف والغايات. ومما ينبغي الإشارة إليه في هذا المقام محاولة صاحب (نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور) وضع تعريف لعلم المقاصد =

إنَّ التوصل إلى فهمٍ سديدٍ للمعاني الكريمة الثاوية بين جنبات نصوص الوحي يقتضي التمكن من هذه المعرفة المقاصديَّة الناصعة لمرامي ودقائق الخطاب الإلهيِّ، وذلك بوصفها المعرفة القديرة على عصمة نظر المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ من الوقوع في براثن التجزيئيَّة والأحاديَّة في التعامل مع الوحي الإلهيِّ، ولاشتمالها على جملةٍ حسنةٍمن المبادئ المعينة على حسن الربط بين المباني والمعاني، وعلى تحقيق انسجامٍ بين الألفاظ والغايات، ولذلك، فإنَّه لا تحقيق لهذه الغاية الأولى ما لم يتمَّ الإشراف على هذه المعرفة إشرافاً غير مغشوشٍ البتة.

وأما الغاية الثانية من النظر الاجتهاديِّ المنشود في ضوء الواقع المعاصر، فإنَّ تحقيقها يتوقف في نظرنا توقفاً أساسيّاً على العلم بهذه المعرفة المقاصديَّة، وذلك لاشتمالها على مبادئ وكليَّات من شأنها تسديد الفهم وضمان حسن التنزيل والالتفات المبارك إلى مآلات الوقوع الفعليِّ للمراد الإلهيِّ في أرض الواقع.

إنَّ مكانة هذه المعرفة في النظر الاجتهاديِّ لا تقلُّ بأيِّ حالٍ من الأحوال عن مكانة المعرفة الأصوليَّة كما أسلفنا بل إنهما لتتمتعان بالمكانة والأهميَّة ذاتها، فما لم يوسع المرء كلتيهما جانب الإتقان والإدراك والإحاطة، فإنه يكون من العبث أن يضيِّع جهوده وطاقته في استخلاص المعاني والأحكام التي تدل عليها نصوص الوحي كتاباً وسنةً وفي هذا يقول الإمام الشاطبي ما نصُّه: ((**فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد**

=عندما قال: ((.. يمكن أن يعدَّ هذا العلم عبارة عن جملة من الأصول المقصودة شرعاً التي يتوسل بها في فقه الشريعة تفسيرًا وتعليلا واستدلالاً..)) انظر: نظرية المقاصد عند ابن عاشور إسماعيل الحسني (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى ١٩٩٥م) ١٢٧. فهذا التحديد لمفهوم علم المقاصد ينقصه في نظرنا الدقة والضبط، ويشتمل دوراً منبوذاً في التعريفات والحدود، فلفظ (الأصول المقصودة) في معرض البحث عن تحديد علم المقاصد دور، كان الأولى الابتعاد عنه. ولهذا، فإننا نرى أن تحديد مفهوم هذا العلم ينبغي أن يتخذ تحديد مفهوم المقاصد ذاته أساساً وأصلاً، وبذلك يسلم تحديدنا له من الدور والغموض وعدم الدقة والضبط.

حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله..))[٨٤]

ولئن أرجع الإمام الشاطبي ذات يومٍ كثيراً من الأخطاء التي يقع فيها كثير من العلماء الذين لا دراية لهم بالمعرفة المقاصديَّة، وأكَّد بأنَّ ((..زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه..))[٨٥] فإنَّ واقعنا يؤكِّد هذا الأمر أيَّما تأكيدٍ، إذْ إنَّ سبب جملةٍ من الانحرافات المعاصرة في التصور وفي التعامل مع نصوص الوحي وإدراك أولويات الدعوة والحركة في هذه المرحلة، يعود كل ذلك إلى عدم تمكن كثيرٍ من علماء العصر من هذه المعرفة، ونبذ أكثرهم الاهتمام بها وإيلاءها ما تستحق من عنايةٍ ومكانةٍ. ولذلك، فلا غرو أن تنتعش الفتاوى والأحكام التي لا تولي أدنى اهتمامٍ بالمآلات التي تؤول إليها تلك الأحكام في أرض الواقع.

ورحم الله الإمام الشاطبي الذي استفرغ طاقته في تكرار الدعوة والحث على الاهتمام بهذه المعرفة في موافقاته الغرَّاء، وانتهى في عصره إلى القول بأنَّ أسَّ جلِّ الانحرافات في المعتقد والعمل، آتٍ نتيجة الجهل المفظع بمقاصد الشريعة، فجملة الناس الذين ابتلوا بالجهل بمقاصد الشريعة، ولكنَّهم مع ذلك يدَّعون لأنفسهم الاجتهاد، تراهم يتجرؤون تجرؤاً مَهيناً على أحكام الله وشريعته، ومن الأمر اليسير أن تجد بعضهم ((..آخذاً ببعض جزئياتها في هدم كلياتها حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادىء رأيه، من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع الافتقار إليها.. ويعين على هذا -كما ينص الشاطبي- الجهلُ بمقاصد الشريعة، وتوهُّم بلوغ مرتبة الاجتهاد..)) بل إنَّ انحراف الخوارج بفرقها وطوائفها، وضلال المبتدعة بصنوفها نابع من وقوفهم عند ((اتباع ظواهر القرآن، على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده.. فمدار الغلط.. إنما هو على حرف واحد وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضمِّ أطرافه بعضها لبعضٍ. فإنَّ مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة

---

(٨٤) انظر الموافقات ٤ /١٠٦ ١٠٧.

(٨٥) انظر الموافقات ٤ /١٧٠ باختصار.

بحسب ما ثبت من كلياتها، وجزئياتها المرتبة عليها.. فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صوِّرت صورة مثمرة.. وشأن متَّبعي المتشابهات، أخذ دليل ما، عفواً وأخذاً أوليّاً، وإن كان ثمَّ ما يعارضه من كليٍّ أو جزئيٍّ، فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقيّاً..))[٨٦]

وقد عني علماء كثيرون بعد الشاطبي بالتنصيص على هذه الأهمية وإبراز ضرورة هذا العلم ودوره في فهم نصوص الوحي كتاباً وسنة وذلك لأنَّ ((**مقاصد الشريعة هي المرجعُ الأبديُّ لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدراً خارجياً عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه. وليست غامضة غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حدٌّ ولا موردٌ...**))[٨٧] وأشار الأستاذ المودودي إلى هذا العلم، وعبَّر عنه بـ**لتضلع بعلم القرآن والسنة**، واعتبره شرطاً ضروريّاً واجب التوافر فيمن يتطلع إلى النظر الاجتهادي، لأنَّ هذا العلم يعرف المجتهد بموجبه ومواضعها فحسب، وإنما يعينه على فهم القواعد الكلية للشريعة وغاياتها الأساسية، ولذلك، فإنه ((..**يجب أن يعرف المجتهد ما هي خطة الشريعة لإصلاح الحياة الإنسانية في مجموعها، ويعرف إلى جانب ذلك ما هي مكانة كل شعبة من شعب الحياة في هذه الخطة الشاملة، وما هي الخطوط التي تريد الشريعة أن تنظم عليها مختلف شعب الحياة، وما هي المصالح التي ترمي إليها.. إنَّ الاجتهاد شيء يتطلب من الإنسان علماً بالقرآن والسنة يوصله إلى مغزى الشريعة وجوهرها..**))[٨٨]

وعلى كلٍّ، نستطيع أن نخلص إلى القول بأن أهمية هذا العلم المقترح إضافة إلى كلِّ ما سبق تكمن في نظرنا في اشتماله على قواعد ومباحث قادرة على حسن ضبط

---

(٨٦) انظر الموافقات ٤ /١٧٤ إلى ١٧٩ باختصار وتصرف.

(٨٧) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها -علال الفاسي- (نشر مكتبة الوحدة العربية بدار البيضاء) ٥١-٥٢ باختصار.

(٨٨) انظر مفاهيم أساسية حول الدين والدولة للمودودي -مرجع سابق- ١٩٦ باختصار وتصرف.

كثير من مستجدات العصر وقضاياه الجديدة وتوجيهها وفق إرادة الإسلام ورؤيته، إذ غدت الحاجة في هذا العصر ملحة إلى إبراز الأهداف والأسرار التي تحتويها الشريعة الإسلامية والتي تدل على صلاحيتها لكل زمان ومكان والتي تبرهن على مرونتها وسعتها وقدرتها على تسيير وتنظيم حياة البشر في كل عصر ومصر. وبما أنَّ الدراسات في هذا العصر قد أضحت تتمركز وتقوم على المنهجية العلمية الشاملة فإنَّه يمكن أن يكون هذا العلمُ العلمَ الشرعيَّ المرشَّحَ لملء هذا الفراغ، ذلك لأنَّ ((..**المقاصد ليست أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويمه، ولكنها أيضا أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها**..))[٨٩] ولتكميل المنهجية الإسلامية التي تمثلت ذات يوم في علم الأصول لولا الجنوح به نحو الاكتفاء بالوصول إلى الحكم الشرعيِّ التكليفي والوضعيِّ. ولهذا، فإننا نرى أنَّه لا بدَّ للمرء الراغب في التصدي للنظر الاجتهاديِّ المتجدِّد في نصوص الوحي كتاباً وسنَّةً أن ينال نصيبه من هذا العلم، وأن يستولي على دقائقه وتفاصيله.

إنَّ السبب في انتهائنا إلى اعتبار هذا العلم أداةً من أدوات النظر الاجتهادي المنشود في هذا العصر يقوم على إيماننا الأكيد بعدم خلو أي عصر عني فيه العلماء بتبيين آلات الاجتهاد من مراعاة تلك الآلات التي ينتهون إليها؛ البيئة والظروف وتأثرهما بهما تأثراً مباشراً وغير مباشر، ويكفي لإثبات هذا إلقاء نظرة عجلى في جنبات الآلات التي اعتبرها الإمام الشافعي آلات يتوقف على جمعها القياس، فلم يشر أثناء ذلك إلى آلة علم الأصول، لأنَّ علم الأصول أيامئذٍ لم يكن قد دوِّن بعدُ، وكذلك لم يتناول بالإشارة علم الخلاف لكونه أيضاً متأخراً في التدوين. بل إنَّ الآلات التي انتهى إليها جمهرة علماء الأصول من نهاية القرن الرابع إلى نهاية القرن الخامس قد خضع بعضها للعصر وتأثرت بالبيئة والظروف مثل مبادئ علم المنطق، إذ اشترط علماء أصوليون كبار أمثال الباقلاني والجويني والغزالي ضرورة التمكن من تلك المبادئ قبل ممارسة

(٨٩) انظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي أحمد الريسوني (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، طبعة ثانية ١٩٩٢م) ٣٣٢.

الاجتهاد لاعتقادهم كون تلك المبادئ في تلك الأيام الأساس الذي تقوم عليه بقية آلات النظر الاجتهاديِّ المنشود آنذاك، ولذلك، فمن لم يُجدْها، فإنه لا يليق به أن يجتهد في النص لا فهماً ولا تنزيلاً البتَّة. وليس من شكٍّ أنَّ السبب في اشتراطهم هذه الأداة واعتبارهم إياها ضرورية في ذلك العصر يعود إلى ما تمتعت به مبادئ علم المنطق في أروقتهم من مكانة ومنزلة مرموقتين. حتى إذا ما تبدَّل الوضع وتغيرت البيئة والظروف من نهاية القرن السادس إلى ما بعده، فإذا بهذه النظرة والموقف من المنطق وأربابه يتغيَّر ويتبدَّل تبدُّلاً جذريّاً، فيفقد علم المنطق تلك المكانة والمنزلة، ويغدو محل نقد وانتقاد ورفض، بل يتحامل عليه إلى الدرجة التي يدفع بعضاً إلى القول بأنَّ من تمنطق تزندق!

إذن، بهذا يتبين لنا الدافع وراء اعتبارنا هذه الأداة أداةً من أدوات النظر الاجتهادي المنشود في عصرنا هذا، ويضاف إلى هذا ما ذكره العلامة التونسي ابن عاشور رحمه الله: ((.. **إذا أردنا أن ندوِّن أصولاً قطعيَّة للتفقه في الدين حُقَّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسمِّيه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حالة تستمدُّ منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزوٍ تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة..**)) [٩٠]

وعلى كلٍّ، إذا كنَّا قد تبين لنا من أهمية هذا العلم وضرورته في عصرنا هذا، فإنه حريٌّ بنا ضبط القدر الذي يحتاج المرء إلى جمعه وإتقانه، فيبرح ساحته من تهمة القصور وعدم أهلية النظر الاجتهادي المنشود. وأما القدر المحتاج إلى الإشراف عليه من هذا العلم فإنَّه يتمثل في القدر الذي يكسب المرء القدرة والمكنة من استخلاص مقاصد الشارع من نصوص الوحي عن طريق إشرافه على مسالك التقصيد التي تناولها الشاطبي

(٩٠) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور -مرجع سابق- ٨ باختصار.

في كتابه[٩١] وبلْورها بعده بقرون الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية [٩٢] ويتمثل أيضاً في القدر الذي يؤهِّل المرء للتمييز بين مراتب المقاصد من حيث الكليَّة والجزئيَّة، ومن حيث الأصليَّة والتبعيَّة، ومن حيث القطعيَّة والظنيَّة، ومن حيث الحقيقيَّة والموهومة، إضافةً إلى إدراك الفرد العلاقة الجدليَّة بين المقاصد ووسائلها من حيث الضروريَّة والاحتماليَّة، ومن حيث الثبات والتغير. فهذا القدر سيعين المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ على الابتعاد عن الخلط بين المقاصد الحقيقيَّة

---

(٩١) وقد جعل الشاطبي الحديث عن مسالك المقاصد خاتمة كتابه، وقال إنه لا بد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان، وتعرف بتمام المقصود فيه بحول الله... فبماذا يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس بمقصود له، وذكر أربعة جهات، ملخصها:

أ ـ تبيين المقصد الإلهي من مجرد الأمر والنهي الواردين في النصوص، فالأمر دال على أن المقصد وقوع المأمور به، والنهي دال بذاته على أن المقصد الانتهاء عن المعنى عنه. ب- اعتبار العلل الواردة في الأمر والنهي لمعرفة مقصد الشرع بعد معرفة تلك العلل وتعيينها عن طريق مسالك العلة التي انتهى إليها الأصوليون. جـ- الاعتبار بالمقاصد الأصلية في كل الأحوال، ذلك لأن المقاصد منها الأصلي ومنها التابع المؤكد له، فما كان من التابع مؤكداً للأصلي عمل به، وما كان مناقضاً له، يردُّ. دـ سكوت الشارع عن حكم مع وجود معنى يقتضي ذلك الحكم، لأن سكوته والحال كذلك يقتضي منع ذلك الحكم. فهذه هي مسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام الشاطبي، وبطبيعة الحال طرأ عليها تغيير وتطوير وضبط أكثر عند ابن عاشور والفاسي وغيرهما.. انظر الموافقات ٢ /٢٨٩ وما بعدها باختصار وتصرف.

(٩٢) ضبط الإمام ابن عاشور مسالك الكشف عن المقاصد تحت عنوان (طرق إثبات المقاصد الشرعية) وذكر أن مراده بهذا العنوان معرفة الطرق التي نستطيع أن نبلغ بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشرعية في مختلف التشريعات، وكيف نصل إلى الاستدلال على تعيين مقصد ما من تلك المقاصد استدلالاً يجعله بعد استنباطه محل وفاق بين المتفقهين.. وانتهى إلى وجود ثلاث طرق لذلك، وهذا ملخصه: استقراء الشريعة في تصرفاتها من خلال أحكامها المتعددة المتنوعة للانتهاء من ذلك الاستقراء إلى تعيين مقاصد الشريعة، وهذا على نوعين: أ- استقراء الأحكام المعروفة عللها الآئل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة. ب- استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع. استخلاص مقاصد الشريعة مباشرة من تصريحات القرآن الكريم. الاستخلاص المباشر من السنة المتواترة، وذلك إما بما شاهده عموم الصحابة من أعمال الرسول، أو بما حصل لآحادهم من تكرر مشاهدة تلك الأعمال الصادرة من الرسول. فهذه الطرق الثلاث هي طرق إثبات المقاصد الشرعية عند الإمام ابن عاشور.. ولا يزال المجال مفتوحاً لكل من رزق بفقه وفهم وإخلاص لكي يكشف عن مسالك أخرى توصل إلى مقاصد الشريعة. انظر مقاصد الشريعة ابن عاشور ١٩ وما بعدها. وفصول في الفكر الإسلامي بالمغرب عبد المجيد النجار (بيروت، دار الغرب الإسلامي، طبعة أولى ١٩٩٢م) ١٣٩ ١٦١ .

والمقاصد الموهومة الناتجة عن قصر الفهم وكلله، كما سيعينه على حسن الربط بين ألفاظ النصوص ومقاصدها العامَّة والخاصَّة إضافةً إلى حسن إدراك غايات وأهداف الشريعة الكلية في جميع تشريعاتها السامية، كما أنَّها ستساعده على حسن التمييز بين المقاصد ذات الوسائل الثابتة والمقاصد ذات الوسائل المتغيرة والمتبدلة بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال.

وإنَّما يتأتى للمرء كل ما ذكرناه آنفاً عن طريق إجادته بعض مباحث علم الأصول ومسائله، وعن طريق قوة الملاحظة، وجودة القريحة، وعن طريق إدراك خطة الشريعة الشاملة لإصلاح الحياة الإنسانية في مجموعها، والخطوط الرئيسة التي تنظم عليها الشريعة مختلف شعب حياة الإنسان على وجه البسيطة، إضافة إلى حسن النية في اجتهاده.

وعلى العموم، فإنَّنا نصل إلى نهاية الحديث عن هذه الأداة المهمة في النظر الاجتهادي المنشود اليوم، ولن ننسى في خضم ذلك من الإشارة إلى أنَّ هذه المعرفة المقترحة علم المقاصد قد كانت ذات يوم، ولا تزال عند كثير من العلماء مبحثاً من مباحث علم الأصول، وعلى وجه التحديد مبحث الإخالة والمناسبة في باب مسالك العلة. ولكننا نرى أنه نظراً لسنَّة التطور والتغير التي تطرأ على المعارف البشريَّة برمتها، واعتباراً لما شهدته الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ عبر تاريخ الفكر الأصوليِّ الناصع، فإنَّه من وحي ذلك، ننطلق إلى الاعتداد بهذه المعرفة ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر، ونراها حريَّةً بالاستقلال عن المعرفة الأصوليَّة، وأن تفرد بالبحث والدراسة، وليس مقبولاً في شيء أن تظل هذه المعرفة جزءاً أو مبحثاً من مباحث علم الأصول بعد أن أصبح البحث في علم الأصول أكثر اهتماماً وتركيزاً على الألفاظ والمباني دون المقاصد والمعاني.

إنَّ معظم مسائل ومباحث أصول الفقه لم تعد تتمحور حول استنباط المقاصد والحكم من نصوص الوحي كتاباً وسنة وإنما أضحت مسائله ومباحثه تدور حول القواعد التي تمكِّن المرء المتضلع من استنباط الأحكام الشرعية التكليفية من نصوص

الوحي كتاباً وسنة، وقصارى ذلك كله آيل إلى ((.. محامل ألفاظ الشارع في انفرادها واجتماعها وافتراقها حتى تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القحِّ كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروقها من عموم، وإطلاق، ونصٍّ وظهور، وحقيقة وأضداد ذلك..))(٩٣)

ثم إنه إذا كان الله جلَّ شأنه قد جعل شرف ابتكار وكشف علم الأصول على يد الإمام الشافعي رحمه الله فإنه يمكن القول بأنه جلَّ شأنه قد قدَّر أن يعود شرف الاهتمام العظيم والعناية الفائقة بهذا العلم إلى الإمام الشاطبي الذي وفَّقه الله جلَّ جلاله إلى تحديد معالم ومباحث هذا العلم منذ القرن الثامن الهجري(٩٤)، فضمَّن كتابه الجليل المسمَّى الموافقات أهمَّ قواعد وأصول هذا العلم وإن كان لم يسمه بعلم المقاصد(٩٥)، وأشبه سعيه في ذلك بسعي الإمام الشافعي في ضبطه مباحث علم الأصول الذي لم يطلق هو الآخر على صنيعه في الرسالة اسم علم الأصول. ولكن إذا كان الله قد قيَّض لعلم الأصول بعد الإمام الشافعي رجالاً عنوا حثيثاً ببلورة وتطوير ما ابتكره وابتدأه، فإنَّ الأمر بالنسبة لعلم المقاصد لا يزال بحاجة ماسة إلى جهود مثابرة ومرابطة تسهر على تأصيل وتقعيد ما انتهى إليه الشاطبي من مباحث، وتعمل في الوقت نفسه في بلورة وتطوير الجوانب التي لم يوسعها الشاطبي جانب التأصيل

---

(٩٣) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية محمد الطاهر ابن عاشور (تونس، الشركة التونسية للتوزيع..) ٦ باختصار.

(٩٤)وقد أشار إلى هذه البادرة الفريدة الإمام ابن عاشور، فقال منوِّهاً: ((.. والرجل الفذُّ الذي أفرد هذا الفنَّ بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي إذ عني بإبراز القسم الثاني من كتابه المسمى (عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه) وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد ولكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود على أنه أفاد جدَّ الإفادة..)) مقاصد الشريعة ٨.

(٩٥)ومما ينبغي التأكيد عليه في هذا المجال هو أنَّ أول من نادى حسب علمنا في عصرنا هذا إلى تدوين علم يسمى علم مقاصد الشريعة هو الإمام المجدِّد محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله وقد مرَّ بنا آنفاً نص ما قاله بهذا الخصوص. انظر مقاصد الشريعة ٨.

المحكم[٩٦] ليوصل بهذا العلم بعد ذلك إلى ما وصل إليه علم الأصول بعد الشافعي إلى يومنا هذا.

إنَّ السعي في بلورة هذا العلم وتطويره لا يتعارض مع اعتباره أداةً من أدوات النظر الاجتهادي المنشود في هذا العصر، فالبلورة والتطوير والتكميل أمور ملازمة لسائر العلوم، ولا نعلم علماً خادماً -أنَّى كان تاريخ نشأته- استغنى، أو يمكن أن يستغني في فترة من الفترات، عن هذه الأمور الضرورية لكل العلوم، ولذلك، فلا جرم أن يظل البحث في هذا العلم جارياً ومستمراً.

المطلب الخامس

الأداة الخامسة: معرفة علم الخلاف

إنَّ اعتدادنا بهذه الأداة والتي نعدها ضمن أدوات النظر الاجتهادي المنشود في هذا العصر يعود إلى كونها إحدى الأدوات الضروريَّة التي تعين على تحقيق إحدى غايتي النظر الاجتهاديِّ المتمثلتين في حسن فهم النصِّ الشرعيِّ وفهم الواقع الإنسانيِّ وحسن تنزيل معاني النصِّ على الواقع المعيش، هذا من ناحيةٍ.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّه من المعروف أنَّ المناهج والمعارف البشرية الاجتهاديَّة تتطور وتتكامل مع مرور الزمن وتبدل الأحوال وتغير الأدوات والآلات المعينة على الفهم والتدقيق، ولذلك، فإنَّه حريٌّ باللاحق أن يبني على السابق الذي أثبتت الأيام صلاحيَّته ومقدرته على الإسهام في توجيه أزمات الحاضر ومشاكله، كما أنَّ على اللاحق أن

(٩٦) ولعلَّه من الجهود المباركة التي بذلها بعض العلماء في سبيل المضي قدماً بمباحث المقاصد نحو التأصيل والتنقيح والتهذيب والتطوير ما كان من العلامة التونسي الأكبر الإمام ابن عاشور في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية). فهذا الكتاب على صغر حجمه من الكتب الرائدة في مجال تأصيل وضبط مسائل المقاصد، ويعدّ حقّاً امتداداً للمسيرة الشاطبية في هذا المجال، وقد نصَّ ابن عاشور نفسه على هذا عندما قال بعد أن أشاد بجهود الشاطبي وسبقه: ((فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته،ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره..)) مقاصد الشريعة ٨.

يستأنس ويستفيد من تجارب وخبرات السابق إن أراد تواصلاً مع ماضيه واختصاراً لجهوده فيما أفاض فيه السابق وأجاد.

ولهذا، فلا بدَّ للنظر الاجتهاديِّ المتجدَّد اليوم من التواصل والتكامل والاستفادة من الجهود والخبرات والأدوات المعرفيَّة التي ابتكرها الأئمة السابقون واستخدموها في اجتهاداتهم في فهم النصوص وفي تنزيل معانيها على الواقعات، فالغاية التي كانوا يستهدفونها من وراء ذلك، لا تزال قائمةً حتى هذه اللحظة، مما يجعل الاستئناس بمنهجيَّاتهم وحسن الاستيعاب لها خير معينٍ للفرد على تحقيق غايتي النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر.

إنَّ تلك الجهود العلميَّة المخلصة الجبَّارة التي حاولت ذات يومٍ التوصل إلى فهمٍ سديدٍ للمراد الإلهيِّ من نصوص وحيه الكريم، لا ينبغي تجاهلها ولا الاستخفاف بها، كما لا ينبغي تقديسها ولا الارتقاء بها إلى مستوى نصوص الوحي المقدسة، وإنَّما بدلاً من كلا الاتِّجاهين، ينبغي الاستئناس والاستفادة منها. ولهذا، فاعتدادنا بعلم الخلاف أداةً من الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ ينطلق من إيماننا وقناعتنا بضرورة الاستفادة والاستئناس بسائر المعارف البشريَّة وخاصَّة منها تلك التي حامت حول فهم النص الإلهيِّ الثابت، أو تلك التي رامت الكشف عن وسائل تفعيل الواقع الإنساني بإلزامات الوحي وتعليماته السديدة السامية.

وعليه، فإنَّنا نعتقد أنَّه كُلَّما تمكن المرء من الإشراف على تلك المنهجيَّات والوقوف على إيجابيَّاتها وسلبيَّاتها، كان نظره الاجتهاديُّ متّسماً بالدقَّة والعمق والأصالة والمتانة والمعاصرة، وذلك بسبب الجمع بين أكثر من منهج هادف ذي أهداف وغايات مماثلة. وعليه، فإنَّه يمكننا أن نحدِّد مرادنا بهذه المعرفة بأنَّه عبارة عن:

العلم بمجموع مناهج وأصول الاستنباط والاستدلال التي استخدمها الأئمة المجتهدون الأولون في فهم الوحي كتاباً وسنَّةً وفي تنزيل معاني الوحي في واقعهم (٩٧).

(٩٧) ثمة بعض الكتَّاب المعاصرين عرَّفوا علم الخلاف بأنه العلم الذي يقتدر به على حفظ الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية وقوادح الأدلة. وهذا التعريف هدفوا منه إبراز الفرق بين علم الخلاف وبين =

فالهدف من الاعتداد بهذه المعرفة حثُّ المتأهِّل للنظر الاجتهاديِّ على الاستفادة والاستئناس بتلك المناهج والأصول عند همِّه بممارسة النظر الاجتهاديِّ المتجدَّد في فهم الوحي أو في تنزيل معانيه في الواقع المعيش، وليس القصد تقديسه تلك المناهج والأصول واتخاذ نصوصها نصوصاً مقدَّسةً منضافاً إلى النص القرآني أو النبويِّ.

وبناءً على ذلك، فإنَّ على المتأهِّل للنظر الاجتهاديِّ النظر في تلك المناهج والأصول ((لتخدم فكره، لا لتستعبد أفكاره؛ إذ إنَّه متى استأسرت القواعد الأفكار، بان خطأ النظر، ذلك أنَّه متى اقتصرنا في تعليماتنا على ما أسَّسه لنا سلفنا ووقفنا عند ما حدَّدوا، رجعنا القهقرى في التعليم والعلم، لأنَّ اقتصارنا على ذلك لا يؤهِّلنا إلا للحصول على بعض ما أسَّسوه، وحفظ ما استنبطوه، فنحن قد غلبنا بما فاتنا من علومهم ولو قليلاً. أما متى جعلنا أصولهم أسساً نرتقي بالبناء عليها، فإنَّا لا يَسوءُنا فوات جزءٍ من تعليماتهم، متى كنا قد استفدنا حظّاً وافراً قد فاتهم..)) (٩٨)

وعليه، فإنَّه لا مرية أنَّ العلم بتلك المناهج والأصول سيُقصِّر للمتصدي للاجتهاد الطريق، ويُذلِّل له كثيراً من الصعاب بحيث لا يُفني عمره في إعادة عقارب الساعة، وتوليد اجتهاد جديد في كل جانب من جوانب الحياة، كما أن هذا العلم يعصمه من التسرع في تسليط سيف الإجماع على الاجتهاد المخالف، ويقيه شرَّ الاستبداد باجتهاده. والنظر إليه كأنه مُنزَّلٌ من لدن رب العرش، ويهديه بعد كل ذلك إلى

=ما يعرف اليوم بالفقه المقارن بأنه جمع الآراء الفقهية وتقييمها والموازنة بينها بالتماس أدلتها وترجيح بعضها على بعض. انظر الفقه المقارن أ.د. محمد رأفت عثمان، ود. أنور دبور، ود. رمضان الشرنباصي (بيروت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، طبعة أولى ١٩٨٩م) ٢١ بتصرف.

وعلى العموم، فإنَّنا نروم بعلم الخلاف في هذا المقام ما ورد في التعريف السابق، فعلم الخلاف المراد لنا في هذه الدراسة هو العلم الذي يعنى بإبراز مناهج وأصول الاستنباط والاستدلال المعتبرة عند الأئمة الذين كانت لهم مناهج خاصَّة في فهم نصوص الوحي كتاباً وسنَّةً. فالاطِّلاع على تلك المنهجيَّات والطرق مُعِينٌ على حسن التعامل مع النص وفهم المراد منه. فليتأملْ.!

(٩٨) انظر الميساوي، محمد الطاهر: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة (البصائر للإنتاج العلميِّ.. طبعة أولى ١٩٩٨م) ٢١- ٢٢ بتصرف.

الانسجام مع الاجتهادات المغايرة والمخالفة لاجتهاداته، وترجيحاته، فهو ((.. لعمري علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة، وأدلتهم، ومران المطالعين له على الاستدلال عليه..)) (٩٩).

وعلى العموم، فإنَّنا نرى تجاوز بعض الدعوات غير العلميَّة التي تظهر بين الفينة والأخرى وتدعو إلى العودة المباشرة في هذا العصر إلى القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة الطاهرة، بغية الأخذ منهما فهماً جديداً يناسب حَالَنا ومَقَاسَنا، وأن يطرح جانباً ما فُصِّلَ من الأحكام والأفهام على قَدِّ ومقاس مَنْ قبلنا معلِّلين هذا التوجه بالقول إنَّ الأخذ بتلك الأثواب -الأحكام والأفهام- تحتاج منا إلى إتعاب أنفسنا كثيراً في تعديلها وتنقيتها، وتهذيبها، وتضييقها أو توسيعها حتى تغدو مناسبة لنا!

إننا نرى أنَّ دعوة كهذه تنبئ عن عدم اطِّلاع وعدم إدراكٍ، لما تتميز به العلوم والمعارف الإنسانيَّة من حاجةٍ إلى التكميل والتطوير والتعديل والزيادة والحذف، فالمعارف البنَّاءة المنتجة تبنى على إيجابيات المعارف السابقة، وتستفيد من نتائجها المؤكَّدة، وليس من الممكن بأي حالٍ من الأحوال أن تنشأ معرفة بعيدة الصلة والارتباط بما سبقها من معارف، ولذلك، فإنَّ افتراض القدرة على الاستغناء الكليِّ عن كلِّ معرفةٍ قديمةٍ سابقةٍ لا يعدو أن يكون افتراضاً خياليّاً غير علميٍّ ولا منطقيٍّ، ويأباه واقع المعارف الإنسانيَّة برمتها.

ولهذا، فإنَّنا نؤمن إيماناً مخلصاً بأنَّ ((.. **معرفة المذاهب، ودراسة أحكام الفقه مربوطة بأصولها، مما يخطو بالعالم في سبيل الاجتهاد خطوات سريعة، لولا دراسة الفقه على هذا الوجه لأنفق في بلوغها مجهوداً كبيراً، وزمناً طويلاً. ثم إنه يأمن العثار، والخطأ في الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله..**)) (١٠٠).

فتحصيل الدربة على النظر الاجتهاديِّ، وتكوين الملكة الاجتهادية القادرة على حسن

---

(٩٩) انظر مقدمة ابن خلدون ٤٥٧.

(١٠٠) انظر الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان محمد الخضر حسين (.... طبعة ١٩٧١م) ١١، وانظر الاجتهاد في الشريعة الإسلامية يوسف القرضاوي ٥٥.

تصوير وتجسيم معاني نصوص الوحي كتاباً وسنة لا يمكن أن يتأتيا للمرء ما لم يكن له إشراف دقيقٌ على ما ولَّده مجتهدون قبله، وإلمامٌ كافٍ بما أصَّلوه من مبادئ وقواعد، فلا بدَّ له من أن يتعرف على مداركهم وعلى مآخذ أقوالهم وعلى مناهجهم سواء في الاستدلال أم في الاستنباط دون جمود على منهج من المناهج، أو العكوف على قاعدة من القواعد، ودون تقديس لاجتهاد، أو لرأي، ولكن استئناساً واستفادةً من الآخرين، إذ في ضوئهما الاستئناس والاستفادة من خبرات الآخرين ومعارفهم يهون عليه التخير والترجيح بين المناهج التي يراها أولى بالاستعانة في حسن إدراك مرامي ومقاصد النَّصِّ الشَّرعيِّ.

ولهذا، فإنَّ جمهرة غفيرة من سلفنا الصالح رحمهم الله وبعض علمائنا المعاصرين قد عنوا بالتنصيص على ضرورة وأهمية هذا العلم للمتصدي للاجتهاد، ونفوا العلم عمن لم يطلع على اختلاف العلماء، وأسبابه، فأثر عنهم أقوال في هذا الشأن كقول بعضهم ((.. **من لم يسمع الاختلاف فلا تَعدُّوه عالماً**..)) و((**من لم يعرف الاختلاف لم يَشُمَّ أنفه الفقه**)) و((**لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإن لم يكن كذلك، ردَّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه**..)) و((**أجسر الناس على الفتوى أقلُّهم علماً باختلاف العلماء**..))[١٠١] وقد لخص الأستاذ المودودي رحمه الله أهمية هذا العلم لمن يروم الاجتهاد في فهم الدين، وأنَّ عليه ((..الوقوف على تراثنا القانوني الفقهي الذي ورثناه عن فقهاء السلف، والحاجة إليه ليست للتدرب على الاجتهاد فحسب، بل هي كذلك لاستمرار الارتقاء القانوني، لأنه ليس ولا يسوَّغ أن يكون المقصود بالاجتهاد أن يهدم كل جيل جديد ما بناه سلفه، أو يحكم عليه بالبلى، ويشرع في بنائه من جديد..))[١٠٢].

إنَّ هذا كلَّه يدلنا على ما لهذا العلم من أهمية وما يلعبه من دورٍ في تيسير التوصل إلى غاية النظر الاجتهادي ولذلك كانت لهم تلكم العبارات المخلصة، والنصائح الهادفة

(١٠١) انظر جامع بيان العلم وفضله ابن عبد البر ٢ /٤٦.

(١٠٢) انظر مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة للمودودي مرجع سابق ١٩٦.

البنَّاءة. وتكمن أهمية هذا العلم ودوره في تيسير التوصل إلى الغاية من هذا الاجتهاد في كونه العلم الذي يمثِّل الجانب العمليَّ لعلم الأصول، نعني أنَّ علم الأصول على الرغم من تشعب مباحثه، وكثرة فروعه غير أنه يظل علماً يغلب عليه الجانب النظري أكثر من الجانب العملي، الأمر الذي يمكن اعتبار هذا العلم الخلاف بحقّ الجانبَ العمليَّ الناتج عن علم الأصول، ويعني ذلك أنه يعتبر ثمرة من ثماره التي ينبغي أن يملأ المتصدي للاجتهاد جعبته من كنوزه وأصوله ومباحثه، فيقصِّر على نفسه طول المسافة، وبعد الشقة.

وعلى كلٍّ، يمكننا أن نتساءل بعد تعرفنا على أهمية هذا العلم ودوره في المساعدة على التوصل إلى معاني نصوص الوحي كتاباً وسنة عن القدر المطلوب إحكامه والإحاطة به في هذا العلم. وإننا نرى أنه يمكن ضبط ذلك القدر بالإشراف على مناهج المجتهدين السابقين في الاستدلال والاستنباط[١٠٣] والاطلاع الكافي على أسباب اختلافهم وطرق تعاملهم مع نصوص الوحي كتاباً وسنة بغية الاستفادة من الجوانب الإيجابية التي يتميز بها منهج كل منهم في بناء اجتهاد جديدٍ أو ترجيح اجتهادٍ على آخر على ضوء عصره وبيئته. فهذا القدر كافٍ في نظرنا في مساعدة جامع أدوات النظر الاجتهادي المنشود الثلاث على التوصل إلى الغاية من هذا الاجتهاد في أقرب طريق.

(١٠٣) كثيراً ما يخلط بعض الناس بين مناهج الاستدلال ومناهج الاستنباط، ويعدونهما أمراً واحداً، والحال أنهما أمران مختلفان، أعني أن مناهج الاستدلال يراد بها في نظرنا الأسس المنهجية التي يعتمدها عالم في الترتيب بين الأدلة المختلفة، وتقديم دليل على آخر بناءً على قوته ورجاحته. وأما مناهج الاستنباط، فهي الأسس المنهجية التي يتبعها عالم في استخراج حكم من الأحكام من ثنايا نصوص الوحي كتاباً وسنة ويعني هذا أن مناهج الاستدلال حاكمة على مناهج الاستنباط باعتبار أنَّ الاستنباط يتم بعد الاستدلال أي بعد تبيين مراتب الأدلة!

المطلب السادس

الأداة السادسة: مبادىء العلوم الإنسانية المعاصرة(١٠٤)

إذا كنا قد أبدينا ما يناط بعلم الخلاف من أهمية ودور غير منكورٍ في تيسير التوصل إلى غايتي النظر الاجتهادي المنشود في هذا العصر من فهمٍ سديدٍ للوحي، وفهمٍ عميقٍ بالواقع المعيش، وربطٍ بين وحي السماء وواقع الأرض في انسجامٍ وتكاملٍ وترابطٍ، تكملةً لذلك، فإنّنا نرى أنّه من المتعذر اليوم إن لم يكن من المستحيل في ضوء التحدّيات التي تعيشها أمّتنا المجيدة على سائر مناحي الحياة أن يؤدّي النظر الاجتهاديُّ الدور المنوط به والمتمثل في حسن توجيه الخطاب الإسلاميِّ المعاصر، وحسن ترشيد الصحوة المباركة، وإمدادها بنظراتٍ ثاقبةٍ ووسائل قادرةٍ على مجابهة كل العراقيل والتحدّيات والنوازل، ما لم يتزود المؤهَّلون للنظر الاجتهاديِّ بزادٍ كافٍ غير مغشوشٍ بالأدوات المعينة على حسن تفهم الواقع وسبل تفعيله بالمراد الإلهيِّ.

إنَّ تحقيق غاية ومقصد حسن تنزيل المراد الإلهيِّ من النظر الاجتهاديِّ يتوقف توقفاً كليّاً على معرفة المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر بمبادئ ما نصطلح عليه في هذه الدراسة بالعلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، ونعني بها تلك المعارف التي تعنى بدراسة الإنسان وواقعه المعيش دراسةً اجتماعيَّةً، ونفسيَّةً وتربويَّةً وسياسيَّةً، واقتصاديَّة وقانونيَّةً وتاريخيَّةً، محاولةً تقديم تفسيرٍ معقولٍ ومقبولٍ لسائر الظواهر المؤثّرة في توجه الإنسان

---

(١٠٤) ثمّة اختلافٌ بين العلماء في تسمية تلك المعارف والعلوم التي تتمحور حول دراسة الإنسان، ودراسة أحواله النفسيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والتاريخيَّة والاقتصاديَّة والقانونيَّة والأدبيَّة والتربويَّة إلخ.. فبعضهم يصفون هذه العلوم بالعلوم الإنسانيَّة باعتبارها علوماً تحاول أن تدرس الإنسان من سائر الجوانب المختلفة، وبعض آخرون يصفون هذه العلوم بالعلوم الاجتماعيَّة باعتبار أن الجانب الاجتماعيَّ في الإنسان أهمُّ جانبٍ يؤثّر في الإنسان نفسيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً وقانونيّاً وتربويّاً إلخ.. وعلى العموم، فإنَّ مصطلح العلوم الإنسانيَّة أوفى وأشمل، وخاصَّة أنَّ ثمة فرعاً من فروع هذا العلم غدا يعرف بالعلوم الاجتماعيَّة أو علم الاجتماع. فليتأمل!

وفي تطلعاته ورغباته ومشاكله، كما تعنى تلك المعارف بتوضيح الوسائل والسبل المعينة على إدراك حسنٍ وقويمٍ للواقع الذي يعيش فيه الإنسان، وللأدواء التي تطرأ على ذلك الواقع، وتؤثّر فيه تأثيراً إن إيجاباً أو سلباً.

فهذه المعارف تعتبر بحقٍّ أهمَّ الأدوات والآليَّات الضروريَّة لحسن فهم الواقع المعيش، ولحسن إدراك أبعاد الإنسان، والتعرف على مداخل شخصيَّته، وطرائق تفكيره، إضافةً إلى الأسباب الكامنة وراء سائر مشكلاته الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والنفسيَّة والتربويَّة..

ولئن سبق أن أصَّلنا القول في أنَّ للبيئة والظروف والتحدِّيات الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والتربويَّة أثراً ودوراً كبيرين في تغيير أدوات النظر الاجتهاديِّ بل في تغيير مفهوم النظر الاجتهاديِّ ذاته، ودائرته ومجالاته، فإنَّ هذه المعارف بما تشتمل عليه من أدوات ومناهج تعتبر خير وسيلةٍ معينة على حسن ضبط الاجتهادات والآراء المتأثرة بالظروف والبيئة بغية إعادة النظر فيها من جديد وعرضها على بساط المراجعة والنقد والتمحيص والتدقيق ((..فإذا سلَّمنا بأنَّ المجتهد هو ابن عصره وبيئته، وأنَّ الاجتهاد لبسط الدين على واقع الناس، وتقويم مسالكهم بنهجه يجب أن يأخذ بعين الاعتبار معطيات العصر، ومشكلات الناس، الذين هم محل الحكم الشرعيِّ، فلا بدَّ لنا من القول: بأنَّ هذه المسلمة لحقت بها إصاباتٌ بالغةٌ.. من خلال ما نلاحظه من انفصال المجتهدين والمفكِّرين عن همِّ أمتهم، وقضايا عصرهم ومشكلاته، والدوران في فلك الاجتهاد والأفكار البشريَّة السابقة، التي على الرغم من دقَّتها وتميُّزها وإبداعها، إلا أنَّها جاءت ثمرةً لعصرٍ معيَّنٍ، بقضاياه ومشكلاته، وأقل ما يقال فيها: أنها لم تكن محصَّلةً لهذا العصر، وأنَّ الالتجاء إليها، والاحتماء بها، قد يحافظ عليها حفاظاً تاريخيّاً، لكن الاقتصار على ذلك، دون القدرة على الإفادة منها، كمعين للفهم والنقل الثقافي.. يفقدها قيمتها، ويبعد بها عن إغناء حياة المسلمين، فتنقلب معوقاً ومانعاً حضاريّاً..))[١٠٥].

وبناءً على هذا، فإنَّ أهمية إلمام المتمكن من أدوات النظر الاجتهادي المنشود بمبادىء هذه العلوم تكمن في هذا الدور الهام الذي يمكن أن تؤدِّيه هذه الأداة في تيسير

(١٠٥) انظر حسنة، عمر عبيد: تأملات في الواقع الإسلاميِّ (بيروت، المكتب الإسلامي، طبعة أولى ١٩٩٠م) ص١٩-٢٠ باختصار.

التوصل إلى حسن تصور وتجسيم للمعاني التي تدل عليها نصوص الوحي كتاباً وسنة كما تكمن أيضاً في كونها الآلة المُعينة على الإدراك الشمولي المؤصِّل والمؤسِّس لمرامي النصوص ومقاصدها وغاياتها، إضافة إلى ما يناط بهذه الأداة من دور جبار في إعادة النظر في كثير من الاجتهادات السابقة التي رامت ذات يوم تحديد المراد الإلهي من النصوص متأثرة -بطريقة مباشرة وغير مباشرة- بالأعراف والتقاليد والظروف والبيئات والأحوال، والإمكانات[١٠٦] ورحم الله الإمام الشافعي فقد ألمح ذات يوم إلى أهميَّة هذه الأداة التي لم تكن عصرئذٍ قد تبلورت تبلوراً ظاهراً، فقال ما نصه: ((.. فأما من تم عقله، و لم يكن عالماً بما وصفنا، فلا يحل له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه، كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه..)) [١٠٧].

وأما ابن القيم في القرن الثامن الهجريِّ، فقد أومأ إلى هذه الأهميَّة الكبيرة لهذه الأداة، وقال ما نصُّه:

((.. هذا أصل عظيم (يقصد معرفة الواقع) يحتاج إليه المفتي والحاكم. فإن لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، وتصور له الظالم بصورة المظلوم، وعكسه، والمحق بصورة المبطل، وعكسه، وراج عليه المكر، والخداع، والاحتيال.. بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس، وخداعهم، واحتيالهم، وعوائدهم، وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان، والمكان، والعوائد، والأحوال، وذلك كله من دين الله..))[١٠٨]

---

(١٠٦) وليس صحيحاً الزعم بأن اجتهادات السابقين تسدُّ حاجات العصر، ذلك لأن كثيراً من تلك الاجتهادات بحاجة ماسة إلى مراجعة وتطوير وربما للاستغناء عنها، ولعل الاجتهادات التي دارت رحاها حول المرأة وشؤونها من حيض ونفاس وحمل.. من أوضح الاجتهادات المحتاجة إلى مراجعة ونقد على ضوء التطورات العلمية الحديثة الطبية.. وكذلك الحال في كثير من اجتهادات سلفنا رحمهم الله حول العلاقات الدولية، وتصنيف الدار،وأحكام الذمة وحقوقهم إلخ.. فقد تأثر كثير منها بواقعهم وظروفهم وبيئتهم، أما وقد تغير ذلك الوضع الذي كان قائماً، فإن إنشاء اجتهادات جديدة مراعية للظروف والبيئة لا بد منها وأنى يتم ذلك في غياب علم ودراية بمبادىء هذه العلوم!

(١٠٧) انظر الرسالة الشافعي ٥١١.

(١٠٨) انظر أعلام الموقعين عن رب العالمين ابن القيم ٤ /٢٠٤ باختصار.

حتى إذا ما أقبل قرننا هذا، وشهدت هذه المعرفة بفروعها أعظم تطورٍ وتقدمٍ لها في ديار غير المسلمين، وغدا كل فرعٍ فيها فنّاً قائماً بذاته، عندئذٍ ظهرت دعواتٌ مخلصةٌ ومكرورةٌ من لدن كثيرٍ من مفكّري الأمَّة والعاملين في مجال ترشيد الصحوة المباركة، إلى ضرورة تزود مجتهدي الأمَّة في هذا العصر من هذه المعرفة، والتمكن من أصولها ومبادئها الأساسيَّة، بل اختلف أولئك المفكّرون إلى القول بأنَّه من المتعذر ممارسة النظر الاجتهاديِّ المنشود في ضوء صنوف التحدِّيات وأشكال النوازل التي تموج بها الحياة المعاصرة ما لم يتمَّ التمكن من هذه المعرفة تمكناً موازياً بالتمكن من المعرفة الدينيَّة التي تحوم حول النصِّ الشرعيِّ. وفي هذا يتساءل فضيلة الشيخ القرضاوي في عجبٍ قائلاً:

((..وكيف يستطيع الفقيه المسلم أن يفتي في قضايا الإجهاض، أو شكل الجنين، أو التحكم في جنسه، وغير ذلك من القضايا الجديدة إذا لم يكن لديه قدر من المعرفة بما كشفه العلم الحديث عن الحيوانات المنوية الذكرية، والبويضة الأنثوية، وطريقة تلاقي البويضة بالحيوان المنوي، وتكون الخلية الواحدة منهما.. وقضية (الجينات) وعوامل الوراثة.. إلخ. هذه القضايا التي قد ينكرها بعض المشايخ الذين لم يدرسوا هذه العلوم الكونية.. وأي معهد ديني يستبعد هذه العلوم الكونية من مناهجه لا يمكن أن يعد رجالاً قادرين على الاجتهاد في قضايا عصرهم..))[١٠٩] وأما الدكتور حسن الترابي، فيذهب إلى أبعد من هذا كله، ويقرر أنَّ أهمية علوم الإنسان لا تقلُّ عن أهمية علوم الشريعة بالنسبة لمن يسعى إلى نيل رتبة النظر الاجتهاديِّ في هذا العصر، فكما لا يصح للمرء أن يجتهد إذا لم يكن متمكناً من علوم الشريعة، فكذلك لا يصح له في هذا العصر أن يمارس النظر الاجتهاديَّ إذا لم يتمكن من العلوم الإنسانية والاجتماعيَّة تمكناً كافياً، وفي هذا يقول ما نصُّه: ((..ولا يمكن أن نجتهد إلا إذا تعلمنا علوم الطبيعة كما نتعلم علوم الشريعة؛ ذلك أنَّ علم الطبيعة يقصد ما يصطلح عليه بالعلوم الإنسانية والتطبيقية هو الذي يعرِّفك بالواقع وأدوائه، ومهما حصل لك من العلم الديني بمعالجات الشريعة وبأدوية الشريعة، فلا بدَّ لك من تشخيص المجتمع لتعلم الداء، ثم

(١٠٩) انظر الاجتهاد في الشريعة -القرضاوي- ٤٨ وما بعدها باختصار.

تقدِّر ما هو الدواء الشرعيُّ المعين الذي يناسب ذلك المجتمع، وذلك يستدعيك أن تدرس المجتمع دراسة اجتماعية اقتصادية وأن تدرس البيئة الطبيعية دراسة فيزيائية، وكيمائية حتى تستطيع أن تحقق الدين بأكمل ما يتيسر لك. ولا يسعنا اليوم أبداً أن نحقق الدين بمنأى عن هذه العلوم الطبيعية، لأنَّ الله سبحانه وتعالى قد سخَّر لنا من العقل ما أحاط بهذه العلوم، وإنه لسائلنا عنها، إن السمع والبصر والفؤاد مسؤول عنها عند الله سبحانه وتعالى. لا بد من دراسة العلوم الطبيعية التي تمكِّننا من إعداد القوة بأقصى ما نستطيع في تنفيذ حكم الله سبحانه وتعالى..))[١١٠].

وأما المفكِّر الإسلاميُّ المعاصر الأستاذ عمر عبيد حسنة، فيؤصِّل القول في أهميَّة هذه المعرفة وضرورته للنظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر، قائلاً: إنَّ ((..هذه المعرفة بما تقدِّمه من نتائجَ تصبح ضرورةً شرعيَّةً، وأعتقد أنَّها تقع ضمن إطار الفروض العينيَّة للذي يتصدَّى لعملية الاجتهاد وبيان المراد الإلهيِّ، وبسطه على واقع الناس، والحكم على مسالكهم لتتم عمليَّة الموافقة والتكيف بين الحكم ومحلِّه بدقةٍ.. ولعل خطورة توقف العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، في أنَّها حرمت المفكر والمجتهد من التعرف إلى ساحة عمله، وأضاعت عليه خارطة الطريق التي يحاول أن يسلكها لتنزيل المراد الإلهيِّ على واقع الناس، وتحقيق تقويم سلوكهم بدين الله وامتلاك شروط التغيير السليمة؛ ولا مناص من الاعتراف اليوم بأنَّ آليَّات العلوم الاجتماعيَّة تطورت تطوراً كبيراً على أيدي غير المسلمين، وبلغت شأواً واسعاً في معرفة الإنسان، الأمر الذي لا مندوحة عنه لبسط الإسلام على حياة الناس، وإلا كان التعامل مع مجهولٍ، لقد توقف العقل المسلم عن السير في الأرض والتعرف على تاريخ الأمم في النهوض والسقوط، واكتشاف آيات الله في الأنفس والآفاق وآليات التغيير الاجتماعيِّ.. فظنَّ كثير من المجتهدين أنَّ العمليَّة الاجتهاديَّة تكفي لها الرؤية النصفيَّة، وهي الوصول إلى معرفة الحكم الشرعيِّ، أما دراسة محلِّ الحكم، والكيفيَّة التي يتمُّ بها بسطه على الواقع،

(١١٠) انظر قضايا التجديد (نحو منهج أصولي) دكتور حسن الترابي (الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، طبعة أولى ١٩٩٠م) ١٧٦-١٧٧ بتصرف واختصار.

وطبيعة هذا الواقع بتركيبه المعقَّد، وأسبابه القريبة والبعيدة، فلم تأخذ الاهتمام المطلوب، فانفصل الدين عن الحياة، وانتهى الفقه إلى تجريداتٍ ذهنيَّةٍ وأراجيز حفظيَّةٍ لا نصيب لها من الواقع..))[١١١].

وبناءً على ما سبق، يمكن القول بأنَّ قاعدة ((**لا ينكر تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأعراف والعادات..**))[١١٢] ليست سوى دليل واضح على أهمية هذه الأداة ودورها الكبير في تيسير التوصل إلى معاني نصوص الوحي كتاباً وسنة من جهةٍ، وفي ضمان حسن تنزيل المراد الإلهيِّ في الواقع من جهةٍ أخرى، إضافةً إلى كونها أهمَّ وسيلةٍ موصلةٍ إلى إدراك المآلات التي تنتهي إليها الآوامر والنواهي الشرعيَّة عند وقوعها الفعليِّ في أرض الواقع. ومردُّ هذا كله إلى طبيعة الأفهام البشريَّة المستنبطة من النصوص الظنية الدلالة، والتي لا تخلو بأي حالٍ من الأحوال من التأثر بالعوامل والظروف

---

(١١١) انظر: تأملات في الواقع الإسلاميِّ عمر عبيد حسنة (بيروت، المكتب الإسلامي، طبعة أولى ١٩٩٠م) ٢٠-٢١ باختصار وتصرف.

(١١٢) وردت هذه القاعدة في مجلة الأحكام العدلية، وفي شرح القواعد الفقهية للشيخ الزرقاء، وفي المدخل الفقهي العام للزرقاء الابن، ولكن بصيغة (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان..) والمراد بتغير الأحكام هو تغير الأحكام المستندة على العرف والعادة والمصلحة، فإذا تغيرت العادة وارتفعت المصلحة يتبع ذلك تغير الأحكام المرتبطة بها.. انظر درر الحكام في شرح مجلة الأحكام علي حيدر تعريب فهمي الحسيني (بيروت، دار الجيل طبعة أولى ١٩٩١م) ١ /٤٧، وشرح القواعد الفقهية أحمد الزرقاء، تقديم مصطفى الزرقاء وعبد الفتاح أبو غدة، ومراجعة عبد الستار أبو غدة (دار الغرب الإسلامي، طبعة أولى ١٩٨٣م) ١٧٣، والمدخل الفقهي العام مصطفى أحمد الزرقاء (دمشق، مطبعة طربين، طبعة عاشرة ١٩٦٨م) ٢ /٩٢٤ إنَّ هذه الصياغة للقاعدة وشرحها نخالهما محل نظر، وذلك لأنَّ الأحكام الشرعية نفسها لا تعرف تغيراً ولا تبدلاً ولا تطوراً وإنما الذي يتغير في حقيقة الأمر هي أفهام تلك الأحكام، وذلك لأنَّ الحكم الشرعيَّ كما يعرفه جمهور علماء الأصول هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً. وهذا الخطاب الشرعي الكتاب والسنة ثابت لم ولن يعرف تغيراً ولا تحولاً ولا تبدلاً منذ أن لحق الرسول صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى.. ولعله لأمرٍ ما أحسَّ الإمام ابن القيم بهذا فأبى إلا أن تكون صياغته للقاعدة بالصياغة المذكورة أعلاه (لا ينكر تغير الفتوى..) وذلك لأنَّ الفتوى في حقيقتها هي فهم الفقيه للحكم الشرعي الذي يبينه لمن استفتاه، وهذا الفهم قابل للتغير والتبدل والزيادة والنقصان وربما الإلغاء. ولهذا، فإننا نرى أنه إن كان لا بد من الإبقاء على صياغة هذه القاعدة (لا ينكر تغير الأحكام) فليُضَفْ إليه قيد (أفهام)، فتصير (لا ينكر تغير أفهام الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعادات..) هذا أولى من الصياغة الأولى الفضفاضة..

الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة، مما يبرِّر ضرورة بقائها في دائرة المراجعة المستمرة الدائبة تبعاً لتغير العوامل والظروف الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة المؤثِّرة فيها إن إيجاباً أو سلباً..

إنَّه من المتعذر إدراك حقائق وأسباب التغيرات والتطورات التي تطرأ على الواقع دونما استعانةٍ بهذه المعرفة بفروعها المتشعبة والمتخصِّصة في تقديم تفسير معقولٍ متزنٍ لسائر الظواهر والتغيرات الطارئة على الواقع المعيش. ومن هنا، تأتي أهميَّة اعتبار هذه الأداة إحدى الأدوات الضروريَّة للنظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر، بوصفها الأداة المشتملة على المعارف القادرة على تجلية أدواء الواقع وسبل علاجه، وعلى رسم الوسائل الكفيلة على تحقيق قيوميَّة الدين على الواقع، وتسديد الحياة بتعاليم الدين السامية. وعليه، فلا بدَّ للمتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ من ((.. **الاستيعاب المعرفي الشامل للواقع الإنساني، وهذا لا يتأتى له من مجرد المعايشة والنزول إلى الساحة الأمر الذي لا بدَّ منه وإنَّما النزول والتزود قبله بآليَّات فهم هذا الواقع، من العلوم الاجتماعيَّة التي توقفت في حياة المسلمين منذ زمنٍ، ذلك أنَّ عدم الاستيعاب والتحقق بهذه الشروط اللازمة لعملية الاجتهاد، أدَّى إلى انفصال أصحاب المشروع الإسلاميِّ عن واقع الحياة، وإن لم ينفصلوا عن ضمير الأمة التي لا تزال ترى في المشروع الإسلامي بوارق الأمل للإنقاذ والتغيير**..))[١١٣] وصولاً إلى المقصد الأسمى من التشريع المتمثل في إخراج العبد من أن يكون عبداً لهواه إلى أن يكون عبداً لخالقه جلَّ جلاله.

وإذ الأمر كذلك، فإننا نستعجل بالقول بأنَّه من الوارد أن يتعجب متعجبون من اعتبارنا إدراك هذه المعارف الإنسانية أداةً من أدوات النظر الاجتهادي المنشود في هذا العصر، ذلك لأنَّ جيل الصحابة عليهم رضوان الله وأجيال التابعين لهم بإحسان، ما كانت لهم معرفة شاملة بمبادئ هذه المعارف والعلوم الحديثة النشأة نوعاً ما، بل إنَّه لم يرو أنَّ أحدًا منهم أشرف على مبادئ هذه العلوم برمتها، ومع ذلك، فقد فهموا

(١١٣) انظر تأملات في الواقع الإسلامي مرجع سابق ٢٢.

نصوص الوحي، وصدروا عن فهمهم لها صدورًا حسنًا، فأنَّى تستقيم دعوى كهذه في هذا العصر؟!

لرفع هذا التعجب ودفع هذه الإشكالية يمكن القول بأنَّ المعروف عن الصحب الكرام رضي الله عنهم التفاوت في المستوى المعرفي والعلمي، إذ قد كان منهم من كان عالماً بالحرب، وكان منهم آخرون علماء بالتجارة والسياسة إلخ.. ولذلك، فقد انتهجوا في أفهامهم للنصوص المنهج الجماعي المشترك في أكثر الأحيان، إذ كان يتم في ذلك الاستعانة بمن كان عارفاً بالطب في المسائل الطبية، وبمن كان عارفاً بالحرب بالمسائل الحربية، وبمن كان عارفاً بالاجتماع في المسائل الاجتماعية وهلمَّ جرّاً (١١٤) ولئن لم نقف نحن على تفصيلٍ مدوَّنٍ لهذا الجانب في حياة آحادهم، فلا يعني عدم توافره فيهم، ولذلك، فإنَّ نفي هذا الأمر عنهم يحتاج إلى بينةٍ تشهد له، شأنه في ذلك شأن اشتراط معرفة الأصول وعلم الحديث وغيرها، فمن المعلوم أنَّ هذه الفنون كلَّها مستحدثةٌ، ولكنها كانت معلومةً للصحب الكرام وإن لم تدوَّن في عصرهم. وهبْ أنَّه لم تتوافر لآحادهم معرفة بمبادئ هذه العلوم، فهل ثَمَّة مانع من أن يعتبر في هذا العصر إحدى أدوات النظر الاجتهاديِّ المنشود بناءً على التغيرات والتطورات الجذرية التي اقتحمت شتى مجالات حياتنا، ولا يكاد جانب من جوانب الحياة يخلو من التأثر بهذه التغيرات والتطورات على سائر المستويات الفكريَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة.

إنَّه لا تثريب في الاعتداد بهذه الأداة في هذا العصر ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهادي المنشود مواكبةً لطبيعة ونوعيَّة التحدِّيات والنوازل التي تجتاح حياتنا

(١١٤) قد يفهم بعض الناس أن المنهج الجماعي الذي كان يسلكه الخلفاء في الإفتاء كان يتم عشوائياً، بمعنى كانوا يدعون إليه كل من هبَّ ودبَّ إلى الاجتماع في البحث عن حلولٍ لطارئةٍ أو حادثةٍ ما. والحال أنَّ ذلك الاجتماع لم يكن يدعى إليه إلا من كان من أهل العلم بموضوع الاجتماع، وأهل المعرفة بحلولها الناجعة، إذْ إنَّ مبنى الشورى في الإسلام يقوم على مشاورة أهل الاختصاص وذوي الدراية والمعرفة بالموضوع المبحوث، وهذا أمرٌ بديهيٌّ، وذلك لأنَّ استشارة من لا دراية له بالموضوع لا تعدو أن تكون تضييعاً للوقت وتشتيتاً للجهود، ولا يخفى ما في كلا الأمرين من تجاوزٍ وتغافلٍ عن الحكمة السامية وراء مشروعيَّة الاستشارة في الإسلام.

المعاصرة. فتحديد الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ كما أسلفنا وأثبتنا من قبلُ كان ينبغي أن يخضع لطبيعة التغيرات والتحدِّيات والنوازل الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة التي يعايشها عصرٌ من العصور، ولا ينبغي تجاوز هذا البعد عند الهمِّ بتحديد الأدوات الواجبة التوافر فيمن يصبو إلى التصدِّي للنظر الاجتهاديِّ في عصرٍ من العصور.

وإنَّ أيَّ تغافلٍ عن هذا البعد وهذا المنطلق في التحديد يبوء بإعداد جيلٍ أو أفرادٍ غير قادرين على التوصل إلى حسن فهمٍ للمراد الإلهيِّ من جهةٍ، ولا قادرين على ضمان تنزيل ذلك المراد في الواقع المعيش. ولهذا، فقد كرَّرنا القول من قبلُ بأنَّه لا بدَّ من تجاوز الإسقاطات التاريخيَّة عند تحديد الأدوات التي يجب على المتصدِّي للنظر الاجتهادي إجادتها والتمكن منها. فلكل عصر تحدِّياته ونوازله وأزماته، وبالتالي، فإنَّه يجب أن تكون لكل عصرٍ الأدوات التي تعين مجتهديها على التصدِّي للتحدِّيات وعلى مواجهة النوازل وعلى تقديم حلولٍ ناجعةٍ للأزمات.

وبناءً على هذا، فإنَّ النظر المتمعن في واقعنا المعاصر، يهدينا إلى القول بأنَّ المعرفة الواقعيَّة -العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة- غدت في هذا العصر أهمَّ المعارف التي لا تحقيق لحسن تنزيل المراد الإلهيِّ في الواقع دون الاستعانة بها على الإطلاق، بل إنَّ حسن إدراك المعاني الثاوية في جنبات كثيرٍ من نصوص الوحي يتوقف بطريقة مباشرةٍ وغير مباشرةٍ على مدى إدراك المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ لمبادئ هذه المعرفة. وعليه، فيمكننا القول بأنَّ في مبادئ ((..**العلوم الاقتصادية والاجتماعية والنفسية وغيرها مما يتعلق بحياة الإنسان من الحقائق التي اكتشفها العقل، ما يُعينُ على تحديد وجه المراد الإلهيِّ منْ بين احتمالات عدَّة، فيسدَّد النظر الاجتهادي، ويفضي تبعاً لذلك إلى ترشيد التدين بتحكيم الأفهام السديدة في شؤون الحياة**..))[١١٥].

ففذلكة القول، أنَّ ربط التعجب من اعتبار هذه الأداة بعدم معرفة الصحابة الكرام والسلف الصالح وعدم اعتدادهم بها ربطٌ إسقاطيٌّ، كثيراً ما حذَّرنا منه في ثنايا هذا

(١١٥) انظر في فقه التدين فهماً وتنزيلاً مرجع سابق ١ /١٠٢ باختصار.

البحث، وأكَّدنا تأكيداً بأنَّه لا ينبغي الحكم على جيل سابق من العلماء أو الفقهاء في عصر ما بكونهم مجتهدين أو غير مجتهدين في ضوء أدوات الاجتهاد التي يعتبرها الجيل اللاحق بهم، ذلك لأنَّ جملة كبيرة من الأدوات والمعارف وليدة التحدِّيات والظروف الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة، كما أنَّ تلك الأدوات تتأثر بتلك الظروف تأثراً واضحاً سواء على مستوى توجهاتها وانطلاقاتها وأهدافها، مما يعني أنه ليس في الإمكان الحكم على مدى توافر أدوات النظر الاجتهاديِّ في فردٍ وفق الأدوات المعتبرة في عصر ليس عصره البتَّة.

وعلى العموم، فإنَّ مكانة الأصحاب والسلف وأفضليتهم في فهم النص الشرعي ينبغي أن تفهم بأنهم كانوا ((.. **أعلم بالنَّصِّ الديني في هديه العام، وبحسب ظروفهم الثقافية..**))[١١٦] ولا يحول ذلك دون تمكن غيرهم من فهم النَّص الشرعيِّ فهماً أصيلاً دقيقاً، وأضف إلى هذا أنَّ جيل الصحابة لم يعرف تفريقاً بين علوم الدين، وما يسمى بالعلوم الإنسانية، فقد كان هذان الصنفان مندمجين، ولم ينفصلا بعضهما عن بعض في جيل الصحابة، وذلك لأنَّ ((..الفقه الإسلامي عقدياً كان أو عمليّاً اضطرد بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وأخذ التابعون وأتباعهم فتاوى الصحابة، وطوَّروها، ووسَّعوها، وبنوا عليها، واستنبطوا منها الأحكام التماساً للمصالح المتجددة، مثلما التمس الصحابة رضوان الله عليهم بطرائق واسعة فيها الاجتهاد الفقهي، وفيها التشريع الحكوميُّ..فاتصل الاجتهاد بعد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ووصله من بعدُ أئمة الفقه المشهورون، ووالوا تطوير الفقه ليعالج الأقضية الحادثة، ولم ينقطع خط الفكر الفقهي، كلما جدَّت حادثة جديدة حاصرها الفقهاء، والتمسوا لها حلاً، واستنبطوا لها أحكاماً..)) [١١٧].

وعليه، فقد كانت صياغة جيل الصحابة لأحكام القضايا الحديثة نابعة من وعيهم على الواقع المعيش، ومعرفتهم بذلك الواقع وبأدوائه، ولئن دمجوا بين المعرفة بما اشتهر

---

(١١٦) انظر في فقه التدين فهمًا وتنزيلاً مرجع سابق ١ /١٠٤.

(١١٧) انظر قضايا التجديد للترابي مرجع سابق ١٧٢ -١٧٣ باختصار.

بعد عصرهم بالمعرفة الدينية (العلوم الشرعيَّة) وبين المعرفة الواقعيَّة (العلوم الإنسانية والاجتماعيَّة)، فإنَّ الأجيال التي لحقت بهم وخاصة بعد تدوين العلوم والمذاهب في نهاية القرن الثالث الهجري تقريباً بدأت تتجه صوب التفريق بين المعرفة المعينة على فهم الواقع، والمعرفة المعينة على فهم النص الشرعي، وأخذت تنظر إليهما على أنهما معرفتان مختلفتان لا يصح الجمع بينهما، ولا النظر إليهما باعتبارهما معرفتين تتكاملان، بل يجب أن تنفصلا بعضهما عن بعض.. ولقد ازداد هذا الشعور والتوجه ضراماً وتمكناً في القرون المتأخرة من نهايات القرن الثامن الهجريِّ إلى قرننا الحالي، ولا تزال الهوة بين المعرفة الدينيَّة النصيَّة والمعرفة الإنسانيَّة الواقعيَّة تزداد وتتعمق يوماً بعد يوم في هذا العصر، ولا عجب أن ينتج عن هذا الفصام النكد بين المعرفتين المتداخلتين شرعاً لا واقعاً إنتاج صنفين من علماء الأمَّة، وهما:

أ ـ صنفٌ يفقه معاني النصوص وخاصَّة الأحكام العملية منها، ولكنهم ليس لهم درايةٌ كافيةٌ بالواقع الفكريِّ والاجتماعيِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ، وليس لهم إلمامٌ كافٍ بأدواء الواقع، وسبل تطويعه للمراد الإلهيِّ على سائر المستويات.

ب- وأما الصنف الآخر، فإنَّهم صنفٌ يفقهون الواقع الفكريَّ والسياسيَّ والاجتماعيَّ والاقتصاديَّ والحضاريَّ، ولكنهم ليست لهم درايةٌ معتبرةٌ بمعاني نصوص الوحي وبمقاصدها والأهداف العامَّة منها، مما يجعلهم يتجهون صوب شرقٍ أو غربٍ للتقنين لهم في سائر قضاياهم الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والحضاريَّة. ونتيجة لهذا التمايز والاختلاف بين الصنفين، فإنَّه من الإنصاف القول بأنَّه قد غدا كل صنفٍ مسيطراً على الدائرة التي يفقهها ويتقنها، ففقهاء النصوص متمكنون من النصوص ومستأثرون بتقديم تفسيرها المشروع، ولكنهم مع الأسف عاجزون كل العجز عن تنزيل معاني تلك النصوص في الواقع الفكريِّ والسياسيِّ والاجتماعيِّ والاقتصاديِّ والحضاريِّ بغضِّ النظر عن سائر الأعذار والعلل التي ينسبون إليها عجزهم ذاك. وأما فقهاء الواقع الفكريِّ والسياسيِّ والاجتماعيِّ والاقتصاديِّ والحضاريِّ، فإنَّهم متمكنون من الواقع ومسلَّطون على توجيهه وفق مرادهم وخططهم

ومآربهم، وليس في الإمكان زعزعتهم عن هذه السيطرة وعن التحكم في الواقع، ولكنهم مع كل ذلك عاجزون عن الاستقلال بالتنظير المنهجيِّ لما ينبغي أن يسير عليه نظامهم السياسي والفكريُّ والاقتصاديُّ والاجتماعيُّ، فهم عالةٌ إنْ على غَربٍ أو على شَرقٍ في التنظير والتخطيط المنهج!

وأما الحوار والتشاور بين هذين الصنفين من علماء الأمَّة، فإنَّه أمسى في الآونة أمراً محالاً في كثيرٍ من الأقطار الإسلاميَّة المنكوبة، ومردُّ ذلك في تصورنا المتواضع إلى ما يحمله كل صنفٍ عن الآخر من تصورٍ قائمٍ على التشكيك في مبدأ الولاء والبراء من جهةٍ، وعلى الاتّهام في الغاية والقصد الذي يروم تحقيقه كل صنفٍ من جهةٍ أخرى، ففقهاء النصوص يرون في فقهاء الواقع أعداءً يحولون دونهم ودون الحكم الذي يرون أنفسهم أجدر به؛ وأما فقهاء الواقع، فإنَّهم ينظرون إلى فقهاء النصوص بأنَّهم زمرةٌ تصبو إلى الاستئثار بالحكم وتبوء المنازل التي يتبوؤنها قهراً وقوَّةً لا من أجل تحقيق قيوميَّة الدين أو تسديد الحياة بتعاليم الدين السامية، وإنَّما من أجل تحقيق رغباتهم الشخصيَّة وتعطشهم إلى الحكم والسيطرة!

ومهما يكن من شيءٍ، فإنَّنا نرى أنَّه ليس أيٌّ من الصنفين على صوابٍ من القول، ولا على سدادٍ من الرأي، وذلك لاستحداث كلٍّ منهما بدعةً ما عرفها جيل الرعيل الأول، ولا صدرت عنها ساحة الصحابة وكبار التابعين، بل إنَّ كلاًّ من الصنفين يتحمَّل أمام الله يوم القيامة مسؤوليَّة عدم تحقيق قيوميَّة الوحي الإلهيِّ على الواقع الإنسانيِّ القائم، كما سيتحمَّلون يوم القيامة مسؤوليَّة عدم تسديد الحياة بالتعاليم الإلهيَّة المباركة، ولا اعتبار في تحميل كل صنفٍ الآخر هذه المسؤوليَّة، فهم فيها شركاء على السواء!

وعلى كلٍّ، فإنَّنا نخلص إلى القول بأنَّه من المؤسف اليوم حقّاً أن يظل هذا الفصام المرير حتى هذه اللحظة قائماً بين المعرفة الدينيَّة والمعرفة الواقعيَّة، بل الأمرُّ من ذلك أن

يغدو إتقان المعرفة الواقعيَّة مهملة الشأن والتركيز، وأن تبعد من دائرة الهمِّ المعرفيِّ الإسلاميِّ في هذا العصر، بحيث لا يجد لها المرء حضوراً كافياً جليّاً في مقررات ومناهج التعليم المعتمدة لدى كثيرٍ من الجامعات والكليَّات والمعاهد الموسومة بالجامعات والمعاهد والكليَّات الإسلاميَّة في العالم الإسلاميِّ، كما أنَّه في المقابل لا يجد المرء في مناهج ومقررات الجامعات والكليَّات والمعاهد الموسومة بالجامعات والكليَّات والمعاهد الوطنيَّة أو العلمانيَّة، وإنْ تكن ثمَّة مؤسَّسةٌ تعليميَّةٌ عصريَّةٌ حريَّةٌ بأن تعفى من هذه النظرة الثنائيَّة إلى التعليم والتصنيف التجزئيِّ للمعرفة، فإنَّ **الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا** تستحق أن تعدَّ المؤسَّسة التعليميَّة العالية الرائدة في هذا المجال (١١٨)

---

(١١٨) ومن الإنصاف تأكيد هذا القول وتقرير هذه الحقيقة التي لم تنل حظَّها من الإشادة والتشجيع، فهذه الجامعة معفيَّةٌ من تلك النظرة التجزئيَّة المبتدعة بين المعرفة الدينية والمعرفة الواقعيَّة، وإنَّما **استحقَّت الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا** من أن تعفى من هذه النظرة، لأنَّها خطت -والحقُّ يقال- خطوة جبَّارةً غير مسبوقٍ إليها في سبيل القضاء المبرم على ذلك الفصام النكد، وذلك عن طريق اعتماد سياسة الدمج بين المعرفة الدينية والمعرفة الواقعيَّة في برامجها ومناهجها التعليميَّة، وتكاد هذه الجامعة الفتيَّة من أن تكون الجامعة الوحيدة في عالمنا الإسلاميِّ المنكوب التي تعتمد نظام التخصص المزدوج في التعليم الجامعيِّ، إذْ إنَّها تتبنى إلزام طلابها الدارسين العلوم الشرعيَّة -المعرفة الدينية- دراسة تخصص فرعيٍّ من المعرفة الواقعيَّة -المعرفة الإنسانيَّة- وذلك بغية تمكنه من استيعاب المبادئ الأساسيَّة التي تشتملها جميع المعارف الإنسانيَّة من اجتماعٍ وسياسةٍ وفلسفةٍ وتاريخٍ وعلم نفسٍ، وعلم إنسانٍ إلخ.. كما أنَّ الجامعة تلزم طلابها الذين يدرسون المعرفة الواقعيَّة العلوم الإنسانيَّة ضرورة التخصص تخصُّصاً فرعيّاً في المعرفة الدينيَّة بجانب تخصصهم في إحدى فروع المعرفة الواقعيَّة. وبناءً على هذه السياسة التعليميَّة المبتكرة والفريدة، فإنَّ الطالب يتخرج في هذه الجامعة حاملاً تخصصين مختلفين: تخصص أساسيٌّ إما في المعرفة الدينيَّة أو في المعرفة الواقعيَّة، وتخصص فرعيٌّ إما في المعرفة الدينيَّة أو في المعرفة الواقعيّة، وإذا رغب في صيرورة تخصصه الفرعيِّ تخصصاً أساسيّاً لن يكلَّف ذلك سوى دراسة بقية مقررات ومتطلبات التخصص الفرعيِّ، وذلك خلال فصلين دراسيين على الأقل، فيتحول ذلك التخصص بالنسبة له تخصُّصاً أساسيّاً، لأنَّه حامل من حيث الأصل المبادئ والأسس العامَّة في تخصصه الفرعيِّ، ويحتاج فقط إلى تكملة المشوار. وعليه، فإنَّ هذه الخطوة المباركة التي تتبعها الجامعة الإسلاميَّة بماليزيا في التخلص من الفصام النكد الذي أوجدته عصور التقليد والتبعيَّة تستحق كل الدعم والمتابعة، ويؤمل أن يأتي ذلك اليوم الذي سيزول فيه ذلك الفصام، فيعود فقيه النص، فقيه الواقع والنصِّ معاً، وينقلب فيه فقيه الواقع، فقيه النصِّ والواقع معاً.

ونظراً إلى أنَّ هذه المعرفة الواقعيَّة المعرفة الإنسانيَّة تهدف في قضاياها الكبرى إلى تقديم تفسيرٍ معقوليٍّ مقبولٍ للظواهر النفسيَّة والفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة التي تطرأ على الواقع الذي يعيش فيه الإنسان، لذلك، فإنَّ هذه المعرفة كانت ولا تزال شديدة الاتِّصال والارتباط والتكيف مع الواقع الدائب التطور والتبدل والتغير والتحول، فكلما طرأ تبدُّلٌ وتحوُّلٌ على الواقع في أي جانبٍ من جوانبه، تبع ذلك حدوث التحول والتبدل ذاته في هذه المعرفة، ولهذا، فلا غرو أن تتشعب فروع هذه المعرفة وأن تتنوع مجالاتها تبعاً لتشعب وتنوع الظواهر والنوازل الفكريَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة التي تجتاح الواقع وتؤثِّر في توجهاته وانطلاقاته وهمومه.

إنَّ هذه المواكبة لهذه المعرفة للواقع الإنسانيِّ جعلتها أكثر المعارف تحكماً وسيطرةً على اتجاهات الواقع وهمومه.

وعليه، فليس من عجبٍ اليوم، أن يكون جانبٌ كبيرٌ من الآراء والفتاوى الفقهيَّة الاجتهاديَّة الموروثة من نهايات القرن الخامس الهجريِّ إلى قرننا هذا لا يخاطب في كثير من قضاياها ومسائلها هموم الواقع وتحدِّياته الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، بل إنَّه ليس من المبالغة في شيءٍ أن يكون جانبٌ كبيرٌ لا يستهان به من همِّ واقعنا الفكريِّ والاجتماعيِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ لا تغشاه مدوناتنا الفقهية القديمة، ولا يمكن أن يغطيه -بأي حالٍ من الأحوال- الفقه والفهم الذي ورثناه عن أئمة الاجتهاد -رحمهم الله- حول بعض معاني نصوص الوحي كتاباً وسنَّةً، ويمكن المرء أن يلاحظ هذا الفصام بين تحدِّيات الواقع وبين الأفهام الموروثة التي لم تجابه هذه الظروف الاستثنائيَّة والتحدِّيات المعقَّدة التي تمر بها أمَّتنا الإسلاميَّة على جميع مستويات الحياة، وعلى الأخص بعد أن غزتنا ((.. الحضارة الغربية في القرنين الأخيرين وأحدثت في واقعنا صوراً جديدة ما تزال تتكثف كلما تسارع عصر النهضة، وكلما تعقد المجتمع، وتطور..))[١١٩].

(١١٩) انظر قضايا التجديد للترابي -مرجع سابق- ١٧٤ باختصار.

وبناءً على هذا، فإنّنا نرى اليوم، أنّه ليس ثمّة عذرٌ -أيُّ عذرٍ- في إبعاد هذه المعرفة عن دائرة الهمِّ المعرفيِّ الإسلاميِّ المعاصر، بل لا تحقيق لقيوميَّة الدين، ولا أمل في تسديد الحياة بتعاليم الدين، ما لم يتمكن المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ من هذه المعرفة ومواكبة تطوراتها والإشراف على مهمّاتها وقضاياها الأساسيَّة.

وأياً ما كان الأمر، فإنَّ سنة التطور والتغير التي تقتحم الواقع، والتي تهيمن عليه تُحتّم على المتطلع إلى التصدِّي للنظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر الإلمام الكافي بتركيبات الواقع المعيش وأدوائه ومشكلاته ضماناً لحسن تنزيل المعاني المرادة للشارع في واقع الأرض، وسعياً إلى تطويع الواقع في جوانبه المختلفة للمراد الإلهيِّ، وتفعيله بالغايات والأهداف السامية المقصودة للشارع الكريم. وليس من ريبٍ أنّه من المتعذر إن لم يكن من المستحيل أن يتأتّى ذلك للمرء ما لم ينل حظّه من المعرفة بالمبادئ الأساسيَّة التي تقوم عليها هذه المعرفة بفروعها المتعددة، من نفسٍ واجتماعٍ وسياسةٍ واقتصادٍ وتاريخ وقانونٍ.. وهكذا تتبدَّى لنا أهميَّة وضرورة هذه المعرفة في منظومة النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر بوصفها المعرفة القديرة على الاستجابة عن تحدِّيات ونوازل الواقع المعيش المتشعبة والمتنوعة، وبوصفها أهمَّ معرفةٍ مشتملةٍ على الأدوات المعينة على ضمان حسن تنزيل معاني الوحي السامية على الواقع.

وعليه، فلنا أملٌ أكيدٌ في أن تولي الجامعات والمعاهد والكليَّات الإسلاميَّة المختلفة في أرجاء المعمورة هذه المعرفة الإنسانيَّة الاهتمام ذاته الذي توليه تلك المؤسَّسات التعليميَّة بالمعرفة الدينيَّة، إذْ إنّه لا تمام للمعرفة الدينيَّة ما لم تسدَّد بهذه المعرفة، كما لا فائدة من هذه المعرفة ما لم تسترشد بالمعرفة الدينيَّة.

وأيّاً ما كان الأمر، فإنّنا نودُّ أن نشير في هذا المقام إلى أنّه من الوارد حتماً أنَّ ثلّةً من الناس سيعتبرون الاعتداد بهذه الأداة المذكورة أداةً ضروريةً أمراً مؤدياً إلى استصعاب ممارسة النظر الاجتهادي المنشود في هذا العصر، بل ربما وقف الاعتداد بهذه المعرفة عائقاً أمام تحقيق هذا النظر في أرض الواقع،، وذلك لأنّه من المتعذر، بل إن لم يكن من المستحيل، عند كثيرٍ من الناس إمكانيَّةُ تمكن المتأهِّل للنظر الاجتهاديِّ من هذه

المعرفة ومن المعرفة الدينيَّة معاً، لأنَّ تحقيق ذينكما الأمرين يتطلب مزيداً من الوقت والجهد الكبيرين لا يمكن توافرهما للمرء في أكثر الأحيان. وبناءً على ذلك، فإنَّ كثيراً من الناس سيعتبرون ما ذكرناه أنَّه لا يعدو أن يكون تعسيراً وتعقيداً من شأن النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر!

إنَّنا نبادر إلى القول بأنَّ هذا الافتراض والتساؤل من الممكن أن يكون جديراً بالاهتمام والتقدير فيما لو كانت منزلة المجتهد في المنظور الإسلاميِّ منزلةً عاديةً غير مهمَّة في حياة المجتمع. ولذلك، فنظراً إلى أنَّ منزلة المجتهد والنظر الاجتهاديِّ في المنظور الإسلاميِّ تعتبر من أرفع المنازل وأعلى المراتب وأسماها، لذلك، فإنَّ التأهل لها والتبوء عليها يتطلب توافر خصائص معرفيَّة وعلميَّة وخلقيَّةٍ في الفرد والجماعة. ولهذا، فإنَّ الاعتداد بهذه المعرفة وبالمعارف السابقة أدواتٍ ضروريَّة للنظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر، يروم القضاء على الاستهانة أو الاستخفاف بهذه المنزلة من جهةٍ، كما يهدف إلى تجلية ما ران من ركامٍ على حمى هذا النظر الاجتهاديِّ في خلد كثيرٍ من الناس، حتى غدا الناس في النظر إلى إمكانيَّة التأهُّل له بين معتقدين باستحالة ذلك في هذا العصر واعتبارهم ذلك معجزةً خارقةً للعادة، وبين معتقدين بإمكانيَّة ممارسته من كل أحدٍ دون قيودٍ ولا شروطٍ ولا ضوابط. ولا يخفى أنَّ كلاًّ من هذين الاتجاهين يقف على طرفٍ منبوذٍ، وديننا يأمرنا بالابتعاد عن الطرف يميناً كان أو شمالاً، بل إنَّما يجب أن نكون دائماً في الوسط، مصداقاً لقوله جلَّ جلاله ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ [البقرة:٢/١٤٣] فالأمة الوسط أمَّةٌ شاهدةٌ ومنتصرةٌ على الطرف الذي يعيش في أقصى اليمين؛ لأنَّه إن عاجلاً أو آجلاً فسوف ينهار، وعلى الطرف الذي يعيش في أقصى اليسار؛ لأنَّه هو الآخر إن عاجلاً أو آجلاً فسوف يزول!

وعلى العموم، تجنباً من أن تضحي ساحة النظر الاجتهاديِّ مرتعاً يعشش فيه بعض العوام، وأشباه المتعلمين، أو تغدو ساحته حصناً حصيناً مصوناً لا يمكن أن يلجه أحدٌ ولا أن يتأهَّل له إنسانٌ قطُّ، فإنَّ ما ذكرناه كفيلٌ على القضاء على كلا الاتجاهين

المتطرفين إن يميناً أو يساراً. ولئن كان من الأمر المعلوم أنَّ علم الطب -على سبيل- المثال من العلوم الكسبيَّة العويصة والصعبة، ويتطلب التمكن منه والإشراف على مسارحه زمناً ليس قصيراً، وجهداً غير مهينٍ، ومع ذلك، فإنَّ عدداً من الأفراد الذين يحسُّون في أنفسهم المقدرة والصبر والجلَد، يتمكنون من إجادة هذا الفنِّ وإتقانه؛ ولا أحد من الناس يرى تحقيق ذلك أمراً محالاً أو خارقاً للعادة والمألوف؛ بل ليس ثمَّ امرؤٌ يقلِّل من شأن هذه المعرفة، ويترك طرق بابها لكلِّ من هبَّ ودبَّ. بل إنَّ القانون لا يتوانى في معاقبة أيِّ امرئٍ يمارس مهنة الطبِّ قبل حيازة مؤهِّلاتها ومتطلباتها.

وعليه، فلئن كان القانون لا يتهاون في محاكمة ومعاقبة أيِّ فردٍ يمارس مهنةً عامَّةً كالطبِّ وغيره من المهن التي لها مساسٌ مباشرٌ بحياة العامَّة والخاصَّة إلخ.. قبل إشرافه على الأدوات المؤهِّلة لتلك المهنة، فما أحرى القانون ذاته، أن يعاقب ويحاكم أيَّ فردٍ يمارس النظر الاجتهاديَّ قبل التأهل له والتمكن من أدواته الضروريَّة، إذْ إنَّ النظر الاجتهاديَّ بوصفه موجِّه الجانب الروحيِّ من حياة الأفراد والجماعة، شأنٌ له مساسٌ مباشرٌ بحياة العامَّة والخاصَّة، وأي خللٍ فيه يوازي الخلل في الجانب الماديِّ للحياة العامَّة والخاصَّة، ولذلك، فإنَّنا نرى أنَّه لا فرق بتاتاً بين مطبِّبٍ لا علم له بالطبِّ، وبين مدَّعٍ النظر الاجتهادي غير المتأهِّل له بتاتاً، فالأول خطرٌ وجرثومةٌ على أبدان العامة والخاصَّة، وأما الثاني، فإنه هو الآخر وبالٌ أيُّ وبالٍ على أديان العامة والخاصَّة. ولذلك، فما أحرى القانون أن يعاقب أدعياء النظر الاجتهاديِّ في كل عصرٍ، كما يعاقب أدعياء الطب في كل مصرٍ وعصرٍ. وبناءً على هذا، فلا حاجة إلى الاستغراب من اعتدادنا بهذه الأداة ضمن أدوات النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر، ولا يضير أن يكون هذا البحث بدعاً في ذلك.

وإذ الأمر كذلك، فإنَّه حريٌّ بنا الإشارة إلى القدر الذي ينبغي أن يتزود به جامع آلات الاجتهاد الثلاث من هذه الأداة العلوم الإنسانية المعاصرة والذي لا يتجاوز في نظرنا إلمامه وإشرافه على المبادىء والمداخل الأساسية التي تقوم عليها تلكم العلوم بحيث يصبح المرء بعد إدراكها قادراً على حسن فهم واقعه بشكل عامٍّ، وعلى إدراك ما

تلعبه الظروف والبيئات من تأثير على المعارف والمناهج والأفهام، إضافة إلى تمكنه من الإحاطة بالوسائل المناسبة لتفعيل واقعه بتعاليم الوحي وإلزاماته السامية الهادفة.

وصفوة القول- هكذا يتبدَّى لنا من خلال هذه الدراسة- أنَّ التأهَّل للنظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر والهادف إلى تحقيق قيوميَّة الدين وتسديد الحياة بتعاليم الدين السامية، ليس شأناً هيِّناً، ولا شأناً بعيد المنال، ناهيك أن يكون أمراً مستحيلاً. بل إنَّ التأمل فيما طرحناه من ضبطٍ للقدر المطلوب إتقانه من تلك الأدوات، يجد المرء أنَّ الإشراف على تلك الأدوات ليس مستحيلاً كما يعتقد البعض، وإنَّما يحتاج الأمر إلى إعادة النظر في النظم التعليميَّة المعاصرة المطبَّقة في كثيرٍ من الجامعات الإسلاميَّة والكليات الشرعيَّة والمعاهد الدينيَّة في أرجاء العالم الإسلاميِّ، بحيث تغدو تلك النظم، نظماً ذات أهدافٍ علميَّة وتربويَّةٍ واضحةٍ، تقوم على أداء رسالةٍ واضحة المعالم والمبادئ، وتهدف في أساسها إلى تخريج جيلٍ من المثقفين حاصلين على الأقل على الدرجة الوسطى في جميع فروع العلم الشرعيِّ من لغةٍ وأصولٍ وحديثٍ وعلم خلافٍ وعلم مقاصد إلخ.. فسياسة الفصل بين فروع العلم الشرعيِّ من حديثٍ ولغةٍ وأصولٍ وعقيدةٍ وغيرها، سياسةٌ بحاجة ماسَّةٍ إلى إعادة النظر في مرماها وغاياتها ومقاصدها ومآلاتها. ويكفي هذه السياسة أنَّها تمكنت من تخريج جيلٍ من مثقفين قابسي فرعٍ من فروع العلم الشرعيِّ إن حديثاً أو أصولاً أو لغةً أو عقيدةً، كما تمكنت من إعداد جيلٍ من المثقفين ذوي النظرات التجزئيَّة الأحاديَّة الحادَّة في سائر القضايا والمسائل، ولذلك، لا ضير أن تغدو أفهام البشر لدى ذلك الجيل نصوصاً مقدَّسةً بجانب نصوص الكتاب والسنة، ولا عجب أن ينظر ذلك الجيل إلى الحديث، أيِّ حديثٍ في مراجعة أيٍّ من فروع العلم الشرعيِّ، كأنَّه حديثٌ في ذات الدين الإلهيِّ ونصوصه المقدَّسة الطاهرة، بل إنَّ الهمَّ بتجاوز منهجيَّات تلك المعارف وأدواتها يقود صاحبه إلى نيل نصيبٍ وفيرٍ من التهم والمكائد الصاردة عمن كان يؤمل فيهم أن يكونوا أدرى الناس بالفرق بين نصوص الوحي الثابتة،وبين أفهام البشر المتغيرة والمتأثرة بظروف تشكلها وتكوينها!

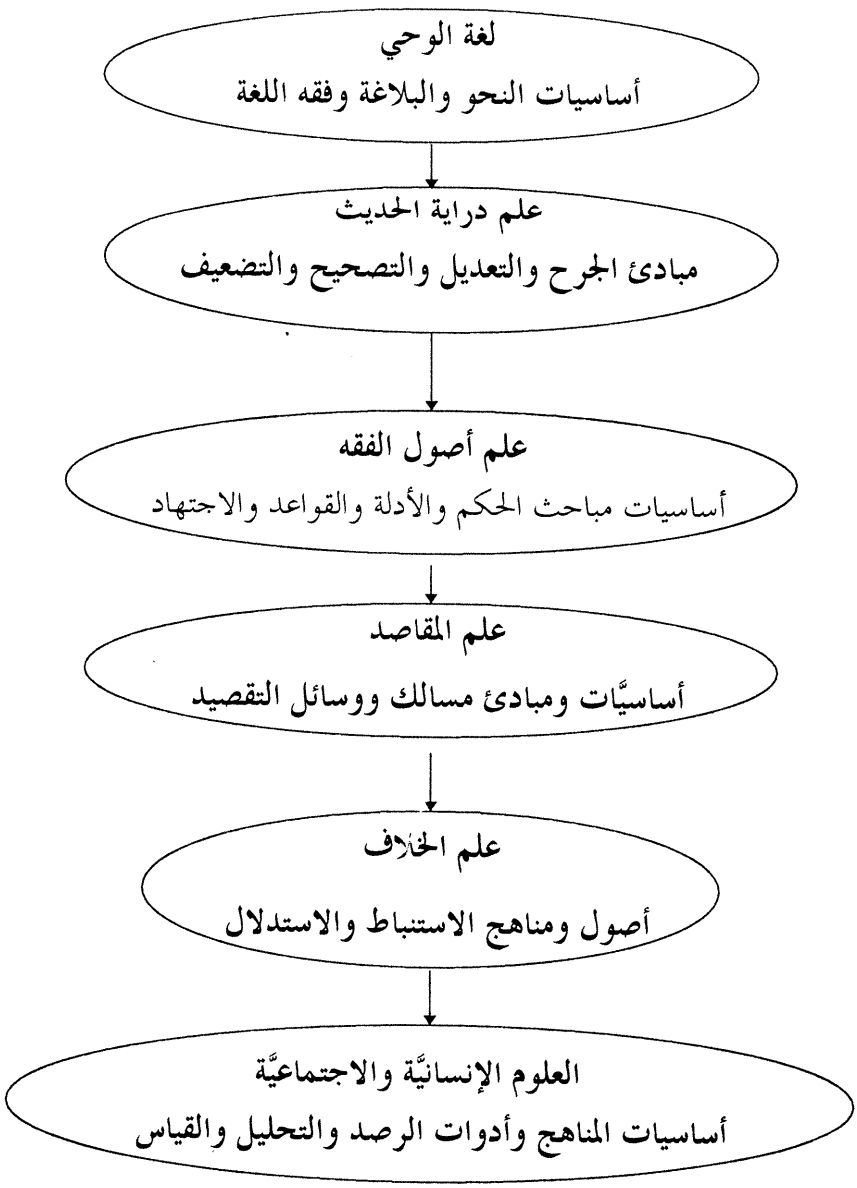
وأما سياسة الفصل بين العلم الشرعيِّ وما يعرف اليوم بالعلوم الإنسانيَّة هي الأخرى بمسيس الحاجة إلى إعادة النظر في هذا العصر، وذلك قصد التجاوز بالعقل المسلم من النظرة الأحاديَّة العليلة التي لا تخلو أن تصدر عن حسن فهم لمعاني النصوص مع جهلٍ مطبقٍ ومضرٍّ بمحل تنزيل تلك المعاني وهو المجتمع والواقع المعيش، أو تصدر عن حسن فهمٍ لمحلِّ تنزيل المعاني مع جهلٍ عميقٍ بمعاني النصوص ومقاصدها وغاياتها السامية.

إنَّنا نودُّ -قبل أن نكرَّ على نهاية هذه الدراسة- أن نؤكِّد أنَّ الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ التي أوسعناها جانب التفصيل والتأصيل، لا تروم تشجيع النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ بأي حالٍ من الأحوال في سائر القضايا والنوازل التي تجتاح حياة الفرد والجماعة، بل إنَّ الدراسة هدفت في جملتها إلى تحقيق القول في الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ الفرديِّ والجماعيِّ في آنٍ واحدٍ، وذلك باعتبار أنَّ الاجتهاد الجماعيَّ اجتهادٌ يمارسه عددٌ من الأفراد الذين تمكنوا من الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، وبالتالي، فإن ما أوردناه من حديثٍ ينصب في هذا المضمار ولا يهدف إلى تكرار الدعوة إلى إحياء الاجتهاد الفرديِّ على حساب الاجتهادي الجماعيِّ.

وعليه، فإنَّ النظر الاجتهاديَّ المنشود سواء أكان فردياً أم جماعيّاً، فإنَّه لا بدَّ لممارسيه من أن يتمكنوا من الأدوات المشار إليها، ولا بدَّ من الاستيعاب الشامل لذلك القدر الذي أوسعناه جانب التفصيل والتأصيل، فدونها لا يمكن أن يحقِّق النظر الاجتهاديُّ الفرديُّ أو الجماعيُّ غايتيه اللتين أصَّلنا فيهما القول من قبلُ.

وهكذا نصل إلى نهاية عرض أهمِّ الأدوات التي نخالها جديرةً بتأهيل حائزها على ممارسة النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ أو الجماعيِّ على حدٍّ سواءٍ، ورغبةً في مزيدٍ من التوضيح والتفصيل، نرى أن نصوغ خلاصة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر في الشكل التالي:

أدوات النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر **



**انتهينا إلى الاعتداد بهذه المعارف دون غيرها اعتباراً لما لكل واحدةٍ منها من خصائص ومزايا قلّ أن توجد في غيرها من المعارف الإنسانيَّة القائمة في هذا العصر، والتفاتاً إلى طبيعة النظر الاجتهاديِّ المنشود اليوم وغايتيه واتجاهيه اللذين سبق الحديث عنهما!

المبحث العاشر

في مجالات النظر الاجتهاديِّ المنشود بين الفرديَّة والجماعيَّة**

لئن تبنينا القول في هذه الدراسة بضرورة إحداث تغيير جذريٍ ونوعيٍ في الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ المنشود اليوم، وذلك التفاتاً إلى طبيعة ونوعيَّة التحدِّيات والنوازل الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة التي تملأ حياة الأمَّة شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً، وأملاً في أن تغدو الأدوات المقترحة أدواتٍ قادرةً على تسليح المتصدِّي

** من الجدير ذكره أنَّ للأخ الزميل الدكتور عبد المجيد السوسوة الشرفي كتاباً منشوراً ضمن سلسلة كتاب الأمَّة (عدد٦٢) **بعنوان الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلاميِّ**، وعلى الرغم من الجهود الطيِّبة التي بذلها الزميل المؤلِّف في ذلك الكتاب، غير أنَّ طرحه وتناوله للموضوع ظلَّ طرحاً تقليديّاً متوجساً ومتردِّداً ومكرِّراً ما قاله السابقون قبله من الكتَّاب، مما جعله غير قادرٍ في طرحه على الارتقاء بالنظر الاجتهادي الجماعيِّ من الدائرة الفقهيَّة الضيِّقة، بل ظلَّ يرى الاجتهاد فرديّاً كان أو جماعيّاً شأناً فقهيّاً بحتاً، فهو إما بذل الفقيه وسعه من أجل تحصيل ظنٍّ لحكم شرعيٍّ (الاجتهاد الفرديِّ)، أو استفراغ أغلب الفقهاء وسعهم لتحصيل ظنٍّ بحكمٍ شرعيٍّ (الاجتهاد الجماعي)، والحال أنَّ النظر الاجتهادي المنشود اليوم سواء الفرديَّ أم الجماعيَّ ينبغي أن يتجاوز هذه الدائرة التقليديَّة المحدودة (دائرة الحلِّ والتحريم) إلى دائرة أرحب وأشمل تتسع لحسن التخطيط والتوجيه لقضايا الاجتماع البشريِّ والسياسة والاقتصاد والحضارة والقانون إلخ.. ولينطلق المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ المزوَّد بالمعرفة الدينيَّة والمعرفة الواقعيَّة في مسعاه واضعاً الوحي الإلهيَّ السامي الثابت في يمناه والواقع الإنساني المتغير في يسراه، فيحدث بينهما تكاملاً، بحيث يغدو الوحي قيِّماً على واقع الحياة، ويمسي الواقع منفعلاً بتعليمات الوحي وإلزاماته. وبطبيعة الحال لا تحقيق لهذه الغاية العظيمة من النظر الاجتهاديِّ إذا ظلَّ هذا النظر شأناً فقهيّاً تقليديّاً ضيِّقاً يدور حول قضايا الحلِّ والتحريم، ويتغافل سائر القضايا الأخرى التي تجتاح حياة الأمة، مع أنَّ المقصد الأساس من تشريع النظر الاجتهاديِّ صيرورته الأداة الفعَّالة في الإسهام في حلِّ الأزمات والنوازل الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، وتلمس المخرج الوسط للأمة من ركام التخلف والتأخر والتقهقر والتبعية والتقليد الأعمى للموروث الاجتهاديِّ، والتمجيد المبالغ للوافد الغربي أو الشرقيِّ، أملاً في تحقيق قيوميَّة الدين على الواقع، وتسديد الحياة في سائر جوانبها بتعاليم الدين السامية. فليتأمل!

للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر بأدواتٍ معرفيَّةٍ رصينةٍ قادرةٍ على مجابهة ومواجهة التحدِّيات والنوازل المعاصرة، ومتمكنةٍ من تقديم حلولٍ ناجعةٍ وأجوبةٍ شافيةٍ عن صنوف النوازل وأشكال المستجدات التي تموج بها حياتنا المعاصرة، لئن كنَّا قد أفضنا في الحديث عن مكوِّنات وحقائق تلك الأدوات، فإنَّنا نرى في ختام هذه الدراسة أنَّ ثمة **قضيَّةً عصريَّةً مهمَّةً لا بدَّ من تأصيل القول فيها قبل أن نكرَّ على نهاية هذه الدراسة، وتتمثل تلك القضية الهامَّة المعاصرة في ضرورة التفريق والتمييز بين مجالات النظر الاجتهاديِّ المنشود اليوم من حيث الفرديَّة والجماعيَّة.**

فلئن كانت -ولا تزال- التحدِّيات والنوازل والأزمات تقف أسباباً رئيسيَّةً وراء التغيُّرات والتحويرات والتطورات التي ما تفتأ تطرأ على الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، فإنَّ التحدِّيات والنوازل والأزمات ذاتها تملي على مفكِّري الأمَّة ومخطِّطي مستقبلها ضرورة القيام بضبطٍ منهجيٍّ علميٍّ صارمٍ لمجالات النظر الاجتهاديِّ المنشود من حيث الفرديَّة والجماعيَّة، كما تلح تلك التحدِّيات والنوازل والأزمات على الساحة الفكريَّة الإسلاميَّة تبني الوسائل والسبل الكفيلة والمُعِينَةِ على تحديد مجالات النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ والجماعيِّ، إذْ إنَّه لم يعد من المقبول علميّاً في هذا العصر الراهن ترك مجالات النظر الاجتهاديِّ مفتوحةً دونما ضبطٍ ولا تحديدٍ.

وبناءً على ذلك، فإنَّنا نبادر إلى القول بأنَّ تناولنا هذا الجانب من النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر إنَّما هو التفاتٌ واعتبارٌ بطبيعة التحدِّيات والنوازل والأزمات التي تجتاح حياتنا المعاصرة، والتي غدت تَلْفِظُ أيَّ تعاملٍ غير منهجيٍّ مؤصَّلٍ معها. فلئن أطلق الزَّمَام حِيناً من الدهر لعنان النَّظر الاجتهاديِّ الفرديِّ في القرون الغابرة، وتصدَّى الأفراد الأفذاذ المؤهَّلون للنظر الاجتهاديِّ لتقديم سائر الحلول والأجوبة عن النوازل الفقهيَّة والفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، فإنَّ واقعنا المعاصر بتركيباته المعقَّدة وتداخل علاقاته وتشابك مشاكله وتعقُّد أزماته، ما عاد يطيق المضي في هذا الأمر على الإطلاق، فالفرد المؤهَّل للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر لا ينبغي له أن يتصدَّى ويمارس بمفرده النَّظر الاجتهاديَّ في النوازل التي تجتاح عموم مجتمعٍ أو عموم

الأمَّة، بل ليس له من حقٍّ في الانفراد والاستقلال بالإفتاء في القضايا والمستجدات التي تمسُّ حياة أفراد المجتمعات وعموم الأمَّة الإسلاميَّة في أرجاء المعمورة.

إنَّ تصدِّي المؤهَّل للنظر الاجتهاديِّ للاجتهاد بمفرده في القضايا المتعلقة بجميع أفراد مجتمعٍ أو بعموم الأمَّة الإسلاميَّة، ينتج عنه صدوره عن رأيٍ فرديٍّ في قضيَّةٍ مجتمعيَّةٍ أو أمميَّةٍ، مما يؤدِّي في نهاية المطاف إلى تسليطه رأيه الفرديَّ غير المعصوم على عموم المجتمع أو الأمَّة. ونظراً إلى أنَّ الاستبداد بالرأي أو بالفتوى لا يقلُّ ضرراً وأذىً عن الاستبداد بالحكم، فكما يضرُّ الحاكم المستبدُّ بمستقبل ومصير الشعوب، فإنَّ المجتهد المستبدَّ هو الآخر يضرُّ ويستخفُّ بعقول الآخرين، ولذلك، فإنَّ الاستبداد أيّاً كان نوعه منبوذٌ وكريهٌ ومرفوضٌ في ديننا منذ الأزل مصداقاً لقوله تعالى ﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران٣/١٥٩]، فهذه الآية بصريح منطوقها تأمر مشاورة الآخرين أهل المعرفة والاختصاص في الأمور والشؤون والقضايا التي تتعدَّى الفرد إلى المجتمع، أو إلى عموم الأمَّة سواء أكانت تلك القضايا اجتماعيَّةً أم سياسيَّةً أم فكريَّةً أم اقتصاديَّةً، فالأمر أمر الجميع والشأن شأن الجميع، وبالتالي، فليكن الحلُّ حلَّ الجميع. ولذلك، فليس للاستبداد السياسيِّ أو الفكريِّ أدنى مكانةٍ أو اعتبارٍ في المنظور الإسلاميِّ.

وعليه، فإنَّنا نرى أنَّه لا بدَّ من ضبطٍ محكمٍ للمجالات التي تنفسح لممارسة النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ، وللمجالات التي لا تطيق سوى النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ إن المحليَّ أو الإقليميَّ أو الأمميَّ.

إنَّ ضبط مجالات النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر يقود إلى الابتعاد عن تضارب وتناقض النظرات الاجتهاديَّة في قضايا ونوازل تقتضي بطبيعتها وجوب توحيد النظرات الاجتهاديَّة فيها، والصدور فيها عن رأيٍ موحَّدٍ سديدٍ وجيهٍ حفاظاً على وحدة المجتمع، فالأمَّة، ورغبةً في توطيد آواصر علاقات أفراد المجتمع الواحد بعضها ببعضٍ، وكيما لا يمسي ثَمَّة شعورٌ لدى البعض كما هو شائع في هذه الأيام في الدعوة

إلى سدِّ الباب أمام أيِّ نظرٍ اجتهاديٍ فرديٍ غير صادرٍ عن جماعةٍ من أهل العلم في كل القضايا والنوازل والمسائل التي تجتاح حياة الفرد والجماعة معاً، وذلك بدعوى انقراض عصر الاجتهادات الفرديَّة وزوالها إلى الأبد بسبب تعقد المسائل وتشابك العلاقات، وتداخل القضايا، مما يستلزم الاكتفاء بالاجتهادات الجماعيَّة في سائر المسائل والنوازل سواء أكانت فرديَّة، أم محليَّةً، أم إقليميَّة، أم دوليَّةً!

وعلى العموم، فإنَّ تأصيل القول في هذه القضية كفيلٌ بأن يخفِّف عن الأمَّة حالة الرهق الفكريِّ والتشتت المرجعيِّ التي يعيش فيها السواد الأعظم من عامَّة المسلمين في كثيرٍ من الأقطار الإسلاميَّة المنكوبة والمتأزمة، وذلك نتيجة تناقض آراء أفراد مجتهديها، وتضارب وجهات نظرهم في قضايا تعمُّ فيها البلوى حيناً، وفي قضايا تعدّ مصيريَّةً هامَّةً لعموم الأمَّة الإسلاميَّة، ونتيجة استبداد بعض الأفراد بآرائهم الاجتهاديَّة القابلة للخطأ والصواب، وتسليطهم تلك الآراء على الآخرين في قضايا ومسائل تتسع بطبيعتها للتعدديَّة والاختلاف، ولا ينبغي لأحدٍ كائناً من كان أن يجعل لرأيه الاجتهاديِّ فيها حكماً فيصلاً أو وحياً منزَّلاً من عند الله جلَّ جلاله!

وتأسيساً على كل ما أسلفنا، وبناءً على الأهميَّة المناطة بهذا الموضوع، فإنَّنا نرى أن نتقدم بتصورنا عن المنهجيَّة التي ينبغي اتِّباعها في ضبط مجالات النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ والجماعيِّ في هذا العصر، ونرى أن نمهِّد ذلك التناول المنهجيَّ لهذا الموضوع بالدعوة إلى ضرورة تجاوز العموميَّة والإطلاقيَّة في الدعوة إلى الاجتهاد الجماعيِّ في هذا العصر دونما تمحيصٍ لطبيعة وحقيقة هذا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المنشود، ودونما توضيحٍ لمجالاته وقضاياه الأساسيَّة.

وعليه، فنقول: لئن ذهب بعض الكتَّاب المعاصرين إلى تعريف النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ بكونه ((استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظنٍ بحكمٍ شرعيٍ بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم (اتفاق أغلب الأغلب) على الحكم بعد التشاور))، فإنَّه ليس من مريةٍ أنَّ هذا التصور لا يمكن أن يكون تعريفاً بأي مقياس من مقاييس الرسوم والحدود المعتبرة عند عامَّة أهل العلم بالأصول، ناهيك عما يشتمل

عليه من ركاكةٍ في الأسلوب وقلقٍ في التعبير ناتجٍ في تصورنا المتواضع عن توجس متبنيه مخالفة التصورات الموروثة عن النظر الاجتهاديِّ والتي ترى النظر الاجتهاديَّ كما أسلفنا شأناً فقهيّاً خالصاً محضاً، ولا ينبغي لأحد سوى الفقهاء ممارسة هذا الأمر الذي شرَّعه الله لكل قادرٍ ومتمكن من أدواته في كل العصور والأمصار.

ولئن خُيِّل للبعض كون النظر الاجتهادي الجماعيِّ المنشود عبارةً عن اجتهادٍ صادرٍ عن تعاون وتكامل المتخصِّصين في المعرفة الدينيَّة مع المتخصِّصين في المعرفة الواقعيَّة (العلوم الاجتماعيَّة أو الطبيعيَّة) في تقديم تصور إسلاميٍّ عن قضيَّةٍ من القضايا المستجدَّة، فإنَّه ليس ثمَّة ريبٌ أنَّ هذا التصور عن النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ لا يعدو أن يكون نتيجة ظاهرة الإغراق في التخصصات واعتماد سياسة الفصل بين المعرفة الدينيَّة والواقعيَّة، مما جعل البعض يرون النَّظر الاجتهاديَّ الجماعيَّ نظراً قائماً على التعاون والتكامل المذكور، والحال أنَّ التكامل الحقيقيَّ المنشود والمرجوَّ في هذا العصر ليس تكامل وتعاون فقهاء النصِّ مع فقهاء الواقع أو العكس، وإنَّما هو تكامل في حقيقته، ينبغي أن يتمَّ على مستويين أساسين ومتداخلين:

المستوى الأول: تكامل شخصيَّة فقيه النصِّ في حدِّ ذاته، وشخصيَّة فقيه الواقع في حدِّ ذاته، بحيث تغدو ثمَّة شخصيَّةٌ اجتهاديَّة واحدةٌ متكاملةٌ جامعةٌ بين فقه النصِّ وفقه الواقع عن طريق التمكن من الأدوات التي سبق الحديث عنها باستفاضة من قبلُ، وذلك لأنَّ ((.. معالجة مشكلة ازدواج الثقافتين لا يتمُّ إلا بتوحيد الثقافتين في شخصٍ واحدٍ.. فتعاون المثقفين ثقافةً عصريَّةً تخصصيَّةً مع المثقفين بالعلوم الشرعيَّة إنَّما هو خطوةٌ مرحليَّةٌ مؤقَّتة، وليست الحلَّ السليم المؤقَّت. والمقصود بتوحيد الثقافتين في شخصٍ واحدٍ، لا يعني جمع ثقافتين متنافرتين ومختلفتي الأصول والمناهج في شخصٍ واحدٍ.. وإنَّما المقصود هو تفاعل الثقافتين للخروج بثقافةٍ واحدةٍ متخصِّصةٍ ذات أصولٍ وضوابط إسلاميَّة..)) [١٢٠].

(١٢٠) انظر جمال الدين عطيَّة: النظريَّة العامَّة للشريعة الإسلاميَّة ٢٢٩، وما بعدها بتصرف واختصارٍ.

وأما على المستوى الثاني، فهو تكامل هذه الشخصيَّة الاجتهاديَّة (الجامعة بين فقه النصِّ وفقه الواقع) مع الشخصيات الاجتهاديَّة الأخرى المتكاملة والمماثلة لها.

وعلى العموم، فإنَّ ما وقفنا عليه من محاولاتٍ راميةٍ إلى ضبط وتحديد المراد بالنظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المنشود في هذا العصر، تفتقر إلى تأصيلٍ علميٍّ مقبولٍ، وتحتاج في واقعها إلى ضبطٍ مسبقٍ للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، ولذلك، فلئن جاز لنا أن نقدِّم تصوراً متواضعاً عن مفهوم النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المنشود في هذا العصر، فإنَّنا سنقول إنَّ هذا النظر الاجتهاديَّ الجماعيَّ عبارةٌ عن **العمليَّة الذهنيَّة العلميَّة المنهجيَّة التي يقوم بها أفراد حائزون على الدرجة الوسطى من أدوات النَّظر الاجتهاديِّ وذلك بغية التوصل** إلى فهمٍ سديدٍ للمراد الإلهيِّ في مسألةٍ أو نازلةٍ تمسُّ حياة أفراد مجتمعٍ أو أهل إقليمٍ أو عموم الأمَّة الإسلاميَّة من جهةٍ؛ وبغية التوصل إلى حُسْنِ تنزيل ذلك المراد الإلهيِّ على الواقع المحليِّ، أو الإقليميِّ، أو الأمميِّ، بحيث يغدو الوحيُ الإلهيُّ المتعالي على الزمان والمكان موصولاً بالواقع المعيش الدائب التقلُّب والتغيُّر، ويمسي هذا الواقع هو الآخر منفعلاً بإلزامات الوحي وتعليماته، فيأخذ الوحي في نهاية المطاف مجراه نحو الوقوع الفعليِّ، ويأخذ الواقع هو الآخر مجراه نحو التكيُّف والانضباط بإلزامات الوحي الخالدة وتعاليمه السديدة.

فهذا النظر الاجتهاديُّ الجماعيُّ يتغيا تينكما الغايتين اللتين يتغياهما النظر الاجتهادي الفرديُّ، كما أنَّه يتجه هو الآخر نحو الاتجاهين اللذين يتجه إليهما النظر الاجتهادي الفرديُّ مع وجود فارقٍ بينهما على مستوى المسائل والقضايا التي يعنى بالبحث فيها كل واحدٍ من الاجتهاد الفرديِّ والاجتهاد الجماعي، فالنظر الاجتهادي الفرديُّ يهمه القضايا والمسائل الفرديَّة البحتة التي لا تتجاوز الفرد إلى غيره؛ وأما النظر الاجتهاديُّ الجماعيُّ، فإنَّه يهمه ثلاثة أنواعٍ من المسائل والقضايا، وهي:

أ ـ قضايا ومسائل محليَّةٌ، ويراد بها سائر القضايا والمسائل التي تمس حياة أفراد مجتمعٍ بعينه دون غيره من المجتمعات، كالمسائل والقضايا المتعلقة بأعراف أهل بلدٍ وتقاليدهم، والنوازل التي تنزل بأهل بلدٍ دون غيرهم من البلدان الإسلاميَّة.

ب- قضايا ومسائل إقليميَّة، ويراد بها مجموع القضايا والمسائل والنوازل التي تمس حياة عددٍ من المجتمعات التي تعيش في إقليم واحدٍ، وتتبنى عاداتٍ وتقاليد متقاربة ومتداخلة في أغلب الأحيان، كما هو الحال في المسائل والقضايا المشتركة بين أهل إقليم من الأقاليم الإسلاميَّة، والنوازل التي تنزل بأهل إقليمٍ.

جـ- قضايا ومسائل أمميَّة، ويراد بها القضايا والمسائل والنوازل التي تمسُّ حياة عموم الأمَّة الإسلاميَّة وذلك بغض النظر عن مواقع الأفراد وعن أقاليمهم المختلفة.

فهذه هي القضايا والمسائل الأساسيَّة التي ينبغي أن يتمحور حولها النظر الاجتهاديُّ الجماعيُّ المنشود في هذا العصر. ولئن خيِّل للبعض كون هذا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ منصباً على القضايا والمستجدات والنوازل فقط، فإنَّنا نرى أنَّه ينبغي أن يفسح لهذا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المحليِّ والإقليمي والأمميِّ المجال في تبني أفهامٍ جديدةٍ لنصوص الوحي مغايرةٍ ومختلفةٍ عن الأفهام الموروثة، كما ينبغي أن يفسح له المجال لمراجعة جملةٍ حسنةٍ من الاجتهادات والفتاوى التي تبناها الفقهاء القدامى في بعض المسائل دونما تمييزٍ وتفريق بين المسائل ذات الطبيعة المحليَّة أو الإقليميَّة أو الأمميَّة، ودونما اعتبار في كثيرٍ من الأحيان بأحوال وعادات وتقاليد البلدان والأقاليم الإسلاميَّة المختلفة، وإنما صدرت عنهم تلك الآراء والفتاوى في أكثر الأحيان متأثِّرين بالظروف والأحوال التي كانوا يعيشون فيها.

وعليه، فإنَّه من حقِّ المؤهَّلين للنظر الاجتهادي الجماعيِّ اليوم أن يُعْنَوا بمراجعةٍ علميَّةٍ لسائر الفتاوى والاجتهادات الصادرة والموروثة عن أئمة الفقه العظام رحمهم الله ولهم الحقُّ كل الحقِّ بعد تمكنهم من أدوات الاجتهاد في أن يوسعوا بعضاً من تلك الآراء والاجتهادات والفتاوى جانب التجاوز والتغيير وخاصَّة منها التي انبثقت عن تأثر قائليها بالظروف الاجتماعيَّة والفكريَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة القائمة آنذاك.

وبناءً على هذا التوضيح المنهجيِّ لطبيعة النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ وغايته وقضاياه ومسائله، فإنَّه يمكن القول بأنَّ النظر الاجتهاديَّ الجماعيَّ الذي نراه جديراً بأن يسود في هذا العصر ثلاثة أنواعٍ من النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المنشود، وهي:

أ- نظرٌ اجتهاديٌّ جماعيٌّ محليٌّ، يقوم على استفراغ الوسع من لدن أفرادٍ مقيمين في قطرٍ ما حائزين على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهادي من أجل التوصل إلى فهمٍ للمراد الإلهيِّ في مسألةٍ أو نازلةٍ تمسُّ حياة أفراد المجتمع الذي يعيشون فيه فقط، ومن أجل التوصل إلى ضمان حسن تنزيل ذلك المراد الإلهيِّ على واقع أفراد المجتمع.

ب- نظرٌ اجتهاديٌّ إقليميٌّ، يقوم على استفراغ الوسع من لدن أفرادٍ **مقيمين في إقليمٍ** وحائزين على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهاديِّ من أجل التوصل إلى فهمٍ للمراد الإلهيِّ في نوازل وقضايا ومسائل تخص ذلك الإقليم دون غيره من الأقاليم الإسلاميَّة.

جـ- نظرٌ اجتهاديٌّ جماعيٌّ أمميٌّ، يقوم على استفراغ الوسع من لدن أفرادٍ من مجتهدي الأقطار الإسلاميَّة الحائزين على الدرجة الوسطى من أدوات النظر الاجتهاديِّ، وذلك من أجل التوصل إلى فهمٍ للمراد الإلهيِّ في مسألةٍ أو نازلةٍ تمسُّ حياة عموم الأمَّة الإسلاميَّة بغضِّ النظر عن مواقع أفرادها المحليَّة والإقليميَّة، ومن أجل التوصل إلى ضمان حسن تنزيل ذلك المراد الإلهيِّ على واقع أفراد الأمَّة في جميع أرجاء المعمورة.

ففذلكة القول، هذه هي أنواع النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الذي ينبغي أن ينال كل واحدٍ منها حظَّه من الدراسة والتحقيق والضبط والتأصيل، وليس من ريبٍ أنَّ هذا التنويع للنظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ نتيجة حتميَّةٌ لطبيعة الواقع الفكريِّ والسياسيِّ والاجتماعيِّ الذي يعيش فيه الأفراد والمجتمعات والأمَّة الإسلاميَّة برمتها، وليس من الحكمة في شيءٍ التغافل عن هذا الواقع وتجاهله عند الحديث عن الاجتهاد الجماعيِّ، فهذا التنويع للنظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ في خلدنا يرتكز على الاعتداد بما يشهده واقعنا المعاصر من اختلافٍ في طبيعة القضايا والنوازل والمسائل التي تحلُّ بالأقطار وبالأقاليم وبالأمَّة، مما يستدعي التنبه له عند الحديث العامِّ حول أهميَّة النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المنشود في هذا العصر.

وعليه، فيمكننا القول، بأنَّه تأسيساً على هذا الاعتبار، وتقديراً لهذا التنوع لطبيعة النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المعاصر، فإنَّه غدا من الأمر الميسور الآن ضبط مجالات أنواع

النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ، ومجالات النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المحليِّ والإقليميِّ والأمميِّ، وذلك بالنظر المتأمِّل والمتعمِّق في مدى ارتباط القضايا والمسائل والنوازل الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة بحياة الفرد وحده، ومدى ارتباطها بحياة مجموع أفراد يعيشون في قطرٍ واحدٍ فقط، ومدى ارتباطها بحياة مجتمعات تعيش في إقليمٍ بعينه، ومدى ارتباطها بعموم الأمَّة الإسلاميَّة في أرجاء البسيطة بغض النظر عن مواقعهم الجغرافيَّة. وتوضيحاً منهجيّاً لهذه المجالات المشار إليها، فإنَّنا نرى أن نخصِّص لكل نوعٍ من أنواع النظر الاجتهاديِّ المنشود اليوم/ الفرديِّ والجماعيِّ، مطلباً خاصّاً، نعنى فيه بإيراد نماذج على مجالات كل نوعٍ من أنواع النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر.

المطلب الأول

مجالات النظر الاجتهادي الفرديِّ في هذا العصر

إنَّه من المتبادر إلى الذهن كون ضبط مجالات هذا النوع من النظر الاجتهاديِّ أمراً يسيراً وواضحاً نوعاً ما، ولكنَّ النظر المتمعن يهدي المرء إلى القول بأنَّ ضبط مجالاته بحاجةٍ إلى شيءٍ من التروِّي والتفكير المتأني، وذلك لأنَّه من الممكن أن لا يكون لهذا النوع من الاجتهاد حدودٌ محدَّدةٌ تحديداً محكماً، لأنَّ الفرد المتأهِّل للنظر الاجتهاديِّ من حقِّه إبداء وجهة نظره في سائر القضايا التي تمسُّ حياة الفرد الواحد، أو حياة مجموعة أفرادٍ أو حياة عموم الأمة بصورةٍ أوسع. ولهذا، فإنَّنا نرى أنَّ ضبط مجالات هذا النوع من الاجتهاد ينبغي أن يأخذ في الاعتبار أمرين أساسيِّين:

الأمر الأول: النظر في الأثر المترتب على هذا النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ على مستوى المجتمع وعلى مستوى الأمَّة، نعني أنَّه إذا كان أثر النظر الاجتهاديِّ متعدّياً الفرد المجتهد نفسه، أو متعدّياً الفرد المفتى له فيما لو كان الاجتهاد نتيجة استفتاء، فإنَّه يمكن القول حينئذٍ بأنَّ ذلك المجال ليس مجالاً لهذا النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ، وإنَّما ينبغي أن يترك ذلك الموضوع لنظرٍ اجتهاديٍ جماعيٍ محليٍ أو إقليميٍ أو أمميٍ.

وأما الأمر الثاني الذي يمكن اتِّخاذه معياراً لضبط مجالات هذا النظر الاجتهاديِّ، فيتمثل في نظر طبيعة الموضوع والمسألة المجتهد فيها، نعني أنَّ طبيعة بعض المسائل

والنوازل تنبئ أنها مسائل ونوازل عامَّة تمسُّ حياة كل فردٍ من أفراد المجتمع أو تمسُّ حياة عموم الأمَّة، كما هو الحال على سبيل المثال في سائر المسائل المتعلِّقة بشؤون الحرب والسلم والعلاقات الدوليَّة، والمسائل المتعلقة بشؤون الحكم والاقتصاد والاجتماع والإدارة وغير ذلك من المسائل ذات الصبغة العامَّة.

فاعتماداً على الأمر الأول، يمكن القول بأنَّ النظر الاجتهاديَّ الفرديَّ لا ينبغي له أن ينفرد برأيٍ في أيَّة مسألةٍ أو قضيةٍ، من شأن الانفراد بالقول فيها، إحداث إرباك أو قلقٍ أو اضطرابٍ بين أفراد المجتمع الواحد، أو أفراد إقليمٍ واحدٍ، أو بين عموم الأمَّة في أرجاء المعمورة، وذلك حرصاً وحفاظاً على مقصد دوام الأمن، وانتظام حياة المجتمع واستقراره. فليس من حقِّ المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ إفتاء الأفراد في مسائل وقضايا ينتج عن فتواه فيها اختلال نظام المجتمع، كأن يجتهد مجتهد في مسألة إمامة المرأة للرجال في الصلاة في بعض الأوساط الإسلاميَّة كالدول العربيَّة على سبيل المثال، فيهديه اجتهاده إلى القول بصحة إمامتها في الصلاة للرجال والنساء إذا كانت أقرأ الناس وأعلمهم؛ فعلى الرغم من كون هذه المسألة مسألةً اجتهاديَّةً خلافيَّةً شهيرةً بين الأئمة والإمام الطبري، فإنَّ تبني المجتهد الإفساح العلنيَّ عن الرأي القائل بصحَّة إمامة المرأة للرجال في الصلاة، ينتج عنه إحداث بلبلةٍ في التفكير في وسط العامَّة من الناس في هذه المجتمعات، فما لم يسبق أمثال هذه الاجتهادات توعية كافية لبيان حقيقة هذه المسألة، فإنَّ الاجتهاد في أمثالها يترتب عليه أثرٌ يقود إلى اختلال نظام المجتمع، وإحداث الفرقة والتخاصم بين أفراد المجتمع الواحد، ولذلك، فإنَّ الاجتهاد في مسألة كهذه ينبغي أن يكون اجتهاداً جماعيّاً محليّاً على الأقل [١٢١].

(١٢١) لقد حدَّثني من لا أشكُّ في صدقه أنَّ ثمة جماعةً في **مدينة كيب تاون** في جنوب إفريقيا تبنوا رأي الإمام الطبري في هذه المسألة الذي يرى صحة إمامة المرأة للرجال في الصلاة، وتطبِّق تلك الجماعة هذا الرأي على مستوى خطب الجمعات، حيث إنَّ هنالك تناوباً في إلقاء خطب الجمعات بين إمامين، إمامٌ من الرجال، وإمامٌ من النساء. فإذا أمَّ وخطب الجمعة إمامٌ من الرجال في هذا الأسبوع، فإنَّ الأسبوع الذي يليه تتولى إمامة وإلقاء خطبة الجمعة امرأة من النساء، وهكذا دواليكم، ولقد علمت بأنَّ تبني تلك الجماعة هذا الرأي قاد إلى اختلاق انفصامٍ وانفصالٍ بين المسلمين في تلك المدينة، إلى الدرجة التي غدوا فيها يرمون بعضهم البعض بأبشع الأوصاف من تفسيق وتبديع. ولقد كان الأحرى في تصورنا أن يتمَّ طرق هذا الموضوع من قبل أهل العلم في تلك المدينة مجتمعين بغية التوصل إلى رأيٍ يعصم

وأما بالنسبة للأمر الثاني، فيمكن القول أيضاً بأنَّه لا ينبغي السماح للنظر الاجتهاديِّ الفرديِّ في المسائل والقضايا ذات الصلة المباشرة بأفراد المجتمع، فليس من حقِّ مجتهدٍ فردٍ الانفراد بالاجتهاد في مسألة تحديد نظام الحكم الصالح الإسلاميِّ المعتبر لبلدٍ من البلدان، كما ليس الانفراد بالاجتهاد في قضايا الاقتصاد والاجتماع، كأن يتبنى بمفرده حكماً ينتهي فيه إلى تبني تحريم أو تحليل سائر المعاملات الماليَّة في المصارف المعاصرة. فإنَّ اجتهاداً كهذا، من شأنه، إحداث بلبلةٍ واضطرابٍ في الوسط الإسلاميِّ، ولذلك، فإنَّ المسألة تحتاج إلى تشاور وتحاور أهل العلم المؤهَّلين للنظر الاجتهاديِّ في هذه القضايا وتحديد المراد الإلهيِّ فيها، حفاظاً على نظام المجتمع.

وعلى العموم، فإنَّ مجالات النَّظر الاجتهاديِّ الفرديِّ تتسع إذا كان أثره غير متعدٍّ الفرد المجتهد أو المجتهد له، كما هو الحال في الفتاوى التي يقدِّمها المجتهد لمن سأل عن حكمٍ أو رأي شرعيٍّ في مسألةٍ تخصُّ ذلك الفرد بعينه، ولا تتجاوزه إلى غيره من الناس، أو تتجاوزه إلى غيره، بَيْدَ أنَّه لا يترتب عليه أي أثرٍ سلبيٍّ في المجتمع.

وأيّاً ما كان الأمر، فإنَّ تمكُّن المتأهِّل للنظر الاجتهاديِّ من المعرفة المقاصديَّة كفيلٌ بأن يُعِينَه على معرفة المجالات التي تفسح للاجتهاد الفرديِّ والتي لا تنفسح إلا للاجتهادات الجماعيَّة المحليَّة أوالإقليميَّة أو الأمميَّة. وعليه، فلننصرف إلى ضبط مجالات النظر الاجتهادي الجماعيِّ المحليِّ مؤكّدين بأنَّه ليس من المقبول علميّاً الدعوة إلى سدِّ باب النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ كما يذهب إليه بعض الكتَّاب المعاصرين، وبدلاً منه، فإنَّنا نرى الاعتناء بضبط مجالاته ودائرته.

=عموم المجتمع في ذلك القطر من التمزق والتفرق والتخاصم في شأنٍ اجتهاديٍّ فرعيٍّ. وعلى العموم، فإنَّ دعوتنا إلى تأسيس مجامع اجتهاديَّة محليَّة قطريَّة مما يمكن إدراك أهميَّته من خلال هذه النماذج المريرة التي زادت الصفَّ الإسلاميَّ انقساماً وانشطاراً في جميع أنحاء العالم الإسلاميِّ، و لله الأمر من قبلُ ومن بعدُ!

المطلب الثاني

مجالات النظر الاجتهادي الجماعي المحليّ

لقد أسلفنا القول بأنَّ النظر الاجتهاديَّ الجماعيَّ المنشود اليوم ينبغي أن يتنوَّع إلى ثلاثة أنواعٍ، وذلك نتيجة تنوُّع المسائل والقضايا التي يتصدَّى لها هذا النظر الاجتهاديُّ، وأكَّدنا من ذي قبل، بأنَّه ينبغي أن يكون هنالك نظرٌ اجتهاديٌّ جماعيٌّ محليٌّ، ونظر اجتهاديٌّ جماعيٌّ إقليميٌّ، ونظر اجتهاديٌّ جماعيٌّ أمميٌّ، ويعنى كل نظرٍ بمسائل وقضايا تختلف عن المسائل والقضايا التي يعنى بها الآخر.

ولئن كان النظر الاجتهاديُّ الجماعيُّ المحليُّ يقوم على استفراغ الوسع من قبل أفرادٍ حائزين على أدوات النظر الاجتهاديِّ في بلدٍ ما، من أجل التوصل إلى فهم سديدٍ للمراد الإلهيِّ في قضيَّةٍ أو مسألةٍ تمسُّ حياة أفراد مجتمعٍ من المجتمعات، أو من أجل تنزيل ذلك المراد على واقع ذلك المجتمع/ المحل، فإنَّه يمكن القول بأنَّ ضبط مجالات هذا النظر الاجتهاديِّ ليس بالأمر العسير نوعاً ما، وذلك لتجلِّي القضايا والمسائل التي تمسُّ حياة أفراد المجتمع وتمايزها في أكثر الأحيان عن غيرها من المسائل.

ولهذا، فإنَّنا نرى أنَّه من الممكن حصر مجالات هذا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المحليِّ في المسائل والنوازل والقضايا التي تخصُّ قطراً دون غيره إما لخصوصيَّة القطر ذاته، أو لكون القطر نفسه هو المحلُّ الذي سينزل فيه الحكم الشرعيُّ الاجتهاديُّ، مما يقتضي الأخذ بعين الاعتبار خصائص ومكوِّنات وتركيبات هذا القطر بذاته، سعياً إلى تجنب إصدار أحكامٍ اجتهاديَّةٍ تصلح لتركيبة قطرٍ دون آخر، وتلبي حاجات الناس في قطرٍ دون آخر.

فالنظر الاجتهاديُّ الجماعيُّ المنشود على سبيل المثال في مسألة تحديد نوعيَّة النظام التعليميِّ الصالح لبيئةٍ من البيئات من كونه نظاماً تعليميّاً مختلطاً بين الجنسين مع الحفاظ على حدود العلاقة الشرعيَّة، أو كونه نظاماً تعليميّاً منفصلاً، يجب أن يكون نظراً

اجتهاديّاً جماعيّاً محليّاً، وليس فرديّاً على الإطلاق، كما أنَّه لا ينبغي أن يكون إقليميّاً، ناهيك أن يكون أمميّاً، ومردُّ هذا إلى طبيعة المسألة الوثيقة الارتباط بعلاقة الجنسين بعضهما ببعضٍ من حيث التعايش ضمن الحدود الإسلاميَّة العامَّة، كما أنَّ مردَّ ذلك إلى المآلات التي ستنتج عن اعتماد أحد النظامين دون الآخر من أثرٍ إن إيجاباً أو سلباً، مما يعني أنَّ الحكم فيها إن بالتحريم أو بالتحليل اعتماداً على حكمٍ اجتهاديٍ فرديٍ، أو اجتهاد جماعيٍ أمميٍ أو إقليميٍ لا يعدو أن يكون تجاهلاً واستخفافاً بخصائص تركيبة المجتمعات، ولذلك، فلحكمةٍ ما لا يجد المرء في هذه المسألة نصّاً مباشراً يحلّلها أو يحرِّمها، وإنَّما ترك الشارع الحكيم أمر الفصل في ذلك الأمر للنظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المحليِّ، وذلك لأنَّه ربَّما قاد النظام التعليميُّ المختلط في بيئةٍ إلى مفاسد حقيقيَّةٍ، ولكنَّه ربما لن يقود إلى المفاسد ذاتها في بيئةٍ أخرى، وبالتالي، فإنَّ اعتماده في البيئة الأولى مخالفةٌ للمقصد الشرعيِّ المتمثل في درء المفاسد وجلب المصالح، كما أنَّ رفضه في البيئة الثانية مخالفةٌ أيضاً للمقصد الشرعيِّ المذكور. ولكنه ليس من الممكن في شيءٍ الوصول إلى أي من الحكمين من خلال نظرٍ اجتهاديٍ فرديٍ أو إقليميٍ أو أمميٍ، وإنَّما لا بدَّ من الاعتداد بالنظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المحليِّ. وينطبق هذا الموضوع أيضاً على موضوع اللباس أو الزيِّ الذي يصدق عليه الوصف بأنَّه الزيُّ الرجاليُّ أو النسائيُّ الإسلاميُّ، نعني أنَّ تحديد الزيِّ النسائي أو الرجاليِّ مسألةٌ عرفيَّةٌ تخضع لاعتبارات مجتمعيَّةٍ وعرفيَّة، فلئن اعتبر الإزار زيّاً رجاليّاً شرعيّاً في بلدٍ من البلاد الإسلاميَّة، فإنَّه ربما اعتبر زيّاً نسائيّاً في قطرٍ آخر من الأقطار الإسلاميَّة، مما يعني أنَّ لباس رجلٍ الإزار بدعوى كونه زيّاً شرعيّاً في المجتمعات التي تراه زيّاً نسائيّاً، يعتبر في واقع الأمر تشبُّهاً بالنساء وقد ورد النهي عن ذلك في الحديث الصحيح:((لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال)).

ولئن اعتبر البنطلون زيّاً رجاليّاً في بعض البلدان الإسلاميَّة، فإنَّه ربما اعتبر زيّاً مشتركاً بين الرجال والنساء في بلدانٍ أخرى، ولذلك، فإنَّ اعتبار البنطلون زيّاً رجاليّاً

أو مشتركاً، قضيَّةٌ عرفيَّةٌ لا يقبل الاجتهاد الفرديَّ، وإنَّما لا بدَّ له من اجتهادٍ جماعيٍّ محليٍّ (١٢٢)

(١٢٢) ومن المؤسف اليوم أنَّ بعضاً من الناس يتصدَّون للإفتاء بكون البنطلون زيّاً غربيّاً، وبالتالي، فإنَّه في خلدهم ليس بزيٍّ إسلاميٍّ لا لأنَّه لا يتوافر فيه المواصفات الشرعيَّة، وإنَّما لأنَّه غربيُّ المنشأ، وكلُّ شيءٍ غربيُّ المنشأ، فهو غير شرعيٍّ بتاتاً. إنَّنا نعتقد أنَّ في فتوى هؤلاء جوراً وشططاً، وذلك لأنَّ الحكم الشرعيَّ ما كان وما ينبغي أن يبنى بأي حالٍ من الأحوال على نظرةٍ كهذه، بل ما درى كثيرٌ من أولئك أنَّ في الغرب أمَّةً إسلاميَّةً بعضهم غربيُّون نشأةً وانتماءً، وبمقتضى قولهم، فإنَّه لا اعتراف بإسلام أولئك. ولا يخفى ما في ذلك من تجاوزٍ وجورٍ. وعلى العموم، فإنَّنا نرى أنَّ اعتبار البنطلون زيّاً غير شرعيٍّ، أو تحريم لباسه على مسلمي أو مسلمات تلك المجتمعات الغربيَّة التي ترى البنطلون لباساً مشتركاً بين الرجال والنساء مع فوارق في المواصفات، لا يعدو حكم كهذا أن يكون تقولاً على الله بغير حقٍّ، بل لا يعدو أن يكون تحصيراً وتحجيماً للإسلام في مواقع جغرافيَّةٍ محدودةٍ. والحال أنَّ الإسلام لا حدود له ولا موقع جغرافيّاً له، وإنَّما هو دين عالميٌّ لا لون ولا بلد له، فهو للعالم بأسره غرباً وشرقاً ومحيطاً وخليجاً، وعليه، فإنَّنا نرى أنَّ اعتبار زيٍّ زيّاً غربيّاً أو شرقيّاً لا ينبغي أن يكون محور البحث والنظر، وذلك لأنَّ الوصف الغربيَّ أو الشرقيَّ وصفٌ يرتد إلى الموقع الجغرافي والثقافي، وليس بوصفٍ عقديٍّ إذا سلَّمنا على أنَّ في الغرب مسلمين ومؤمنين وسواهم. ولهذا، فإن يكن حكمٌ اجتهاديٌّ يمكن الاعتداد به في تكييف كون البنطلون زيّاً إسلاميّاً أو غير إسلاميٍّ، فإنَّنا نرى أن ينصب ذلك على الحديث عن مدى توافر المواصفات الشرعيَّة المعتبرة فيه، فإذا ستر زيٌّ - أيُّ زيٍّ - العورة الشرعيَّة الواجبة الستر للرجال والنساء، وتلقته جماعةٌ إسلاميَّةٌ في بقعة من بقاع الأرض، فإنَّه يغدو زيّاً شرعيّاً ومعتبراً في تلك البقعة. وبناءً على ذلك، فيمكننا القول بأنَّ العبرة هي في مدى توافر المواصفات الشرعيَّة في الزيِّ، ولا عبرة بكونه إزاراً أو سروالاً، أو جبَّةً أو قميصاً، إذْ إنَّه لا خير في إزارٍ لا يستر العورة، ولا اعتبار بسروالٍ لا تتوافر فيه مواصفات الزي الإسلاميّ. ولذلك، فإنَّ الالتفات إلى هذا الجانب هو الذي ينبغي الصيرورة إليه دراسةً وتحقيقاً وتدقيقاً. وأما الانصراف إلى الحديث عن نوعيَّة اللباس من كونه بنطلوناً أو إزاراً أو سروالاً، فينبغي أن يترك أمر ذلك للأعراف والتقاليد والعادات، وليس من الحكمة في شيءٍ إسقاط عادات وتقاليد مجتمع في اللباس على عادات وتقاليد مجتمع آخر مختلفٍ عنه. كما أنَّ انتقاء واختيار ألوان اللباس ونوعه إن إزاراً أو بنطلوناً بل إنَّ اعتبار زيٍّ، زيّاً رجاليّاً أو نسائيّاً، مسألةٌ عرفيَّةٌ بحتة لا علاقة لها بالدين من قريبٍ ولا من بعيدٍ. وليس حديث النهي عن لباس المعصفرين عن فهمنا ببعيدٍ، نعني أنَّ تحريم ذلك عائدٌ إلى كون المعصفر لوناً منبوذاً وغريباً على المجتمع المدنيِّ في ذلك الحين. ومهما يكن من شيءٍ، فلا بدَّ من الابتعاد عن رفض بعض القضايا لا لتعارضها مع مبادئ الإسلام، وإنَّما لأنها من الغرب أو الشرق، والحال كما أسلفنا أنَّ في الشرق وفي الغرب أمَّةً إسلاميَّةً، فليس لهم ذنبٌ أي ذنبٍ سوى أنَّهم ولدوا وعاشوا في ذلك الموقع الجغرافيِّ. ولا يخفى ما في ذلك من شططٍ وجورٍ في الحكم يأباه منطق الإسلام الخالد الذي أرسل رسوله إلى الناس كافَّةً غربيهم وشرقيهم أسودهم وأبيضهم وأحمرهم وأصفرهم!

وعليه، فإنَّ الإفتاء لمجتمعٍ من المجتمعات في هذا الشأن لا ينبغي أن يصدر عن فردٍ من الأفراد، ولا عن مجمع اجتهاديٍّ جماعيٍّ عالميٍّ أو إقليميٍّ، بل إنَّ اعتماد زيٍّ واعتباره الزيَّ الإسلاميَّ الرجاليَّ أو النسائيَّ يجب أن يترك ذلك لما يتوصل إليه أعضاء المجمع الاجتهادي المحليِّ في بيئةٍ من البيئات. وأضف إلى ذلك أنَّ اعتبار لون اللون الإسلاميَّ المعتبر للأزياء سواء للرجال أم للنساء، يجب أن يوكل أمر ذلك أيضاً إلى الاجتهاد الجماعي المحليِّ. ولذلك، حَذَارِ حَذَارِ أن يقتحم حمى هذا الموضوع الاجتهاد الفرديُّ أو الاجتهاد الجماعيُّ الأمميُّ أو الإقليميُّ.

ولهذا، فإنَّ ما نراه اليوم من اندفاع بعض شباب الصحوة على مطالبة بعض المجتمعات بالالتزام بزيٍّ من أزياء مجتمعات أخرى، ينمُّ ذلك الاندفاع عن عدم إدراكهم لهذا البعد في النظر الاجتهاديِّ، ويؤكّد حاجتهم إلى التزود بالمعرفة الواقعيَّة إضافةً إلى معارفهم الدينيَّة، بحيث يتمكنون من خلال ذلك من التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة والمتأثرة بالظروف والأحوال والعادات والتقاليد. فستر العورة على سبيل المثال مقصد أساسٌ وواجبٌ لا يمارى فيه، ولكن الوسيلة التي يتحقق بها ذلك المقصد وسيلةٌ متغيرة ومتأثرة بالعادات والتقاليد والأعراف، ولذلك، فإنَّ الشرع الحكيم لم ينصَّ لا في القرآن ولا في السنة على نوعٍ من الزيِّ بعينه، وإنَّما ترك تعيين ذلك لأعراف الناس وعاداتهم وتقاليدهم ما لم تكن تلك العادات والتقاليد مخالفة للمقصد مخالفةً صارخةً.

وعلى العموم، فإنَّنا نستطيع أن نخلص إلى القول بأنَّ جلَّ المسائل التي يصطلح عليها بالمسائل الاجتماعيَّة العامَّة، وهي المسائل التي ترتبط بالاجتماع الإنسانيِّ في قطرٍ دون آخر، فلا بدَّ من اعتماد النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المحليِّ في هذه المسائل. وكذلك الحال في كثيرٍ من مسائل نظام الحكم ونظام الشورى، فينبغي أن يترك الفصل في هذه المسائل للاجتهادات الجماعيَّة المحليَّة، ولا حاجة فيها إلى اجتهادات جماعيَّة أمميَّة، أو إقليميَّة، ناهيك عن الاجتهادات الفرديَّة.

وأخيراً، نرى أن نختم الحديث عن مجالات هذا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المحليِّ، بالإشارة إلى أنَّ مسألة إسلاميَّة نظام حكمٍ ما، تحتاج إلى نظر اجتهاديٍ جماعيٍ محليٍ، نعني أنَّ القول على سبيل المثال كما هو شائع في هذه الأيام بأنَّه لكي يكون نظام الحكم نظاماً إسلاميّاً، فلا بدَّ من أن يكون نظاماً ملكيّاً أو نظامّاً جمهوريّاً أو نظامّاً برلمانيّاً إلخ.. فهذه المسألة لا تتسع للنظر الاجتهاديِّ الفرديِّ العلويِّ المثاليِّ، وإنَّما لا بدَّ لها من نظرٍ اجتهاديٍ جماعيٍ محليٍ يأخذ بعين الاعتبار طبيعة تركيبة المجتمع وعلاقة أفراده بعضهم ببعض، وذلك، لأنَّه ربما كان النظام الملكيُّ أو الجمهوريُّ أو البرلمانيُّ هو النظام الأولى بالاتِّباع في قطرٍ دون آخر، وربما كان العكس.

ولذلك، فإنَّ مسألةً كهذه تحتاج إلى اجتهادٍ جماعيٍ محليٍ، ولا تحتاج بأي حالٍ من الأحوال إلى اجتهاد جماعيٍ أمميٍ مادامت الأمم الإسلاميَّة تختلف في تراكيب أفرادها، فلئن صلح النظام البرلماني نظاماً للحكم في ماليزيا على سبيل المثال فإنَّه ربما لا يصلح نظام حكمٍ لأهل اليمن، بل لئن صلح النظام الجمهوريُّ نظام حكم لأهل مصر أو الشام، فإنَّه لا يصلح بأي حالٍ من الأحوال نظام حكمٍ لأهل الجزيرة والخليج، فربما صلح لهم النظام الملكي المحقِّق المقاصد العليا من الحكم في المنظور الإسلاميِّ، وكذلك الحال في بقية الأنظمة الاجتهاديَّة البشريَّة، وهكذا دواليكم.

ولهذا، فإنَّه من المؤسف اليوم أن تتدافع جموع المنظِّرين للفكر السياسيِّ المعاصر في العالم الإسلاميِّ إلى ملء مسمع الدنيا بالقول بأنَّ النظام البرلمانيَّ أو الجمهوريَّ أو الملكيَّ هو النظامُ الإسلاميُّ المنشود في الحكم، والحال أنَّ هذه الأنظمة بحذافيرها وكيفياتها وتشكيلاتها كلها اجتهاديَّةٌ بشريَّةٌ غير معصومةٍ بأي حالٍ من الأحوال، ويمكن لكل واحدٍ منها أن يكون نظاماً إسلاميّاً، كما يمكن ألا يكون أحد منها نظاماً إسلاميّاً، فإسلاميَّة هذه النظم وعدم إسلاميَّتها مسألةٌ أخرى لها ارتباطٌ بشيءٍ آخر، وهو مدى تحقيق تلك الأنظمة المقاصد الشرعيَّة من الحكم والمتمثلة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وفي انتظام أمر الأمَّة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضرِّ والفساد عنها، إضافةً إلى مدى ملاءمة ذلك النظام لطبيعة التركيبة السكانيَّة وعلاقات أفرادها بعضهم

ببعض، وليس انطلاقاً من النظر المجرَّد في خصائص أوسلبيَّات كلٍّ من هذه الأشكال الاجتهاديَّة البحتة.

ومما يؤسف له أنَّه قد نتج عن الغفلة عن هذا الاعتبار في النظر الاجتهاديِّ ما نراه اليوم من انتشار الحروب الأهليَّة على ربوع كثيرٍ من الأقطار الإسلاميَّة بسبب تبني بعض مفكِّريها تبنياً أعمى أحد تلك الأنظمة دونما أخذٍ في الاعتبار طبيعة مجتمعاتهم والتركيبة السكانيَّة المنتشرة فيها، إضافةً إلى طبيعة العلاقة التي تربط بين أفراد المجتمع بعضهم ببعض.

وعلى العموم، فإنَّ أمثال هذه المسائل والقضايا وغيرها، تحتاج إلى اجتهاداتٍ جماعيَّةٍ محليَّةٍ فقط، ولا ينبغي للاجتهاد الجماعيِّ الأمميِّ أو الإقليميِّ، بله الفرديِّ أن يقتحم حمى هذه المسائل والقضايا متذرعاً بأيَّة حجةٍ تنسب إلى التجربة النبويَّة أو الراشديَّة.

وأيّاً ما كان الأمر، فإنَّ ثمة مسائل ونوازل وقضايا تتسع لهذا النوع من النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ، والمرجع في تحديد تلك المسائل والنوازل كما أسلفنا هو مدى ارتباطها بحياة الأفراد في قطرٍ دون قطرٍ، ومدى صلتها بالأعراف والعادات والتقاليد، وطرائق الحياة في مجتمع دون آخر.

المطلب الثالث

مجالات النظر الاجتهادي الجماعيِّ الإقليميِّ

لئن تبيَّن لنا مجالات النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المحليِّ، فإنَّه قد حان الآوان لأن نتبيَّن من مجالات النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الإقليميِّ، ذلك النظر الذي يقوم على استفراغ الوسع من أفرادٍ حائزين على رتبة الاجتهاد مُقِيمين في إقليمٍ واحدٍ، وذلك من أجل التوصل إلى فهم للمراد الإلهيِّ في مسألة أو نازلةٍ تمسُّ حياة أهل ذلك الإقليم، أو من أجل تنزيل المراد الإلهيِّ على واقع أهل ذلك الإقليم.

إنَّه من الممكن تحديد مجالات هذا النظر الاجتهاديِّ من خلال النظر في طبيعة المسألة والنازلة ومدى ارتباطها بحياة أهل إقليم بعينه، فبالنظر المتمعن في واقع المسلمين نجد

أنَّهم يتوزعون في شكل تجمعات عرقيَّة على أنحاءٍ متعددةٍ في العالم، ولكل منهم عادات وتقاليد وأعراف مختلفة في بعض الأحيان، ولكن مع اختلاف أماكنهم وأقطارهم، نجد أنَّ هنالك تقارباً وتداخلاً بين ثقافاتهم وعاداتهم وتقاليدهم، بل إنَّنا نجد ثمَّة عاداتٍ وتقاليد وأعرافاً مشتركةً بينهم حسب أقاليمهم، فمسلمو جنوب شرق آسيا يتقاسمون عاداتٍ وتقاليد في اللباس وفي طريق الحديث والتعامل، تختلف عن العادات والتقاليد التي يتقاسمها مسلمو غرب إفريقيا أو شرقها، كما أنَّ هنالك عاداتٍ وتقاليد وأعرافاً مشتركة بين مسلمي الشرق الأوسط، ولكنها تختلف عن عادات وتقاليد مسلمي دول البلقان والجمهوريَّات المستقلة إلخ..

وبناءً على ذلك، فيمكن القول بأنَّ التجمعات الإسلاميَّة التي تتقاسم جل العادات والتقاليد والأعراف تشكِّل في حقيقتها إقليماً قائماً بحدِّ ذاته، وبالتالي، فإنَّ النظر الاجتهاديَّ الجماعيَّ المنشود اليوم لا بدَّ له من أن يأخذ في الاعتبار هذا الجانب المهمَّ، نعني أنَّ المسائل والقضايا والنوازل التي تمسُّ حياة أهل إقليمٍ، لا ينبغي أن يتصدَّى لفصل القول فيها مجتهدٌ أو مجتهدان، وإنَّما لا بدَّ من مجتهدين ممثِّلين للدول المنضوية تحت الإقليم للنظر في تلك القضايا والمسائل الإقليميَّة، كما أنَّ التحدِّيات والتحدِّيات التي تنزل بأهل إقليمٍ من الأقاليم الإسلاميَّة، يتطلب نظراً اجتهاديّاً جماعيّاً إقليميّاً، وذلك لأنَّ تلك التحدِّيات والنوازل إنَّما تمسُّ حياة كل فردٍ من أفراد تلك الأقاليم، وبالتالي، فإنَّ مواجهتها تقتضي توحيد الصفِّ عبر مجمع اجتهاديٍّ جماعيٍّ إقليميٍّ مدركٍ للآثار التي ستنتج عنها في حالة عدم الاتِّفاق على وسيلةٍ موحَّدةٍ في مجابهة تلك النوازل والأزمات.

وعليه، فيمكن القول بأنَّ مجالات هذا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الإقليميِّ يمكن لها أن تتسع لتشمل تبني ترجيح رأيٍ من الآراء الاجتهاديَّة الموروثة في قضيَّةٍ من قضايا الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتربية إلخ.. إذا كان ذلك الرأي منسجماً ومعبِّراً عن طبيعة الحياة في هذه الأقاليم، ويمكن أن نمثِّل لذلك بالاجتهاد في مسألة تحديد سنٍّ معيَّنةٍ للبلوغ، فهذه المسألة اجتهاديَّة بحتة لم يرد فيها نصٌّ شرعيٌّ مباشرٌ، ولذلك، فإنَّ اعتماد سنٍّ بعينها السنَّ الرسميَّ للبلوغ ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار خصائص الأقاليم

الإسلاميَّة المختلفة، بحيث يتمُّ تحديد تلك السنِّ وفق نظرٍ اجتهاديٍ جماعيٍ إقليميٍ ينطلق من الخصائص المشتركة للأقاليم المتقاربة جنساً ونوعاً وبيئةً.

وعلى العموم، فإنَّه من حقِّ مجتمعات الأقاليم الإسلاميَّة في جنوب شرق آسيا أن تعتمد سنّاً بعينها للبلوغ مختلفةً عن السنِّ المعتمدة لأهل الأقاليم الإسلاميَّة في الخليج أو في إفريقيا، أو في أوربا، وإنَّما كان لهم الحقُّ في ذلك لكون هذه المسألة ذات علاقة ومساس بالتركيبة الجنسيَّة والبيئيَّة التي تشترك فيها أقاليم إسلاميَّة جنوب شرق آسيويَّة، وتختلف عن بقية الأقاليم الإسلاميَّة في إفريقية، وفي أوربا، وفي الشرق الأوسط. وبناءً على هذا، فإنَّ مسألةً كهذه، لا تحتاج بأي حالٍ من الأحوال إلى نظرٍ اجتهاديٍ جماعيٍ محليٍ، ناهيك عن نظر اجتهاديٍ أمميٍ أو فرديٍ، وإنَّما ينبغي أن يترك الأمر للنظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الإقليميِّ.

وأيّاً ما كان الأمر، فإنَّه ينبغي أن نشير في نهاية هذا الحديث إلى أنَّ جنوحنا إلى الاعتداد بهذا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ، إنَّما يقوم على إيماننا بأنَّ مقصد الوحدة والتضامن ينبغي أن يسعى إلى تحقيقه عبر كلِّ الوسائل والسبل لكونه مقصداً خالداً ما دامت السموات والأرض، فالإنسان في المنظور الإسلاميِّ يولد فرداً، ثم يكبر مجتمعاً، ثم يكبر إقليماً، فأُمَّةً بعد ذلك، ولا تحقيق لهذه الأدوار إذا ظلت رابطة العلاقة بين مجتهدي الأمَّة أفراداً ومجتمعاتٍ وأقاليم مقطوعةً غير موصولةٍ، ولعلَّه من الوسائل المساعدة على تحقيق المقصد المذكور تبني نظرٍ اجتهاديٍ جماعيٍ على مستوى الأقاليم الإسلاميَّة.

المطلب الرابع

مجالات النظر الاجتهادي الجماعيِّ الأمميِّ

إنَّه لم تعد ثمَّة صعوبةٌ في ضبط مجالات النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الأمميِّ، وذلك بعد تسليط الضوء على مجالات النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ، فالمحليِّ، ثم الإقليميِّ، مما يعني أنَّ بقية المجالات التي لم نوسعها ذكراً، ولم نوردها، لا تتسع إلا للنظر الاجتهادي الجماعيِّ الأمميِّ القائم على استفراغ الوسع من مجتهدي الأمَّة الحائزين على أدوات النظر

الاجتهاديِّ، من أجل التوصل إلى فهمٍ سديدٍ للمراد الإلهيِّ في مسألةٍ أو نازلةٍ تمسُّ حياة عموم الأمَّة، أو من أجل تنزيل ذلك المراد الإلهيِّ في الواقع. وبناءً على ذلك، فإنَّه يمكن ضبط **مجالات هذا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الأمميِّ، وذلك** بالنظر إلى طبيعة النازلة أو القضية أو المسألة، فإذا كانت من القضايا والنوازل والمسائل التي تمس حياة كل فردٍ مسلمٍ بوصفه مسلماً، وبغض النظر عن محلِّه، وإقليمه، ومجتمعه، فإنَّ الاجتهاد فيها والحال كذلك يجب أن يكون اجتهاداً جماعيّاً أمميّاً.

إنَّ الحديث الشائع المكرور عن الاجتهاد الجماعيِّ في هذا العصر ينصرف عند الإطلاق إلى هذا النوع من الاجتهاد دون غيره من الاجتهادات المحليَّة والإقليميَّة، ولئن عني بعض الباحثين المعاصرين(١٢٣) في أبحاثهم وكتاباتهم ومؤلَّفاتهم إلى الإشارة إلى مجالات هذا النوع من الاجتهاد الجماعيِّ، فإنَّه ليس من مريةٍ أنَّ تناولهم لتلك المجالات يفتقر إلى ضبط منهجيٍ صارمٍ واضحٍ، وابتعادٍ عن الخلط بين مجالات النظر الاجتهاديِّ

---

(١٢٣) انظر على سبيل المثال ما ذكره زميلنا الدكتور السوسوة الشرفي في كتابه الاجتهاد الجماعيِّ في التشريع الإسلاميِّ (١٠٧ وما بعدها) حول مجالات الاجتهاد الجماعيِّ، حيث إنَّه حصرها في ثلاث قضايا، وهي القضايا المستجدة ذات الطابع العام والمتشعبة بين عدَّة علومٍ، والقضايا العامة التي سبق لأسلافنا الاجتهاد فيها، وتعددت آراؤهم.. والقضايا التي قامت أحكامها على أساسٍ متغيِّرٍ كالعرف والمصلحة.. فهذه القضايا الثلاث هي مجالات النظر الاجتهادي الجماعيِّ كما طرحها زميلنا المذكور. وبالنظر في هذا الطرح العموميِّ، نجد فيه تغيِّباً تامّاً للضبط المنهجيِّ، والتحليل العلميِّ المنضبط لهذه القضايا بوصفها قضايا صالحةً أن تكون محليَّةً، أو إقليميَّةً أو أمميَّةً، وتحتاج كل واحدةٍ منها إلى نوعٍ خاصٍ من الاجتهاد الجماعيِّ، بل إنَّ بعضها كما هو الحال في القضايا التي انبنت على أساس متغير كالعرف، لا يصلح لاجتهاد جماعيٍ أمميٍ، وإنَّما يحتاج إلى اجتهادٍ جماعيٍ محليٍ، وربما إقليميٍّ لا غير، وكذلك الحال في القضايا التي سبق لأسلافنا الاجتهاد فيها، فإنَّ هذه القضايا كما تتسع للاجتهاد الجماعيِّ الأمميِّ، فإنَّها تتسع للاجتهاد الجماعيِّ المحليِّ،وربَّما اتسعت للاجتهاد الفرديِّ المؤسَّس، وأضف إلى ذلك أنَّ محاولة الصدور عن اجتهادٍ جماعيٍ أمميٍ في تلك القضايا في الغالب لا تعدو أن تكون حلماً ورديّاً، وبالتالي، فإنَّ الأولى فسح المجال للاجتهادات الإقليميَّة، وإلا، فالاجتهادات المحليَّة، وإلا فالاجتهادات الفرديَّة في هذه القضايا. وعلى العموم، فإنَّنا نرى أنَّه لا بدَّ من تجاوز العموميَّة في الدعوة إلى الاجتهاد الجماعيِّ، ولا بدَّ من الاعتداد بطبيعة الواقع الفكريِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ والاجتماعيِّ والجغرافي الذي تعيش فيه أمتنا، فكفانا تجاهلاً عن واقعنا السياسيِّ والاجتماعيِّ والاقتصاديِّ، وكفانا توغلاً في المثاليَّة والتجريد، ولنخط خطوةً في ضبطٍ منهجيٍ واضحٍ للأفكار بحيث تغدو ممكنة الوقوع!

الجماعيِّ المحليِّ ومجالات هذا النظر الاجتهاديِّ الأمميِّ. وقد أثبتنا أنَّ بعض المجالات يتسع للاجتهاد الجماعيِّ المحليِّ، ولا يتسع للاجتهاد الجماعيِّ الأمميِّ، كما أنَّ بعض المجالات تتسع للاجتهاد الجماعيِّ الإقليميِّ، ولكنَّها لا تتسع للاجتهاد الجماعيِّ الأمميِّ أو الفرديِّ.

وعلى كلٍّ، فإنَّ ضبط مجالات هذا النوع من النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ، لا يحتاج إلى كبير عناء، وإنَّما يكتفى فيه كما أسلفنا بالنظر إلى مدى ارتباط المسألة أو النازلة أو القضيَّة بحياة عموم المسلمين في محالهم وفي أقاليمهم، وفي كونها مصيريَّةً لعموم الأمَّة عامِّهم وخاصِّهم. ويمكن أن نمثِّل لبعض المسائل التي تندرج تحت هذا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الأمميِّ مسألة تحديد الوسيلة المثلى لتحرير المسجد الأقصى وطريقة التعامل مع اليهود المحتلين لهذا المسجد، فهذه القضيَّة ليست قضيَّة محليَّةً وليست إقليميَّةً، ناهيك أن تكون فرديَّةً، وإنَّما هي قضيَّةٌ أمميَّةٌ تمسُّ حياة كل فردٍ من أفراد الأمَّة الإسلاميَّة، وذلك لأنَّ لكلّ فردٍ مسلمٍ حقّاً في تقرير مصير هذا المسجد، وليس حقّاً للفلسطينيين دون غيرهم، وليس بحقٍ للمسلمين الذين يعيشون في الشرق الأوسط دون غيرهم، فالمسلمون في آسيا وفي إفريقية وفي أوربا شركاء في تقرير مصير هذا المسجد مسرى الرسول صلَّى الله عليه وسلَّم ولذلك، فإنَّ أيَّ اجتهادٍ يتخذ في شأن تقرير مصيره يجب أن يكون جماعيّاً أمميّاً. وينطبق على ذلك الحاجة إلى نظر اجتهاديٍ جماعيٍ أمميٍ في تقرير القضايا والمسائل المتعلقة بالمسجد الحرام بمكَّة المكرمة صانها الله والمسجد النبوي بالمدينة المنورة شرَّفها الله.

وعلى العموم، فإنَّ اتخاذ أي إجراء اجتهاديٍ لحماية هذه المساجد الثلاثة ينبغي أن يخضع ذلك لنظر اجتهاديٍ جماعيٍ أمميٍ، لأنَّ الأمَّة الإسلاميَّة كما أسلفنا شركاء ومسؤولون عن هذه المساجد الثلاثة سواء في حمايتها وفي تطويرها، ولا حقَّ لإقليمٍ ناهيك عن قطرٍ في الانفراد بنظر اجتهاديٍ محليٍ أو إقليميٍ فيما يتعلق بالقضايا المصيريَّة المتعلقة بهذه المساجد الثلاثة،.وإنَّما لا بدَّ من اجتهاد جماعيٍ أمميٍ في الفصل في كل الشؤون المتعلقة بهذه المساجد والمقدَّسات المتَّصلة ببعضها.

وأيّاً ما كان الأمر، فإنَّه يمكن لهذا النوع من الاجتهاد الجماعيِّ أن يتسع للإدلاء بدلوه في جملةٍ من قضايا السلم والحرب وعلاقة المسلمين بغيرهم من الأمم الأخرى، كما يمكن له أن يتسع بطريقة غير مباشرةٍ للحديث في بعض المسائل الطبيَّة الحديثة من استنسالٍ وزرع الأعضاء وأطفال الأنابيب، وغيرها، فهذه المستجدات تمسُّ حياة عموم الأمَّة على الإجمال لا على التعيين، وبالتالي، فإنَّ اعتماد حكمٍ فيها إن بالتحليل أو بالتحريم ينبغي أن يصدر ذلك عن اجتهاد جماعيٍّ عالميٍّ لعلماء عموم الأمَّة، بحيث يغدو ما يتوصلون إليه حكماً معتبراً يحسن احترامه وعدم الخروج عليه بلا سببٍ.

وعلى كلٍّ، ثمَّة مسائل وقضايا ونوازل تتسع لهذا النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الأمميِّ، ولا يتسع المقام لسردها، ولعل الضابط الذي يمكن اعتماده في تحديد مجالات هذا النوع من الاجتهاد، هو كون القضية أو النازلة مما تعمُّ فيها البلوى، وتمسُّ حياة كلِّ مسلمٍ بغض النظر عن مكان وجوده وإقليمه.

وعلى العموم، هكذا نصل إلى نهاية الحديث عن مجالات النظر الاجتهاد الفرديِّ، فمجالات النظر الاجتهاد الجماعيِّ المحليِّ والإقليمي والأمميِّ، وإنَّنا نودُّ أن نكرِّر التأكيد على أنَّ كلاًّ من هذه الأنواع الأربعة للنظر الاجتهاديِّ يتطلب توافر المرء على الدرجة الوسطى من الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ والتي أوسعناها جانب التفصيل والتأصيل. ولكن لا يعني ذلك حَظْرُ الاستعانةِ والاستفادةِ على مستوى النظر الاجتهادي الجماعيِّ المحليِّ أو الإقليميِّ أو الأمميِّ بخبرات ومعارف بعض المختصِّين في شؤون الاجتماع والسياسة والاقتصاد وغير ذلك، وخاصَّة في هذه المرحلة الراهنة التي ما فتئت الأمَّة تتبنى وتطبِّق في جلِّ مؤسَّساتها التعليميَّة العليا سياسة الفصل بين المعرفة الدينيَّة والمعرفة الواقعيَّة، مما يتعذر معه إيجاد علماء تتوافر فيهم أدوات النظر الاجتهاديِّ المنشود السالف ذكرها، ولهذا، فإنَّه من الحكمة اليوم استحضار ما أكَّد عليه المفكِّر الإسلاميُّ المعاصرُ جمال الدين عطيَّة عندما قال: ((..إذا كانت ظروف المجتهدين في الماضي قد مكنتهم من الإحاطة بعلوم عصرهم وظروف معاصريهم الحياتية وأعرافهم التجاريَّة، فإنَّ تعقُّد الحياة المعاصرة والإغراق في التخصص الذي أصبح ظاهرةً عامَّةً،

يدعو إلى التنبيه إلى أهميَّة مرحلة تعرف المجتهد على الواقعة محلِّ الاجتهاد، وضرورة اعتماده في ذلك على معارف وخبرات غيره من المتخصِّصين في كل فرعٍ من فروع المعرفة، وذلك ريثما يتيسَّر تخصُّص المجتهدين في كل فرعٍ من هذه الفروع، بأن يجمع بين العلوم الشرعية اللازمة للاجتهاد في فرعٍ معيَّنٍ، وبين التخصص في هذا الفرع، إذْ إنَّ معالجة مشكلة ازدواج الثقافتين لا يتمُّ إلا بتوحيد الثقافتين في شخصٍ واحدٍ، وأنَّ تعاون المثقفين ثقافةً عصريَّةً تخصُّصيَّةً مع المثقفين بالعلوم الشرعيَّة إنَّما **هو خطوة مرحليَّةٌ وليست هي الحلَّ السليم الدائم!**)) (١٢٤)

وفي الختام، فلئن كنّا قد أكَّدنا القول بأنَّ النظر الاجتهاديَّ الجماعيَّ المراد لنا في هذه الدراسة، عبارةٌ عن العمليَّة الذهنيَّة العلميَّة المنهجيَّة المنضبطة التي يقوم بها عددٌ من الأفراد الحائزين على رتبة الاجتهاد، بغية التوصل إلى فهمٍ للمراد الإلهيِّ في مسألةٍ أو قضيَّةٍ تمسُّ حياة أفراد المجتمع أو حياة أهل إقليمٍ، أو الأمَّة الإسلاميَّة عامَّة، أو من أجل التوصل إلى حسن تنزيل للمراد الإلهيِّ على الواقع المحليِّ أو الإقليميِّ أو الأمميِّ، فإنَّنا نودُّ أن نبادر إلى القول في هذا المقام بأنَّ صحة ذلك النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ، لا تتوقف بأي حالٍ من الأحوال، على اتِّفاق أولئك الأفراد الذين يتحاورون ويتناقشون من أجل التوصل إلى فهم واحدٍ فقط للمراد الإلهيِّ في القضية أو النازلة المعروضة للنظر الاجتهاديِّ، فاتفاقهم وصدورهم عن رأيٍ واحدٍ في المسألة أو القضية المطروحة للدراسة والتباحث ليس بواجبٍ في الشيء، وإن كان ذلك أملاً يطمع في الوصول إليه، ولكن يكفي أن يكون الرأي الذي ينتهون إليه في نظرهم الاجتهاديِّ رأياً مقبولاً لدى أكثرهم على الأقل، ولا ضير في مخالفة بعضهم ومعارضتهم لذلك الرأي، علماً بأنَّ الوصول إلى اتفاقٍ مطلقٍ في مسألةٍ أو قضيَّةٍ اجتهاديَّةٍ عامَّةٍ لا يعدو أن يكون حلماً لا تحقيق له في أرض الواقع في أكثر الأحيان؛ ولذلك، فلا حاجة علميّاً إلى الطمع فيه، أو التوقف عن التباحث والمناقشة من أجله؛ وإنَّما بدلاً من ذلك، ينبغي القول بأنَّه عندما

(١٢٤) انظر جمال الدين عطية النظرية العامة للشريعة الإسلاميَّة ٢٣٠ باختصارٍ.

يصدر جمهور المتحاورين عن رأيٍ ما في مسألةٍ أو في نازلةٍ، فإنَّ ذلك الرأي ينبغي احترامه والوقوف عنده على مستوى التطبيق العامِّ على الأقلِّ.

وعليه، فيمكننا الانتهاء إلى القول بأنَّه لن يكون أمراً مقبولاً ولا صائباً أن يُهْمَل ما ينتهي إليه عامَّة المجتهدين وجمهورهم من رأيٍ وفهمٍ للقضية أو المسألة، ويُفسح المجال لآراء بعض الأفراد المخالفة لرأي الجمهور، هذا فيما كان الاختلاف في المسألة والتعدديَّة في الفهم مؤدِّيين إلى إحداث بلبلةٍ أو اضطراب في الرأي العامِّ، ففي هذه الحالة يحال دون النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ المخالف لرأي الجمهور تحقيقاً لما سبق أن قرَّرناه بأنَّ الاجتهاد الفرديَّ لا ينبغي السماح له إذا كان يترتب عليه إحداث بلبلةٍ أو اضطرابٍ في الرأي العامِّ، وذلك انطلاقاً من المقصد الشرعيِّ العامِّ المتمثل في وجوب الحفاظ على وحدة الأمَّة وانتظام أمر المجتمع. وأمَّا إذا كان أثر المخالفة غير متعدٍّ الفرد المجتهد أو بعض أفراد المجتمع وليس عامَّتهم، فإنَّ ما ذهب إليه عامَّة المجتهدين لا يغدو واجباً على عموم أفراد المجتمع، وإنَّما يصبح العمل بكلا الرأيين مساغاً ومشروعاً، ولا يثرَّب على أي أحدٍ يذهب إلى الرأي المخالف في القضية. وتوضيحاً لهذه المسألة، يمكننا أن نقول بأنَّ هذا الأمر ينطبق على مسألة النقاب في بعض المجتمعات الإسلاميَّة الحاضرة، فإذا ما ترجَّح لعامة المجتهدين في قطرٍ من الأقطار الإسلاميَّة بأنَّ الانتقاب في الأماكن العامَّة ينبغي الالتزام به بدلاً من الاحتجاب، وترجَّح لأفراد مجتهدين آخرين خلاف ذلك، فإنَّه لا ينبغي للجمهور الذي ترجَّح لديه الرأي الأول، أن يلزموا بقية المجتهدين الذين ترجَّح لديهم خلاف ما انتهوا إليه، وإنَّما ينبغي أن يفسح المجال في هذه القضية لتعدديَّة الرأي، وذلك لأنَّه لا يترتب على القول المخالف شيءٌ يؤدِّي إلى اختلال نظام الأمَّة واضطراب أمرها. ولذلك، فلا ينبغي إلزام أفراد المجتمع كلِّهم بالرأي الذي يترجَّح عند الجمهور في هذه المسألة.

وأما إذا كانت المسألة من المسائل التي لا تقبل التعدُّديَّة على مستوى التطبيق وإن قَبِلَها على مستوى التنظير، كما هو الحال في المسائل المرتبطة بعموم أفراد المجتمع دون استثناء، فلا بدَّ فيها من الالتزام بما ينتهي إليه عامَّة المجتهدين حفاظاً على مقصد استدامة نظام المجتمع وحفظه من الاضطراب والبلبلة.

وعليه، فصفوة القول، أنَّ حجيَّة الرأي الذي يترجَّح لجمهور المجتهدين دون آحادهم تتوقف على طبيعة المسألة وعلى مدى ما يترتب على التعدُّديَّة فيها على المستوى التطبيقي من أثرٍ على سير الحياة في المجتمع. ولذلك، فإنَّه قد يكون حجَّةً ملزمةً، وربما لن يكون حجَّةً ملزمةً، وبالتالي، فلا مانع من مخالفته والالتزام بغير رأي الجمهور. هذا والله أعلم بالصواب.

المبحث الحادي عشر

نحو مجامعَ اجتهاديَّةٍ لتفعيل

النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ في هذا العصر

لن يحظى ما أوردناه من حديثٍ عن المشروعيَّة العلميَّة المقبولة ما لم نعنَ بتوضيح الوسائل والسبل التي ينبغي اتّباعها من أجل تفعيل النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المنشود في هذا العصر، فالحديث المجرَّد عن أهميَّة هذا النظر في المسائل والقضايا والنوازل التي تمسُّ حياة أفراد المجتمعات والأقاليم والأمَّة، غدا حديثاً مكروراً وينبغي نبذه في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الأمَّة، وبدلاً من ذلك، فإنَّه لا بدَّ من التفكير في الوسائل العلميَّة الكفيلة والتي يمكن الاستعانة بها في تفعيل النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ في سائر القضايا والمسائل والنوازل المرتبطة بالمجتمعات والأقاليم والأمَّة، والقضاء على الاجتهاد الفرديِّ مهما كان مصدره في تلك القضايا والمسائل.

ولهذا، فإنَّنا نبادر إلى القول بأنَّ الحاجة اليوم تمسُّ كل المساس إلى تبني مفكِّري الأمَّة وقادتها مشروع **تكوين ثلاثة أنواع من المجامع الاجتهاديَّة** [١٢٥] لممارسة النظر

---

(١٢٥) نودُّ أن نوضِّح هنا أنَّ دعوتنا إلى تكوين هذه المجامع الثلاثة لا ينبغي أن تفهم كأنَّها عدم اعترافٍ **بالمجامع الفقهيَّة الحالية** (مجمع الفقه الإسلاميِّ بمكة، ومجمع الفقه الإسلامي بجدة، ومجمع البحوث بمصر..)، وإنَّما قصدنا من هذا الاقتراح الدعوة المخلصة إلى إعادة النظر في تشكيل هذه المجامع سواء من حيث **العضويَّة** والأدوات المؤهِّلة للانضمام عليها، أم من **حيث علاقتها بالمجامع الإقليميَّة** التي لا إخالها موجودةً في عالمنا الإسلاميِّ على الرغم من مسيس الحاجة إلى أمثالها، **أو من حيث علاقة تلك المجامع الفقهيَّة بالمجامع المحليَّة** على مستوى التعاون والتكامل والتساند والترابط بين قرارت كل منها. وعليه، فإنَّ ما نقترحه في هذه الدراسة سيجعل النظر الاجتهاديَّ الجماعيَّ المنشود في هذا العصر عملاً مؤسسيّاً مرتَّباً ومنظَّماً ومعبِّراً عن وحدة توجه الأمة ووحدة الهدف والغاية لهذه الأمَّة. فالتجمعات والتكتلات=

الاجتهاديِّ الجماعيِّ المنشود بأشكاله الثلاثة في هذا العصر، بغية الوصول إلى فهمٍ سديدٍ للمراد الإلهيِّ في القضايا والنوازل المحليَّة والإقليميَّة والأمميَّة، أو من أجل التوصل إلى حسن تنزيل لذلك المراد في الواقع المحليِّ أو الإقليميِّ، أو الأمميِّ وصلاً بين وحي السماء وواقع الأرض.

أولاً: إنَّ المجتمعات الإسلاميَّة التي تعيش في أقطارٍ وبلدان مختلفةٍ من أرجاء البسيطة بحاجة إلى تكوين **مجمع اجتهاديٍ محليٍ**، يعنى بإبداء وجهة النظر الإسلاميَّة في القضايا والنوازل والمستجدات ذات الصبغة المحليَّة المجتمعيَّة والمرتبطة بأفراد المجتمع الذين يعيشون في دولةٍ واحدةٍ أو في قطرٍ واحدٍ، بحيث يكون لذلك المجمع الاجتهاديِّ المحليِّ الحقُّ المطلق في تبني واختيار أي رأيٍ اجتهاديٍ قديمٍ أو جديدٍ في المسائل والقضايا التي تمسُّ حياة أفراد المجتمع، وذلك اعتباراً بما يحقِّقه اجتهادهم المتجدِّد من مقصدٍ شرعيٍ معتبرٍ للمجتمعات التي يعيشون فيها، ولا تثريب عليهم في شيءٍ أن يتبنوا رأياً مخالفاً لما تبناه السلف لمجتمعاتهم وفق الظروف والأحوال والأجواء التي كانت سائدةً آنذاك. فلهذا المجمع الاجتهاديِّ المحليِّ المقترح الحقُّ في إعادة النظر في سائر الأفهام التي نسجت حول معاني بعض نصوص الوحي كتاباً وسنَّةً نتيجة الاستعانة بالأدوات الفكريَّة والعلميَّة التي توافر الأقدمون في عصورهم.

وإضافةً إلى ذلك، فإنَّ لهذا المجمع الاجتهاديِّ المحليِّ الحقُّ في انتقاء واختيار السبل والوسائل الكفيلة لتنزيل مراد الله في واقع حياة الفرد والجماعة، فلهم أن يحدِّدوا

=والمؤسسات الناجحة في عصرنا، هي التجمعات والتكتلات التي تتشكل من أعضاء متفاهمين محليّاً وإقليميّاً، فعالميّاً، ولذلك، فإنَّ الحديث عن **مجمع أمميٍ**، ينبغي أن يسبقه حديث مفصَّلٌ ومؤصَّل عن **مجمع إقليميٍ**، كما ينبغي أن يسبق الحديث عن المجمع الإقليميِّ حديثٌ مؤصَّلٌ عن **مجمع محليٍ**، ودون مراعاة هذا التسلسل في الدعوة والعمل والممارسة، فإنَّه من المتعذر أن تتحقق الغاية السامية من القرارات التي تصدرها هذه المجامع في القضايا المصيريَّة لعموم الأمَّة. وعليه، فإنَّ قوة **المجمع الأمميِّ** تستمد من استعانته **بالمجمع الإقليميِّ إن وجد أو المجمع المحليِّ**، ولا يمكن لأي مجمع أن تتحقق قراراته في أرض الواقع إذا لم يجد سنداً **جمهوريّاً آتياً** من المجمع المحليِّ الذي يخاطب محلَّ الحكم / وهم المجتمعات. وعليه، فنرجو أن يحسن فهم هذا الطرح، والله الموفِّق إلى ما فيه صلاح أمتنا.

الأوليَّات التي ينبغي الاهتمام بها في واقع حياة الفرد والمجتمع، فإن رأوا أن البدء بإسلاميَّة مجتمعاتهم ينبغي أن يكون من البرلمان إلى الشارع، أو العكس، أو رأوا أنَّ البدء بتطبيق النظام الجنائيِّ الإسلاميِّ أولى من البدء بالنظام الاجتماعيِّ أو رأوا العكس، كان لهم ذلك، ما دام ذلك الاختيار هادفاً إلى تحقيق قيوميَّة الدين وتسديد الحياة بتعاليم الدين السامية. فليس من حقِّ مفكِّرٍ إسلاميٍّ فذٍّ أن يشرِّع لجميع المجتمعات الإسلاميَّة ما ينبغي لهم البدء عند همِّهم في ترقيع المراد الإلهيِّ على الواقع المعيش، وإنَّما ينبغي أن يترك أمر ذلك لأعضاء هذا المجمع الاجتهاديِّ المقترح المتوافرين على الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ والتي من أهمِّها معرفة مقاصد الشرع ومآلات الوقوع الفعليِّ للأفعال.

وعلى العموم، فإنَّ هذا المجمع سيغدو الوعاء الذي يفعَّل من خلاله النظر الاجتهاديُّ الجماعيُّ المحليُّ.

ثانياً: إنَّ المجتمعات الإسلاميَّة التي تعيش في أقاليم واحدةٍ، تحتاج إلى التفكير في تكوين **مجمع اجتهاديٍّ إقليميٍّ**، يعنى أعضاؤه المختارون وفق أسسٍ علميَّةٍ معتبرةٍ من المجامع المحليَّة باستفراغ الوسع من أجل تقديم وجهة النظر الإسلاميَّة في النوازل والقضايا والمسائل ذات الصبغة الإقليميَّة البحتة، وذلك من خلال تبني وانتقاء الآراء والأفهام القديمة والجديدة، ما دامت تلك الآراء والأحكام مفضيةً إلى تحقيق مقاصد الشرع العامَّة في واقع الأقاليم المنضوية تحت هذا المجمع، فلا تثريب على هذا المجمع أن يتجاوز بعضاً من الآراء والأفهام الموروثة التي نسجت حول معاني بعض نصوص الوحي الخالدة، إذا تبيَّن لهم عدم جدوى تلك الأفهام والآراء البشريَّة المتأثرة -إن مباشرةً أو غير مباشرةٍ- بظروفها الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة والفكريَّة.

إنَّ مهمَّة هذا المجمع يجب أن تكون امتداداً للمهمة الأساسيَّة التي تقوم بها المجامع الاجتهاديَّة المحليَّة، وينبغي ألا يكون ثمة تعارض ولا تناقض بين قرارات هذا المجمع وقرارات المجامع المحليَّة في القضايا المتشابهة والمتداخلة تحقيقاً لمقصد التضامن والوحدة والترابط بين الشعوب الإسلاميَّة التي تعيش في إقليم بعينه. وعلى العموم، فإنَّ هذا

المجمع الاجتهاديَّ الإقليميَّ هو الذي سيعين على تفعيل النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الإقليميِّ، وصيرورته واقعاً ملموساً.

ثالثاً: إنَّ على مجتهدي الأمة الإسلاميَّة ضرورة الشروع في التفكير في تكوين **مجمع اجتهاديٍّ أمميٍّ**، يعنى أعضاؤه المنتدبون والمختارون وفق أسسٍ علميَّةٍ معتبرةٍ من المجامع المحليَّة ببذل الوسع، بغية التوصل إلى وجهة نظر إسلاميَّةٍ في القضايا والنوازل الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي تمسُّ حياة كل فردٍ من أفراد الأمَّة الإسلاميَّة بغض النظر عن محلِّه وقطره، وإقليمه. فلهذا المجمع الأمميِّ الحقُّ المطلق في أن يعنى بمراجعة جملة الآراء والأفهام الموروثة المتأثِّرة بواقع الأولين الفكريِّ والسياسيِّ والاجتماعيِّ إزاء بعض المسائل والقضايا المتعلقة بعموم الأمَّة، كما هو الحال في التصورات الاجتهاديَّة الصادرة عنهم في كثير من قضايا السلم والحرب والعلاقة التي ينبغي أن تسود بين المسلمين وغيرهم، وأحكام الذِّمة والذميِّين، وأحكام الجزية إلخ... فنظراً لتغير الأحوال وتبدلها، واعتباراً بالواقع الفكريِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ، واعتداداً بالهامشيَّة التي تعيش فيها الأمَّة، فإنَّه لا بدَّ لهذا المجمع من إعادة النظر في كثير من الاجتهادات التي نسجت حول معاني بعض نصوص الوحي الواردة في قضايا العلاقات الدوليَّة.

وعلى العموم، فإنَّه من حقِّ هذا المجمع بل من واجبه أن يعنى بإعادة النظر المؤسَّس على مراعاة المقاصد الشرعيَّة السامية في معظم الآراء والأحكام الفقهيَّة الموروثة حول القضايا السالف ذكرها من سلمٍ وحربٍ إلخ.. فإنَّه لن يكون ثَمَّة تثريبٌ ولا تأنيبٌ على هذا المجمع فيما لو أنَّ أعضاءه رأوا أنَّ جملةً من تلك الآراء والأحكام الفقهيَّة، أمست اليوم ظرفيَّةً تاريخيَّةً ولت، وذلك لانبثاقها وصدورها عن ظروفٍ اجتماعيَّةٍ وفكريَّةٍ وسياسيَّةٍ واقتصاديَّةٍ كانت تلبيةً لحاجات المجتمعات الإسلاميَّة التي تبنت تلك المعاني واعتبرتها جزءاً من دينها!

ومهما يكن من شيءٍ، فإنَّ هذا المجمع الاجتهاديَّ الأمميَّ كفيلٌ بأن يعيد الفعاليَّة إلى النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ الأمميِّ.

فإذا ما تحقَّق لمفكِّري الأمَّة وقادتها في أي مرحلةٍ من تاريخها المعاصر والمستقبل، قبول هذا المشروع الهادف إلى إخراج النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ من الدائرة الهلاميَّة والضبابيَّة إلى الدائرة الواقعيَّة المنضبطة، فإنَّ ثَمَّة قضايا تستحق التنبيه عليها في تحقيق هذا المشروع في أرض الواقع، نعني أنَّه من الجدير الإشارة إلى طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تسود بين المجامع الثلاثة المقترحة في حالة قيامها بإذنه تعالى، ولا بدَّ من الإشارة إلى المنهجيَّة التي ينبغي اتِّباعها لاختيار عضويَّة الأفراد في هذه المجامع الثلاثة.

أولاً: فبالنسبة لعلاقة المجامع بعضها ببعض، يمكننا القول، بأنَّ **العلاقة الأفقيَّة والعموديَّة التي ينبغي أن تكون بين هذه المجامع الاجتهاديَّة الثلاثة** ينبغي أن تكون علاقة تكامل وتساند واحترامٍ، بحيث يعرف كل مجمع حدوده ومجالاته التي سبق الحديث فيها، ويحترم كل مجمعٍ قرارت المجامع الأخرى، فليس ثَمَّة مجمعٌ أرقى أو أسمى من الآخر، وإنَّما لكلٍّ واجباتُه ومسؤوليَّاتُه، فليتفرغ لها، وليعمل من أجل الارتقاء بقراراته نحو مدارج الإتقان والإخلاص. ويعني هذا، أنَّه لا حقَّ للمجمع الأمميِّ التدخل ولا مناقشة المسائل والنوازل ذات الصبغة المحليَّة أو الإقليميَّة، ولا حقَّ للمجمعين: المحليِّ والإقليميِّ هما الآخران في مناقشة أو تداول المسائل والنوازل التي تعمُّ فيها البلوى والتي تمسُّ حياة كل فردٍ من أفراد الأمَّة الإسلاميَّة بوصفه فرداً مسلماً أنَّى كان عائشاً، ولا حقَّ كذلك لكلا المجمعين تبني مواقف وآراء مغايرةٍ ومعارضة لما انتهى إليه المجمع الأمميُّ في القضايا المصيريَّة لعموم الأمَّة برمتها، وإنَّما يجب عليهما احترام قراراته.

ثانياً: وأما العضويَّة والتمثيل في هذه المجامع، فإنَّها ينبغي أن تقوم على مراعاة الأمثل، فالأمثل، ومراعاة خصائص ومستويات التعليم حسب كل قطرٍ، نروم بهذا القول بأنَّ **المجمع المحليَّ يجب أن يتكون من أعضاء تتوافر فيهم الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ** التي سبق الحديث عنها، ولا ضير في مراعاة ظروف ومستويات التعليم في كل قطرٍ، بحيث يتم الاكتفاء بالأمثل فالأمثل على المستوى المحليِّ، وليس على المستوى الإقليميِّ أو الأمميِّ، نعني بذلك أنَّ الدرجة المطلوب توافرها في المتأهِّل للنظر الاجتهاديِّ ينبغي لها أن تأخذ بعين الاعتبار خصائص المجتمعات ومستويات

التعليم فيها، ولا حاجة إلى إسقاط ظروف مجتمع على مجتمع آخر، وإنَّما يعتدُّ بالأمثل فالأمثل في كل قطرٍ.

وأما عضويَّة المجمع الاجتهاديِّ الإقليميِّ، فإنَّها ينبغي أن تتشكل من أعضاء المجمع المحليِّ الموفدين من قبل مجامعهم المحليَّة، وهذا العضو الممثِّل للمجمع المحليِّ يجب أن يتمَّ اختياره بناءً على كفاءته ومكانته في مجمعه المحليِّ الذي لا ينبغي عند اختيار أعضائه أن يتأثَّر بأي شيءٍ سوى التمكن من الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ المنشود.

وأما عضويَّة المجمع الاجتهاديِّ الأمميِّ، فإنَّها ينبغي أن تكون من الكفاءات العالية والموفدة من قبل المجامع المحليَّة إن وجدت ونظراً لسهولة الاتِّصال والتواصل العلميِّ في هذا العصر، فإنَّه ينبغي أن تعرض وترسل الموضوعات المبحوثة والمطروحة إلى المجامع المحليَّة لتتاح لهم الفرصة في تباحثها مع أعضاء مجامعهم المحليَّة، والصدور بعد ذلك عن رأيٍ يقدَّم به إلى المجمع الأمميِّ الذي بدوره سيعنى بعقد جلسة تباحث وتدارس ومناقشة بين الأعضاء الموفدين من قبل المجامع المحليَّة.

لئن اعتبرنا ضرورة توافر الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في عضو المجمع المحليِّ، فالإقليميِّ، والعالميِّ، فإنَّنا نبادر إلى القول بأنَّ ذلك لا يعني الانقطاع عن ذوي الاختصاصات الدقيقة الذين لهم علاقة بالقضية المبحوثة، ولا يعني عدم الاعتراف بعضويَّتهم، وإنَّما كل ما في الأمر أنَّ العضو الدائم يجب أن تتوافر فيه تلك الأدوات، ليقدر على فهم متغيرات الواقع المعيش، وليتمكن من حسن إدراك ما يقدِّمه العضو المدعو من تصورٍ حول القضية المطروحة، وذلك لأنَّ عدم إشرافه على تلك الأدوات، وخاصَّة المعرفة بالعلوم الإنسانيَّة، يجعله غير قادرٍ في أكثر الأحيان من إدراك الأبعاد المترتبة على الفعل المعروض للتباحث، ولذلك، فلا بدَّ من توافره على لغةٍ يقتدر بها على حسن فهمٍ للتفسير الذي يقدَّم للظواهر والنوازل الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة.

وأما العضو الذي يدعى لتقديم تصورٍ أو توضيح مسألةٍ للمجمع في حالة عدم وجود أحد من أعضاء المجمع متخصِّصٍ في المسألة المعروضة ومدركٍ لأبعادها الدقيقة،

فإنَّه لا يشترط فيه توافر تلك الأدوات، وإنَّما يشترط فيه إلمامه وتمكنه من القضية المبحوث فيها فقط.

وإنَّما ارتأينا للقول بوجوب توافر الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهادي المنشود في العضو الدائم لإيماننا بأنَّ تلك الأدوات هي الحدُّ الأدنى من المعارف التي يجب أن تتوافر في شخصية المجتهد الذي يتنزَّل منزلة الخليفة عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم في الإفتاء والدعوة والتبليغ. ولذلك، فلا مناص من الاعتداد بهذه الأدوات، ولا ينبغي التنازل عنها لأي سببٍ من الأسباب مادامت الغاية هي الوصول إلى المراد الإلهيِّ، وترقيعه على الواقع المعيش تحقيقاً لقيوميَّة الدين، وتسديداً للحياة بتعاليمه السامية الخالدة.

وعليه، فصفوة القول، إنَّ إيجاد مثل هذه المجامع الاجتهاديَّة المحليَّة والإقليميَّة والعالميَّة كفيلٌ بمشيئة الله بوضع نهايةٍ لجملة من النزاعات والاختلافات الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة حول كثير من مستجدات العصر ونوازله الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي تمس حياة أهل قطرٍ، أو إقليمٍ بعينه، أو العالم الإسلاميِّ برمته، كما أنَّه كفيلٌ أيضاً بتجاوز كثيرٍ من سوء التأويلات والتنزيلات للمراد الإلهيِّ في واقعنا الفكريِّ والاجتماعيِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ الذي يزداد يوماً بعد يومٍ بُعْداً وابْتِعاداً عن تعاليم الدين السامية بسبب افتقار الساحة الفكريَّة الإسلاميَّة إلى ضبطٍ محكمٍ للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، بسبب عدم وجود أدنى تمييز بين مجالات النظر الاجتهاديِّ الفرديِّ ومجالات النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ بأشكاله الثلاثة، الأمر الذي نتج عنه انتعاش مزيدٍ من الفتاوى المتعارضة والآراء المتناقضة حول كثيرٍ من القضايا المصيريَّة لعموم الأمَّة، كما نتج عنه اتِّسام مواقف علماء الأمَّة في نوازلها الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة بدوام تعارض الآراء وتناقضها واختلافها، حتى غدا الاتِّفاق والصدور عن رأيٍ موحَّدٍ سديدٍ في النوازل والمسائل التي تعمُّ فيها البلوى حلماً لمّا يتحقَّق للأمَّة منذ أمدٍ بعيدٍ!

ثالثاً: وأما عن علاقة المجامع الاجتهاديَّة المقترحة بالمجامع الفقهيَّة القائمة في هذا العصر، فإنَّنا في نهاية هذه الدراسة نودُّ أن نوضِّح هنا بأنَّ دعوتنا إلى تكوين المجامع الاجتهاديَّة الثلاثة المذكورة لا نروم أن يفهم من ذلك الاقتراح كأنَّه عدم اعترافٍ منَّا **بالمجامع الفقهيَّة الدوليَّة الحالية** (مجمع الفقه الإسلاميِّ بمكة، ومجمع الفقه الإسلامي بجدة، ومجمع البحوث بمصر..)، وإنَّما قصدنا من هذا الاقتراح الدعوة المخلصة إلى إعادة النظر في تشكيل هذه المجامع سواء من حيث **العضويَّة** والأدوات المؤهِّلة للانضمام عليها، أم من **حيث علاقتها بالمجامع الإقليميَّة** التي لا نخالها موجودةً في عالمنا الإسلاميِّ على الرغم من مسيس الحاجة إلى أمثالها، **أو من حيث علاقة تلك المجامع الفقهيَّة بالمجامع المحليَّة** على مستوى التعاون والتكامل والتساند والترابط بين قرارت كل منها. وأضف إلى ذلك أنَّ المجامع المقترحة لا ينبغي أن تقتصر مهامها على القضايا الفقهيَّة ومسائل الحلال والحرام، فالنظر الاجتهاديُّ المنشود كما أسلفنا يؤمن بأنَّ المسائل والقضايا الفقهيَّة لا تعدو أن تكون جزءاً من القضايا التي يؤمل أن تتصدَّى لها تلك المجامع، وتمثِّل جانباً من الجوانب التي ستوليها تلك المجامع عنايتها واهتمامها. ولذلك، فإنَّه لأمرٍ ما، **رأينا أن نطلق على تلك المجامع المقترحة المجامع الاجتهاديَّة** بدلاً من المجامع الفقهيَّة، وذلك التفاتاً مباركاً منَّا إلى كون دائرة النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر أرحب وأوسع من أن تكون في القضايا والمسائل الفقهيَّة المحدودة، كما أنَّ أدوات ذلك النظر لا تنحصر على الأدوات المؤهِّلة لفقه النصِّ وحده، كما أصَّلنا القول في ذلك، وإنَّما تشتمل على الأدوات المؤهِّلة لفقه الواقع أيضاً، ولذلك، قرَّرنا من ذي قبل أنَّه لا بدَّ للمتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر من الاستيعاب الشامل للأدوات المؤهِّلة لفقه النصِّ ولفقه الواقع معاً. وبناءً على ذلك، فإنَّ تسمية المجامع المقترحة مجامع فقهيَّةً لا يعدو سوى أن يكون تجاوزاً وتغافلاً عن هذين البعدين المهمين في النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر. وخاصَّة أنَّنا قد أكَّدنا من ذي قبل بأنَّ المجامع الاجتهاديَّة المقترحة ينبغي لها أن تعنى بالنظر الاجتهاديِّ في القضايا والمسائل والنوازل العقديَّة والأخلاقيَّة والفقهيَّة والفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة، ولا ينبغي لمهامها أن تقف عند حدود المسائل الفقهيَّة المحدودة الضيِّقة، كما ينبغي ألا

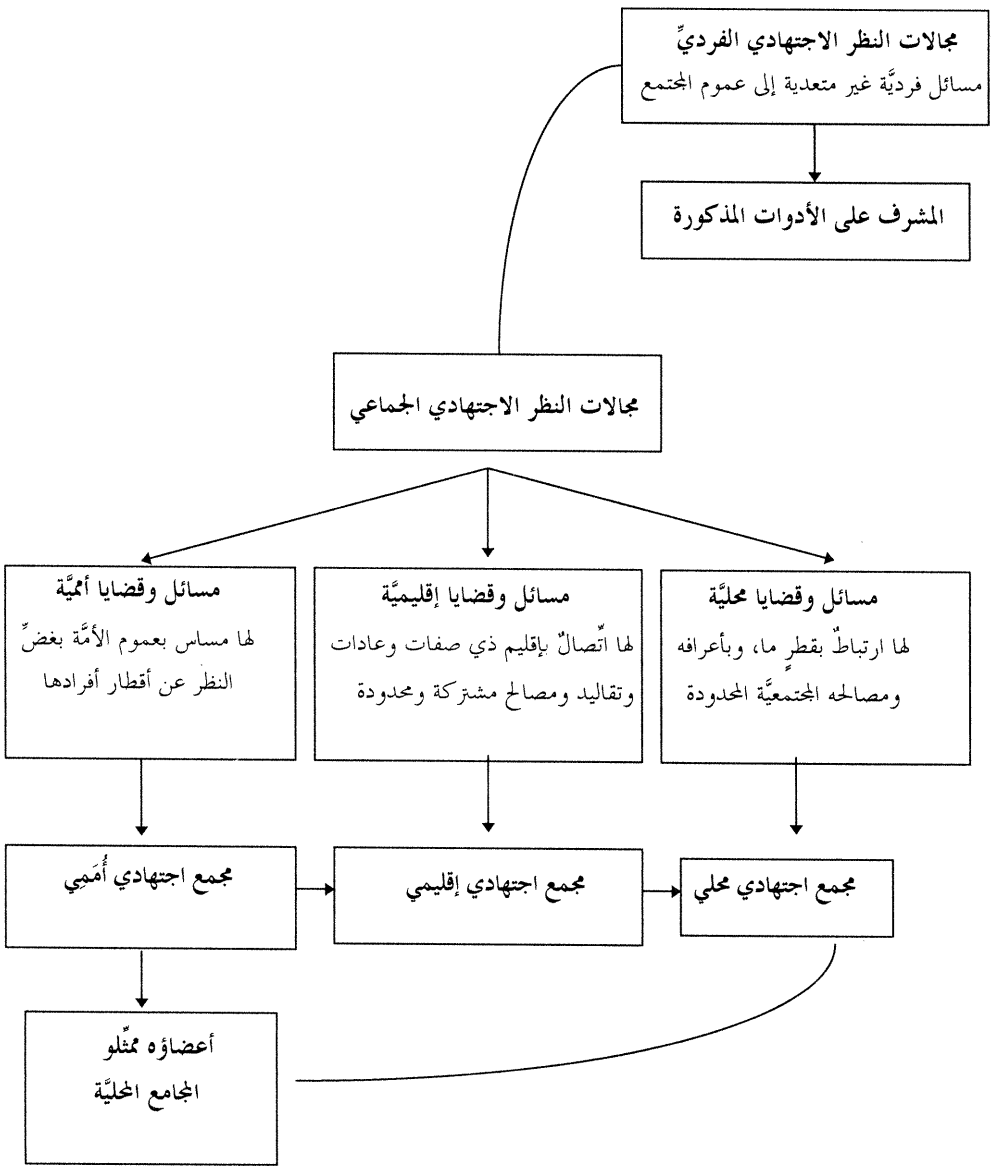
تنتهي مهامها عند تبيان حكم النوازل من حلٍّ وتحريمٍ، بل لا بدَّ لها من القيام بواجب التوجيه والتخطيط وحسن تنزيل المراد الإلهيِّ في الواقع المعيش.

وعلى كلٍّ، فإنَّ الأمل العظيم يحدونا بأنَّ تقبُّل فكرة هذه المجامع الاجتهاديَّة المقترحة، سيفعِّل النظر الاجتهاديَّ الجماعيَّ المنشود في هذا العصر، وسيجعله عملاً مؤسسيّاً مرتَّباً ومنظَّماً ومعبِّراً عن وحدة توجه المجتمعات فالأقاليم والأمة، ووحدة الهدف والغاية للمجتمعات والأقاليم والأمَّة برمَّتها. فالتجمعات والتكتلات والمؤسسات المحليَّة والإقليميَّة والأمميَّة الناجحة في عصرنا، هي التجمعات والتكتلات التي تتشكل من أعضاء متفاهمين محليّاً وإقليميّاً، فعالمياً، ولذلك، فإنَّ الحديث عن **مجمع اجتهاديٍّ أمميٍّ** ينبغي أن يسبقه حديث مفصَّلٌ ومؤصَّل عن **مجمع اجتهاديٍّ إقليميٍّ**، كما ينبغي أن يسبق الحديث عن المجمع الاجتهاديِّ الإقليميِّ حديثٌ مؤصَّلٌ وممنهجٌ عن **مجمع اجتهاديٍّ محليٍّ**، ودون مراعاة هذا التسلسل في الدعوة والعمل والممارسة، فإنَّه من المتعذر أن تتحقق الغاية السامية من القرارات التي تصدرها هذه المجامع في القضايا المصيريَّة لعموم الأمَّة.

وبناءً على ما سبق، فإنَّه يمكننا الخلوص إلى القول بأنَّ قوَّة **المجمع الاجتهاديِّ الأمميِّ** تستمد من مدى تعاونه وترابطه واستعانته **بالمجمع الاجتهاديِّ الإقليميِّ إن وجد أو بالمجمع الاجتهاديِّ المحليِّ**، ولا يمكن لقرارات المجمع الأمميِّ أنَّى كانت قوَّةُ أعضائه أن يتحقق الالتزام المنشود بها في أرض الواقع إذا لم يجد سنداً **جمهوريّاً آتياً** في طبيعة الحال من المجامع الاجتهاديَّة المحليَّة التي تخاطب محلَّ الحكم المراد تحقيقه في أرض الواقع / وهم أفراد المجتمعات الإسلاميَّة.

ومهما يكن من شيءٍ، فإنَّنا نرى أن نختم هذا المبحث بصياغة خلاصة ما ذكرناه في الرسم التوضيحي التالي:

مجالات النظر الاجتهادي من حيث الفرديَّة والجماعيَّة



الخاتمة

هكذا نأتي إلى نهاية هذه الدراسة التي قصدنا منها إعادة قراءة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ قراءةً معرفيَّةً تحليليَّةً نقديَّةً هادفةً، وإن كنا قد توصلنا إلى شيءٍ في هذه الدراسة، فإنَّه يمكن تلخيص أهمِّ نتائجها في النقاط التالية:

أولاً: ثمة حاجةٌ ملحةٌ إلى ضرورة مراجعة المعنى التقليديِّ للنظر الاجتهاديِّ، ذلك المعنى الذي يُنْهِي مُهمَّةَ المتصدِّي عند توصله إلى الحكم الفقهيِّ الذي يظنُّ كونه الحكم الشرعيَّ المراد لله في المسألة، والحال أنَّ النظر الاجتهاديَّ المنشود اليوم ينبغي له أن يتجاوز هذه الدائرة الفقهيَّة المحدودة إلى دائرةٍ عقديَّة وفكريَّة واجتماعيَّة وسياسيَّة واقتصاديَّة توجيهاً وتخطيطاً، بحيث تغدو مهمَّة المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ مُتضمِنةً البحث عن سبل تفعيل الواقع وتطويعه للمراد الإلهيِّ السامي، ووسائل الربط المُحْكَم بين وحي السماء وواقع الأرض.

إنَّ هذا التوسيع من دائرة النظر الاجتهاديِّ في هذا العصر عائدٌ إلى طبيعة الظروف والنوازل الفكريَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة التي تمرُّ بها الأمَّة الإسلاميَّة في هذه المرحلة الحرجة من تاريخها المرير. ولذلك، لا بدَّ للنظر الاجتهاديِّ من أن يلج حمى القضايا الفكريَّة والعقديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة هادفاً إلى توجيه تلك القضايا وفق المنظور الإسلاميِّ، ونحو تحقيق مقاصد الشرع العليا في أرض الواقع.

ثانياً: وعليه، فإنَّ النظر الاجتهاديَّ المنشود اليوم في تصور هذه الدراسة ليس نظراً اجتهاديّاً فقهيّاً فحسب، ولا شأناً فقهياً وحده، ولكنَّه نظرٌ اجتهاديٌّ يهدف إلى التمكن من فهم الوحي الإلهيِّ نصّاً وروحاً، أحكاماً ومقاصد من جهةٍ، ويهدف من جهةٍ أخرى إلى التمكن من فهم الواقع الإنسانيِّ الدائب التغير والتأثر بالأحوال

والظروف، وذلك قصد تحقيق قيوميَّة الوحي على الواقع، وبغية تسديد الحياة بتعاليم الوحي الخالدة.

ثالثاً: تحقيقاً لهذه النظرة الشموليَّة للنظر الاجتهاديِّ المنشود، فإنَّ الدراسة أثبتت أنَّه لا بدَّ من مراجعةٍ جذريَّةٍ للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، ولا بدَّ من فهم الظروف والعوامل الفكريَّة والعلميَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة التي مهَّدت القول بظهورها ونشأتها، سعياً إلى تجاوز أيِّ طرحٍ تقليدياً يتغافل البعد الزماني والمكانيَّ في هذا المجال، ولذلك، فقد انتهت الدراسة إلى تبني القول بضرورة الاعتداد ببعضٍ من الأدوات المعرفيَّة التراثيَّة، التي لا تزال تنتظم قواعد ومبادئ تُعين على التوصل إلى تفهمٍ سديدٍ لمعاني الوحي الإلهيِّ من جهةٍ، كما هو الحال في المعرفة اللغويَّة والمعرفة الحديثيَّة والمعرفة الأصوليَّة، ومعرفة مناهج السابقين في الاستنباط والاستدلال، وذلك بعد تنقية شطرٍ كبيرٍ من تلك المعارف من معاني بعض قواعدها ومبادئها التاريخيَّة والظرفيَّة، كما تبنت الدراسة ضرورة الاعتداد والاعتبار بجملةٍ حسنةٍ من المعارف الأصيلة المعاصرة التي تعين هي الأخرى على حسن تفهم الواقع المعيش كما هو الحال في المعرفة المقاصديَّة المقترحة، ومعرفة مبادئ العلوم الإنسانيَّة المعاصرة. وإنَّما يعود اعتدادنا بهذه الأدوات الجامعة بين الأصالة والمعاصرة إلى قناعتنا وإيماننا الأكيد بأنَّ مجتهد هذا العصر ليس هو الشخص المتمكن من فقه النصِّ وحده، ولا المتمكن من فقه وفهم الواقع وحده، وإنَّما هو الشخص المتمكن من فقه النصِّ وفقه الواقع معاً وبدرجة موازيةٍ ومتساويةٍ.

رابعاً: تأكَّدت للدراسة أنَّ إعداد شخصيَّةٍ جامعةٍ بين المعرفة الدينيَّة والمعرفة الواقعيَّة لا تحقيق له، ما لم يتمَّ القيام بمراجعة جذريَّةٍ في مناهج التعليم العالي المتبَّعة في الجامعات والمعاهد والكليَّات الموسومة بالجامعات والمعاهد والكليَّات الإسلاميَّة أو في الجامعات الموسومة بالجامعات الوطنيَّة (العلمانيَّة)، بحيث تغدو المعرفة الدينيَّة صنو المعرفة الواقعيَّة، ويزول ذلك الفصام النكد الذي أوجدته عصور التقليد والجمود في مناهج التعليم الإسلاميِّ. وأومأت الدراسة في خضم ذلك إلى التجربة الفريدة والخطوة المباركة التي تسير وفقها الجامعة الإسلاميَّة العالميَّة بماليزيا هادفةً إلى تجاوز ثنائية التعليم وتصنيف

التعليم بين الدينيِّ والدنيويِّ، وبين الإسلاميِّ والعلمانيِّ، والحال أنَّ التعليم الإسلاميَّ الإعماريَّ الخلافيَّ ينبغي -ويجب- أن يكون تعليماً جامعاً بين الدينيِّ والدنيويِّ، فلا خير في الدينيِّ إذا لم يحقّق المقصد الشرعيَّ منه المتمثل في تحقيق قيوميَّة الدين على الواقع، وظلَّ حاملوه عائشين على هامش الحضارات والتوجيه والتسديد، ولا خير في الدنيويِّ -هو الآخر- إذا لم يسترشد و لم ينطلق من توجيهات الدينيِّ وإرشاداته الهادفة إلى تحقيق مقصد الخلافة لله وعمارة الأرض، ولذلك، فلا بدَّ من تجاوز هذه الثنائيَّة ولا بدَّ من توحيد الثقافتين في شخصيَّةٍ واحدةٍ، تلك الشخصيَّة التي يؤمل أن تكون الخليفة لله.

خامساً: انتهت الدراسة إلى تأصيل القول في كون الإمام الشافعي رحمه الله أوَّل من عُنِيَ بوضع أدواتٍ وآلاتٍ واجبة التوافر في المتصدِّي للنظر الاجتهاديِّ قبيل أفول شمس القرن الثاني الهجريِّ، وذلك من خلال تلك الوثيقة النفيسة في رسالته الغرَّاء، وقد هدف من ذلك إلى تنظيم النَّظر الاجتهاديِّ وتنهيجه بحيث لا يغدو حمى لكلِّ من هبَّ ودبَّ، ولا يتحوَّل في الوقت نفسه إلى حظيرةٍ لا يحقُّ لأحدٍ من البشر دخولها أو الاقتراب منها مهما ملك من عُدَّةٍ علميَّةٍ. ولئن مال الشافعي في تلك الوثيقة إلى حصر الآلات التي بها الاجتهاد/ القياس إلى جملةٍ من المعارف الجزئيَّة، وتجاوز الإشارة إلى أيِّ فنٍّ أو علمٍ بحدِّ ذاته سوى لسان العرب، فإنَّه ينبغي ألا يفهم ذلك استغناءً منه عن اشتراط الفنون المستحدثة في الملَّة على حدِّ تعبير ابن خلدون من علم أصولٍ، وعلم كلامٍ، وعلم خلافٍ، وعلم مقاصد وغيرها، وكل ما في الأمر أنَّ هذه الفنون لم تكن قد دوِّنت آنذاك، وبالتالي، فإنَّ اشتراط الشافعي رحمه الله إيَّاها لا يعدو أن يكون والحال كذلك رجمًا بالغيب؛ وأضفْ إلى ذلك أنَّ التحدِّيات والنوازل الفكريَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة في عصره كان يمكن مجابهتها بالأدوات التي انتهى إليها في تلك الوثيقة.

سادساً: وبناءً على ما سبق، فقد دعت الدراسة إلى تجاوز الإسقاطات التاريخية البغيضة والمتمثلة في اعتبار فردٍ من الأفراد مجتهداً في ضوء الأدوات التي ذكرها السابقون على عصره، كأن يقال: بأنَّ الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في القرن الثامن

الهجريِّ، لم تكن متوافرةً في كثيرٍ ممن تصدَّوا للاجتهاد في القرن الثاني الهجريِّ، وذلك لأنَّ كثيرًا منهم لم يؤثر عنهم معرفتهم بعلم أصول الفقه، وعلم القواعد الفقهيَّة أو علم الخلاف، فهذه الفنون كلها فنون مستحدثة في الملَّة بعد القرن الثاني الهجريِّ. أو يقال: إنَّ جلَّ علماء القرن الثاني الهجريِّ لم تتوافر فيهم أدوات الاجتهاد التي ذكرها بعض علماء القرن الرابع كشرط التبحر في علم الكلام وغيرها.

إنَّ هذه الأحكام القيميَّة المتسرعة نابعةٌ في أكثر الأحيان عن تغافل أربابها عن الاعتبار والاعتداد بالبعد الزمانيِّ والمكانيِّ في التوجهات والأفكار، وأثر الظروف والتغيرات الفكريَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة على تشكل الأفكار ونشأتها، ولذلك، فإن يكن من حكمٍ أو اعتبارٍ بأهليَّة فردٍ من الأفراد للنظر الاجتهاديِّ في عصرٍ من العصور، فإنَّه يجب أن ينطلق ذلك الحكم من خلال النظر الحصيف في مدى توافره على الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في عصره هو، وليس من خلال النظر في مدى توافر الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في عصر مَنْ قَبْله أو بعده من العصور.

ولهذا، فقد عنيت الدراسة بتأكيد القول وتقريره، بأنَّ التغير والتطور على مستوى الأدوات المؤهِّلة للنَّظر الاجتهاديِّ، ينبغي ألا يتوقف مادامت التحدِّيات والنوازل الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة تشهد هي الأخرى تغيُّرًا وتبدُّلاً، بل إنَّ مراجعة مضامين ومحتويات بعض الأدوات التقليديَّة من لغةٍ وأصولٍ وعلم حديثٍ، لا ينبغي التوقف عنها على الإطلاق سعيًا إلى الارتقاء بتلك الأدوات إلى مستوىً من شأنه تمكينها من الإسهام في حلِّ الأزمات المتنوعة.

سابعاً: أثبتت الدراسة وجود علاقةٍ جدليَّةٍ في أكثر الأحيان بين نوعيَّة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ عبر تاريخ الفكر الإسلاميِّ ونوعيَّة التحدِّيات والنوازل التي كانت تقتحم الحياة الإسلاميَّة، فكلما طرأ على التحدِّيات والنوازل الفكريَّة تغيُّرٌ أو تبدُّلٌ، تبع ذلك في أكثر الأحيان تغيُّرٌ وتبدُّلٌ على مستوى الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، ولذلك، فلا غرو أن تختلف الأدوات كمًّا ونوعاً من عصرٍ إلى آخر، ولا عجب ألا يكون ثمة اتِّفاقٌ بين أهل العلم بالأصول حول كميَّة تلك الأدوات، وذلك

نتيجة اختلافهم في النظر إلى الأدوات المهمَّة. ولئن كان ذلك هو الحالة العاديَّة الطبيعيَّة المفترضة، غير أنَّه من الإنصاف تأكيد القول بأنَّ بعضاً من العلماء الذين عنوا بالحديث عن الأدوات لم يكونوا يستحضرون هذا البعد، بل إنَّ العلماء في بعض القرون كالقرن السادس، مال جلُّهم إلى تكرار الأدوات ذاتها التي ذكرها مَنْ قَبْلهم من العلماء على الرغم من اختلاف طبيعة تحدِّيات ونوازل قرنهم عن القرون السابقة، مما كان يقتضي ضرورة اختلاف طبيعة الأدوات التي يمكن الاستعانة بها في مجابهة ومواجهة تحدِّيات تلك القرون. وازداد تغييب البعد المذكور جلاءً ووضوحًا بعد القرن الثامن الهجريِّ، حيث رأينا معظم مَنْ كتبوا في شروط الاجتهاد أو في علومه وأدواته وآلاته، لم يكونوا يولون لهذا البعد أيَّ اعتبارٍ يذكر؛ ولعلَّ نظرةً عجلى في جنبات المدوَّنات الأصوليَّة الحديثة تُنْبِيك عن هذا الأمر، فمن النادر -إن لم يكن من المتعذر- أن يجد المرء بعد القرن الثامن إلى قرننا أيَّة محاولة رامية إلى ربط الأدوات بنوعيَّة التحدِّيات والنوازل التي تجتاح حياة الأمَّة. وكلُّ ما يجده المرء اهتمام أولئك العلماء في أكثر الأحيان بالجانب الكميِّ المتمثل في الإشارة إلى أنَّ شروط الاجتهاد عند فلانٍ أو علاَّنٍ سبعة، أو عشرة، أو خمسة عشر، أو عشرون إلخ.. بل إنَّ بعضهم يعتنون بمحاولة الجمع والائتلاف بين مختلف الشروط والأدوات التي ذكرها السابقون دونما أخذٍ في الاعتبار الأسباب والظروف التي جعلت السابقين يعتدون بتلك الشروط أو الأدوات. وعليه، فإنَّه من المؤسف أن نزعم في هذا المجال، بأنَّه ليس هنالك أيُّ اهتمامٍ مباركٍ بالجانب النوعيِّ المتمثل في نوعيَّة الأداة المعتبرة ضمن الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ، بل إنَّ أكثر الكتَّاب المعاصرين يميلون كما ذكرنا إلى المزج بين الأدوات المختلفة التي ظهرت في فترات تاريخيَّة مختلفةٍ دونما استحضار والتفاتٍ إلى مدى الحاجة إلى تلك الأدوات في هذا العصر، ولذلك، ترى بعضهم يجمعون بين الأدوات التي ذكرها الشافعي في القرن الثاني الهجري، وتلك التي ذكرها الغزالي في القرن الخامس وهلمَّ جرّا.

ثامناً: حاولت هذه الدراسة أن تتجاوز الطرح الكميَّ للأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا العصر، كما ابتعدت عن الطرح التلفيقيِّ المكرور لتلك الأدوات دونما أخذٍ في الاعتبار مدى حاجة العصر إلى تلك الأدوات وعدم حاجته إليها بتاتًا،

وبدلاً من كلا الاتجاهين، ركنت الدراسة إلى طرحٍ علميٍّ ومنهجيٍّ متسمٍّ بالواقعيَّة والوضوح، وهادفٍ إلى صيرورة النظر الاجتهاديِّ نظرًا مُعِينًا على حسن التعامل مع الوحي الإلهيِّ بحسن تفهمه نصّاً وروحاً من جهةٍ، وعلى حسن التعامل مع الواقع المعيش بحسن تفهم أدوائه وأزماته من جهةٍ أخرى.

تاسعاً: فزعت هذه الدراسة إلى تجاوز التناول العموميِّ والطرح غير المنهجيِّ **لمسألة النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ** في هذا العصر، وذلك من خلال تقديم تصوُّرٍ متواضعٍ وواضحٍ عن حقيقة هذا النظر من جهةٍ، وعن أشكاله المطلوبة في هذا العصر، والمتمثلة في اجتهادٍ جماعيٍّ محليٍّ، واجتهادٍ جماعيٍّ إقليميٍّ، واجتهاد جماعيٍّ أمميٍّ من جهةٍ أخرى، وتبنت الدراسة القول بأنَّ المسائل والقضايا والنوازل التي تمسُّ حياة أفراد مجتمعٍ بعينه ينبغي أن يتصدَّى لها من خلال نظرٍ اجتهاديٍّ جماعيٍّ محليٍّ، وأما المسائل والقضايا التي تمسُّ حياة مجتمعاتٍ إسلاميَّة في إقليمٍ بعينه، ينبغي أن يترك الفصل فيها لنظر اجتهاديٍّ جماعيٍّ إقليميٍّ، وأما المسائل والقضايا التي تمسُّ حياة عموم الأمَّة في أرجاء المعمورة، فإنَّ الفصل فيها ينبغي أن يترك لنظرٍ اجتهاديٍّ جماعيٍّ أمميٍّ.

وأخيرًا: تقدَّمت الدراسة في ختامها باقتراحٍ متواضعٍ، من شأن الأخذ به تفعيل النظر الاجتهاديِّ الجماعيِّ المنشود، وقد تمثَّل ذلك الاقتراح في دعوة غيارى الأمَّة في أنحاء البسيطة مفكِّرين وقادةً إلى الشروع والعمل على إنشاء ثلاثة مجامعَ اجتهاديَّةٍ جماعيَّةٍ، مجمعٌ على المستوى المحليِّ/ القطريِّ، ومجمع آخر على المستوى الإقليميِّ، ومجمع ثالث على المستوى الأمميِّ.

وأما المجمع الاجتهاديُّ الجماعيُّ المحليُّ، فيعهد إليه مهمَّة الفصل في القضايا والمسائل التي تمسُّ حياة أفراد مجتمعٍ بعينه، ويغدو ذلك المجمع المرجع الأساس لعامَّة الناس في قضاياهم. وأما المجمع الاجتهاديُّ الجماعيُّ الإقليميُّ، فليكن المرجعيَّة التي يوكل إليها أمر الفصل في المسائل والقضايا الإقليميَّة. وأما المجمع الاجتهاديُّ الجماعيُّ الأمميُّ، فَلْيُعْنَ بالفصل والتأصيل في كلِّ المسائل والقضايا التي تمسُّ حياة عموم الأمَّة الإسلاميَّة من جميع أنحاء العالم بغض النظر عن مواقعهم الجغرافيَّة وانتماءاتهم الوطنيَّة والعرقيَّة. ويوم

أن تظهر هذه المجامع الثلاثة إلى الوجود، فلْتَرْتَحِ السَّاحة الفكريَّة والعلميَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة من الآراء والفتاوى الاجتهاديَّة المتناقضة والمتعارضة والمتضاربة في سائر القضايا والمسائل المجتمعيَّة والإقليميَّة والمصيريَّة الأمميَّة. ويوم أن يقدَّر لهذه المجامع أن ترى النور، فلتنتظر الأمَّة انبثاق فجرٍ جديدٍ مشرق يتحقق فيه مقصد الوحدة والتضامن بين علماء الأمَّة من جهةٍ، وبينهم وبين حكام الأمَّة من جهةٍ أخرى، فالاتِّحاد والتضامن والتساند والترابط أسُّ كل تقدمٍ ونجاحٍ في هذه الحياة، وما تحقيق ذلك على الله بعزيزٍ.

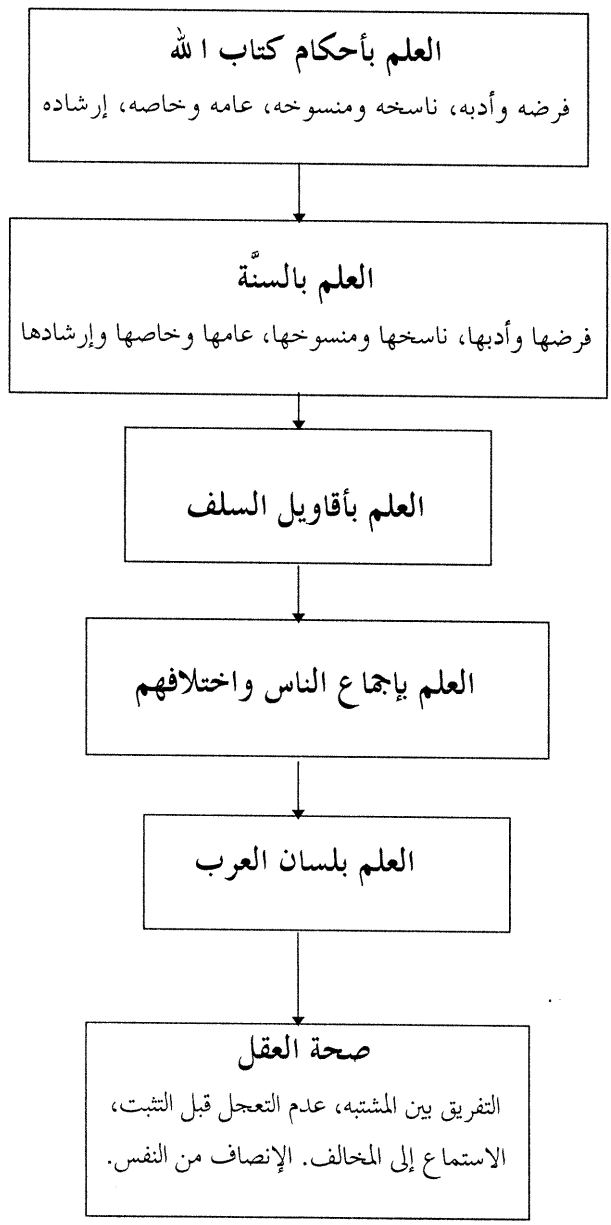
هذه بعضٌ من النتائج والقضايا التي نالت شيئًا من التأصيل والضبط المنهجيِّ، وإنَّنا لا نزعم والعياذ بالله أنَّنا أوفينا على النهاية، ولكن حسبنا أن نكون قد سلَّطنا شيئًا من الضوء على هذا الجانب المهمِّ من المسألة الاجتهاديَّة، ولنا أملٌ فسيحٌ إذا مدَّ الله في العمر ومتَّعنا الصحة والعافية وزادنا فقهاً في دينه، أن نتقدم بدراسات معرفيَّةٍ أخرى حول جانبٍ من جوانب الهمِّ الاجتهاديِّ بإذنه تعالى.

وعند هذا القدر، نصل إلى نهاية هذه الدراسة المتواضعة سائلين المولى القدير أن يجعلها خالصةً لوجهه الكريم، وأن ينفع بها، ويجعل ثوابها في ميزان حسنات والديَّ، وعسى الله أن يرزقنا جميعاً الإخلاص في القول والعمل، إنَّه على ذلك قديرٌ وبالإجابة جديرٌ.

أعدَّها الفقير إلى عفو ربِّه ومغفرته:
أبو محمد / د. قطب مصطفى سانو
نزيل دار الإحسان ماليزيا، فجر
يوم الجمعة ١٥ من شعبان المعظم ١٤١٩هـ
الموافق ٤ من شهر ديسمبر ١٩٩٨م.

خلاصة الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ من القرن الثاني إلى القرن الحالي في أشكالٍ توضيحيَّة:

أولاً: أدوات النظر الاجتهاديِّ في القرن الثاني الهجريِّ

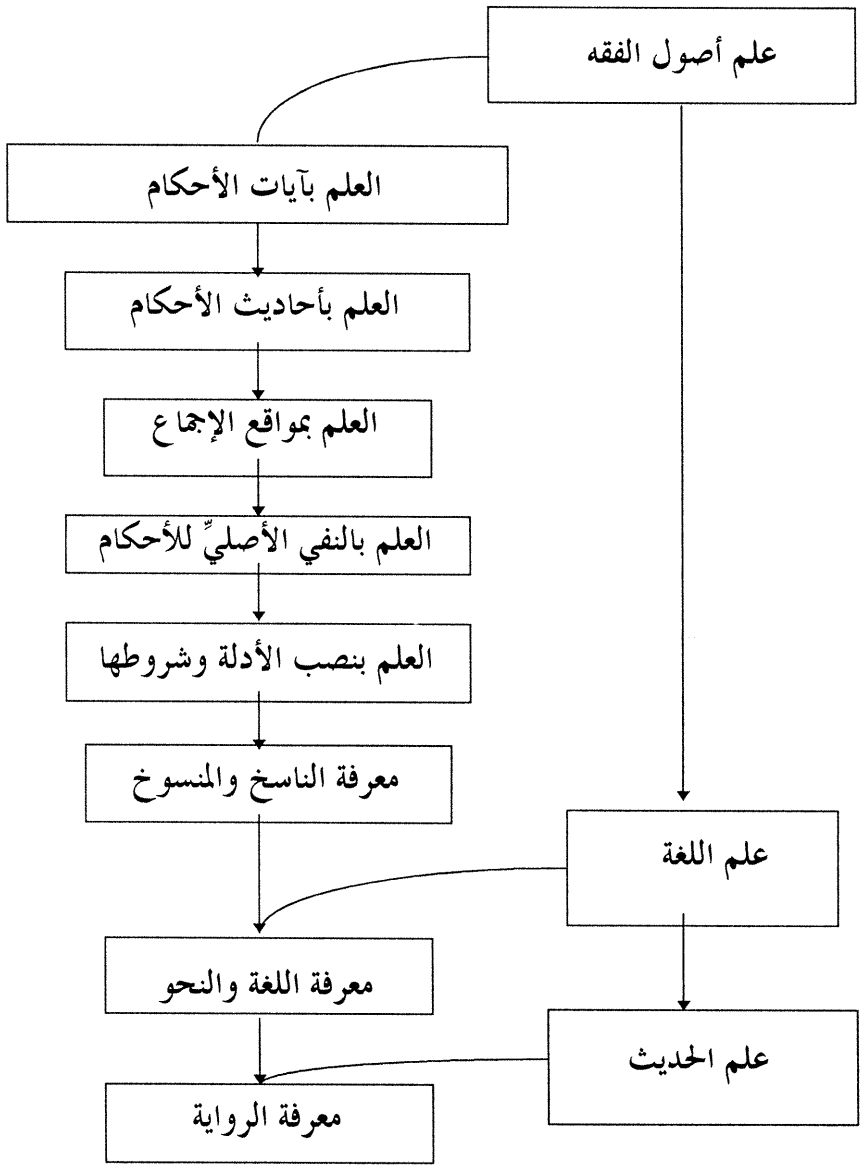


ثانياً: أدوات النظر الاجتهاديِّ في القرن الرابع الهجريِّ **

** لم يتحقق لنا وقوف على أدوات النظر الاجتهادي في القرن الثالث الهجريِّ، ونخال ما ذكره الإمام الشافعي هـي الأدوات التي كانت تؤهِّل للنظر الاجتهادي في القرن الثالث، كما أثبتنا ذلك من خلال الدراسة، فليتأمل!

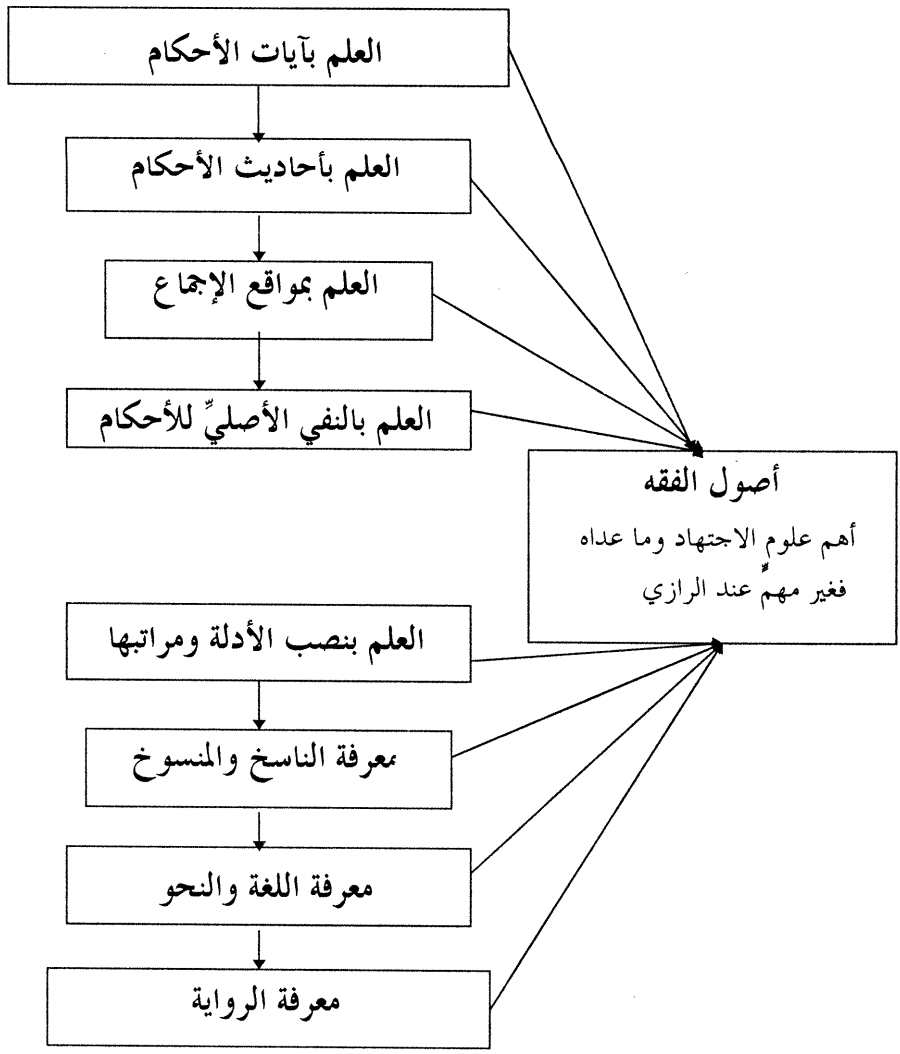
والجدير ذكره أنَّنا قد اعتمدنا في تحديد أدوات النظر الاجتهادي في القرن الرابع على ما ذكره الباقلاني بوصفه أهمَّ تعبيرٍ عن مهمَّات الأدوات المؤهِّلة للنظر الاجتهاديِّ في هذا القرن.

ثالثاً: أدوات النظر الاجتهاديِّ في القرن الخامس الهجريِّ **



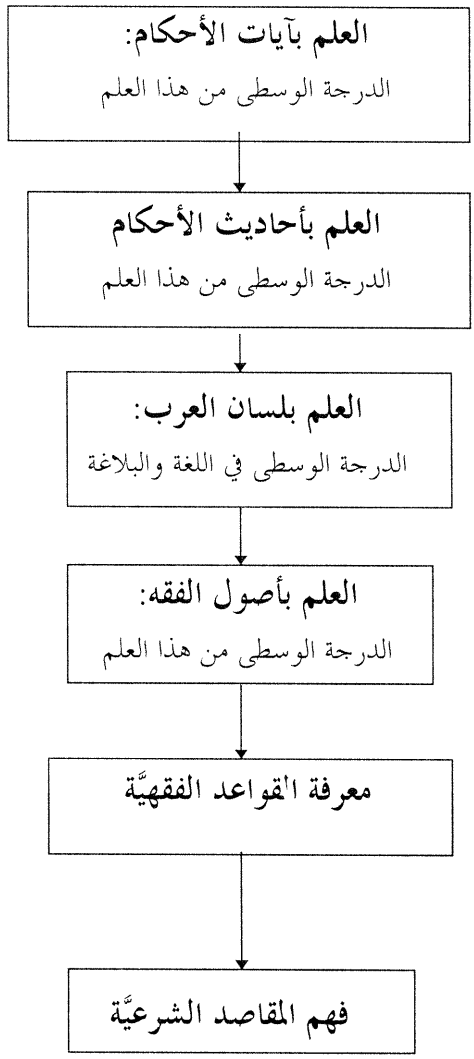
** لقد اعتمدنا على ما ذكره الغزالي بوصفه خلاصة ما طرح في الساحة الأصوليَّة في هذا القرن، وبوصفه أهمَّ إمامٍ عني بإيلاء هذا الموضوع جانب التفصيل والتأصيل في هذا القرن، فليتأملْ!

رابعاً: أدوات النظر الاجتهاديِّ في القرن السادس الهجريِّ **



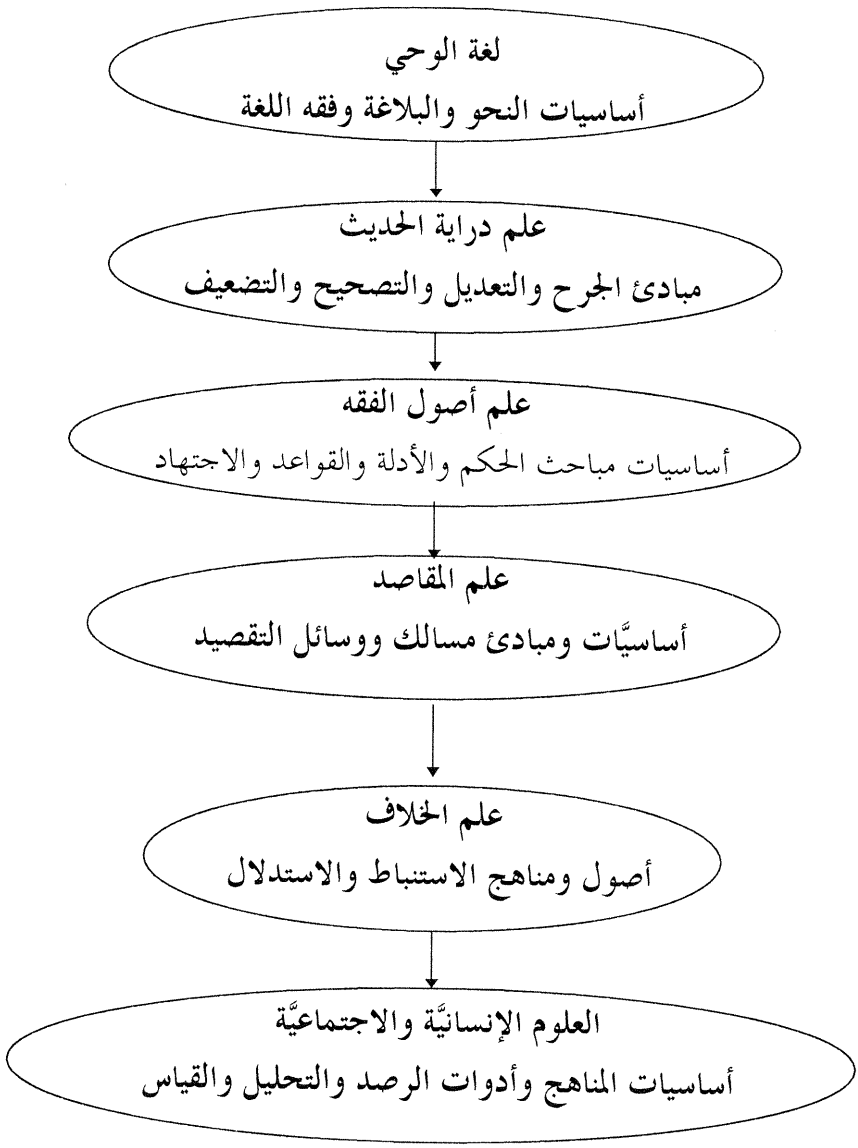
** لقد اعتمدنا على ما ذكره كلٌّ من الأئمة: الرازي والإمام ابن قدامة والأسمندي في مدوَّناتهم الأصوليَّة، ومن الجليِّ فيما طرحوه أنَّهم لم يزيدوا على العلوم الثمانية التي ذكرها الغزالي في القرن الخامس الهجريِّ، ولم يشيروا إلى معرفةٍ جديدةٍ، وإن يكن من تغييرٍ، فلن **يعدو حصر الرازي علوم الاجتهاد كلّها في علم الأصول** دون غيره من العلوم. وما عدا هذا الحصر، فلا يجد المرء أدنى تغييرٍ في العلوم الثمانية التي انتهى إليها الغزالي قبلهم بقرنٍ تقريباً، فليتأمل!

خامساً: أدوات النظر الاجتهاديِّ في القرنين السابع والثامن **



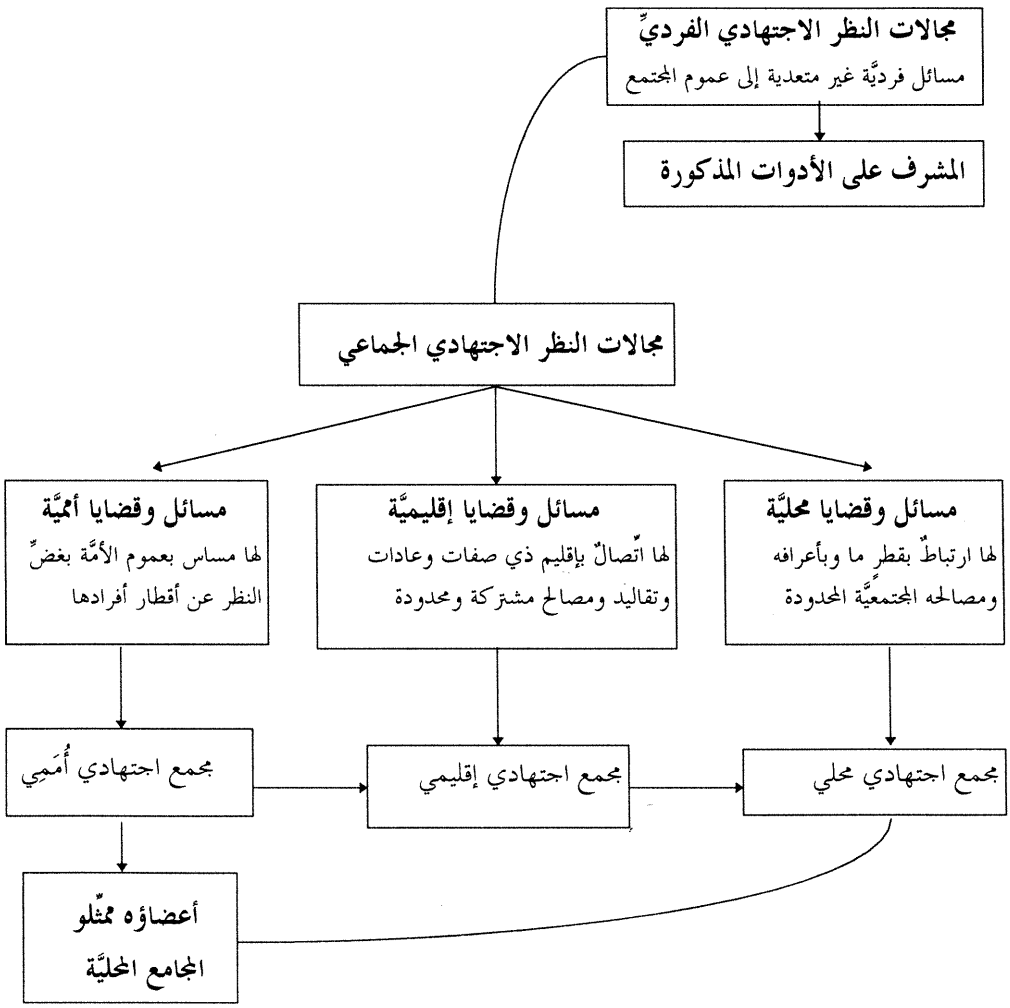
**اكتفينا بما ذكره الإمام ابن السبكي والإمام الشاطبي وذلك لاشتمال طرحهما على أهمِّ توجهات علماء هذين القرنين، مما يجعل المرء لا يشك في كون ما طرحاه التوجه السائد لدى سائر علماء ذينكما القرنين، والجدير ذكره أن بعض العلماء في هذا القرن عنوا بتزديد الأدوات التي ذكرها بعض العلماء في القرن الرابع والخامس، وإنَّما لم نولِ لذلك اهتمامًا لعدم اشتماله على أيَّة إضافةٍ معتبرةٍ، فليتأمل.

سادساً: أدوات النظر الاجتهاديِّ المنشود في هذا العصر **



** انتهينا إلى الاعتداد بهذه المعارف دون غيرها اعتبارًا لما لكل واحدةٍ منها من خصائص ومزايا قلَّ أن توجد في غيرها من المعارف الإنسانيَّة القائمة في هذا العصر، والتفاتًا إلى طبيعة النظر الاجتهاديِّ المنشود اليوم وغايتيه واتجاهيه اللذين سبق الحديث عنهما!

سابعاً: مجالات النظر الاجتهادي من حيث الفرديَّة والجماعيَّة



أهم مصادر ومراجع الكتاب

ابن خلدون، عبد الرحمن

المقدِّمة بتحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة، لجنة البيان العربي، طبعة ١٩٦٢م)

ابن عاشور، محمد الطاهر

مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس، الشركة التونسية للتوزيع..)

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد

روضة الناظر وجنّة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. مراجعة سيف الدين الكاتب (بيروت، دار الكتاب العربي، طبعة أولى ١٩٨١م)

ابن السبكي، تقي الدين

جمع الجوامع وعليه حاشية البناني (مصر: مطبعة مصطفى الحلبي، طبعة ثانية)

الأسمندي، محمد بن عبد الحميد

بذل النظر في الأصول. تحقيق محمد زكي عبد البر (القاهرة، مكتبة دار التراث، طبعة أولى ١٩٩٢م)

أبو زهرة، محمد

أصول الفقه (القاهرة، دار الفكر العربي..)

أبو سليمان، عبد الحميد أحمد

أزمة العقل المسلم (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلاميِّ، طبعة أولى ١٩٩١م)

أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم

الفكر الأصولي دراسة تحليليَّة نقديَّة (جدة، دار الشروق، طبعة أولى ١٩٨٣م)

أبو يعلى الحنبلي

العدَّة في أصول الفقه بتحقيق د. أحمد سير المباركي (الرياض: طبعة أولى)

أمين، أحمد

ظهر الإسلام (القاهرة: مطبعة النهضة، الطبعة السابعة)

الباجي، أبو الوليد

إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق د. عبدا لله الجبوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، طبعة أولى ١٩٨٩م)

الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل. تحقيق محمد علي فركوس (مكة المكرمة، المكتبة المكيَّة، طبعة أولى ١٩٩٦م)

الباقلاني، محمد بن جعفر الطيِّب

التقريب والإرشاد بتحقيق عبد الحميد أبو زنيد (بيروت، مؤسسة الرسالة، طبعة أولى ١٩٩٣م)

البخاري، عبد العزيز

كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، بضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم با لله البغدادي (بيروت، دار الكتاب العربيِّ، طبعة أولى ١٩٩١م)

البغدادي، أحمد الخطيب

الفقيه والمتفقه (الرياض: مطابع القصيم، طبعة ١٣٨٩هـ)

الترابي، حسن عبد ا لله

قضايا التجديد " نحو منهج أصولي " (الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، طبعة أولى ١٩٩٠م)

الجويني، عبد الملك

الاجتهاد من كتاب التلخيص بتحقيق عبد الحميد أبو زنيد (دمشق، دار القلم، طبعة أولى ١٩٨٧م)

حسنة، عمر عبيد

تأملات في الواقع الإسلاميِّ (بيروت، المكتب الإسلامي، طبعة أولى ١٩٩٠م)

الحسني، إسماعيل

نظرية المقاصد عند ابن عاشور (واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى ١٩٩٥م)

الحسني، علي حيدر

درر الحكام شرح مجلة الأحكام (بيروت، دار الجيل طبعة أولى ١٩٩١م)

حسين، محمد الخضر

الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان (.... طبعة ١٩٧١م)

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر

أحكام البسملة وما يتعلق بها من الأحكام والمعاني واختلاف العلماء بتحقيق وتعليق مجدي السيد إبراهيم (القاهرة، مكتبة القرآن، دون تاريخ نشر)

المحصول في أصول الفقه بتحقيق طه العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، طبعة ثانية ١٩٩٢م)

الريسوني، أحمد

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، طبعة ثانية ١٩٩٢م)

الزرقاء، أحمد

شرح القواعد الفقهيَّة (دار الغرب الإسلامي، طبعة أولى ١٩٨٣م)

الزرقاء، مصطفى أحمد

المدخل الفقهي العام (دمشق، مطبعة طربين، طبعة عاشرة ١٩٦٨م)

الزركشي، بدر الدين

البحر المحيط في أصول الفقه تحقيق عدد من العلماء (الكويت، وزارة الشؤون الإسلاميَّة والأوقاف، طبعة ثانية ١٩٩٢م)

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب

طبقات الشافعيَّة الكبرى، بتحقيق محمود الطناجي، وعبد الفتاح الحلو (مصر: مطبعة عيسى الحلبي، طبعة ١٩٦٤م)

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى

الموافقات في أصول الشريعة بشرح الشيخ درَّاز واعتناء الشيخ رمضان (بيروت: دار المعرفة، طبعة أولى ١٩٩٤م)

الشافعي، محمد بن إدريس

الرسالة بتحقيق وشرح الشيخ أحمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، طبعة ثانية١٩٧٩م)

الشرفي، عبد المجيد السوسوة

الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، سلسلة كتاب الأمَّة، العدد٦٢، السنة السابعة عشرة، طبعة أولى ١٩٩٨م)

الشوكاني، محمد بن علي

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من علم الأصول بتحقيق د. شعبان محمد إسماعيل (مصر: دار الكتبي، طبعة أولى ١٩٩٢م)

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي

اللمع في أصول الفقه بتحقيق محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي (دمشق، دار الكلم الطيِّب، طبعة أولى ١٩٩٥م)

الصنعاني، محمد بن إسماعيل

إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد (الكويت، الدار السلفية، طبعة أولى ١٩٨٥)

العلواني، طه جابر الفيَّاض

أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة (الرياض، الدار العالميَّة للكتاب الإسلامي، طبعة ثانية ١٩٩٥م)

علي محمد جعفر

تاريخ القوانين ومراحل التشريع الإسلاميِّ (بيروت، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة أولى ١٩٨٦م)

الغزالي، محمد بن أحمد

المستصفى في علم الأصول (مصر: المطبعة الأميريَّة، طبعة ١٣٢٢هـ)

المنخول من تعليقات الأصول بتحقيق د. هيتو (دمشق، دار الفكر، طبعة ١٩٧٠م)

الفاسي، علال

مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (نشر مكتبة الوحدة العربية بدار البيضاء)

محمد رأفت عثمان، وأنور دبور، ورمضان الشرنباصي

الفقه المقارن (بيروت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، طبعة أولى ١٩٨٩م)

المودودي، أبو الأعلى

مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة (جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع طبعة ١٩٨٥م)

الميساوي، محمد الطاهر

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة (البصائر للإنتاج العلميِّ.. طبعة أولى ١٩٩٨م)

النجار عبد المجيد

في فقه التدين فهماً وتنزيلاً عبد المجيد النجار (قطر، رئاسة المحاكم الشرعيَّة والشؤون الدينيَّة، طبعة أولى ١٤١٠هـ)

فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب (بيروت، دار الغرب الإسلامي، طبعة أولى ١٩٩٢م)

القرضاوي، يوسف عبد الرحمن

كيف نتعامل مع السنة النبويَّة معالم وضوابط (الرياض، مكتبة المؤيِّد، وواشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلاميِّ، طبعة ثالثة ١٩٩١م)

الاجتهاد في الشريعة الإسلاميَّة (الكويت، دار القلم، طبعة أولى ١٩٨٥م).

صدر حديثاً عن دار الفكر (سلسلة حوارات لقرن جديد)

تجديد الفقه الإسلامي

د. جمال عطية – د. وهبة الزحيلي

ما مدى الحاجة إلى تجديد الفقه الإسلامي؟

كيف يمكن تخليص الفقه مما انتهى وجوده تاريخياً؟

لقد قذفت الحياة المعاصرة بمئات المسائل والقضايا والمشكلات والمستجدات التي تحتاج كلها لرأي من منظور إسلامي.

لا يوجد في أي دين غير الإسلام من يمنح المجتهد أجرين إن أصاب وأجراً إن أخطأ، وذلك تشجيعاً للمجتهد للمضي في تجديده واجتهاده.

إن علماء الأمة الآن وجدوا أنفسهم في مواجهة قضايا تحتاج إلى إمعان الفكر، لاستنباط أحكام ملائمة للمستجدات، توافق النص، وتقنع العقل، ويطمئن إليها القلب.

في هذه الحوارية (تجديد الفقه الإسلامي) التي يتصدى لها عالمان جليلان، يفصلان هذا الموضوع، ويضعان أسسه وقواعده والبدائل المقترحة.

ويؤسسان لمشروع فقه إسلامي معاصر يراعي النواحي المتعددة لحياة المسلم المعاصر.

إننا ندعوكم لقراءة هذه الحوارية المفيدة والرائعة..

صدر حديثاً عن دار الفكر (سلسلة حوارات لقرن جديد)

الاجتهاد

النص، الواقع، المصلحة

د. أحمد الريسوني – د. محمد جمال باروت

ما معنى الاجتهاد؟ وما هي شروطه؟

كيف نشأت المذاهب الفقهية؟ وهل حقاً أغلق باب الاجتهاد؟

هذه بعض الأسئلة التي تطرحها هذه الحوارية بين عالمين قديرين مختصين في موضوعهما.

فالاجتهاد الفقهي انطلق مع بداية الدعوة الإسلامية، ليواكب حياة المسلمين وليعالج قضاياهم الواقعية والمصلحية وذلك من خلال مقاصد الشرع.

ولقد ازدهرت أدوات الاجتهاد مع ازدهار الحضارة الإسلامية في القرون الأولى، ولكن مع تجمد الفكر في مدارس مذهبية تراجع الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجري حتى مطلع القرن العشرين حيث بدأت بوادر حركة إصلاحية للخروج من هذا الجمود، ولمحاولة النهوض بواقع المسلمين كي يستعيد الإسلام جذوته الأولى.

لكن أين وصلت هذه الدعوة وكيف تطورت الأمور؟

الجواب مع العديد من الأفكار الجريئة تجدونها في هذه الحوارية الفريدة.

معجم مصطلحات أصول الفقه

د. قطب مصطفى سانو

مع اهتمام العلماء بالمصطلحات في كثير من العلوم فإنهم لم يضعوا معجماً خاصاً بمصطلحات أصول الفقه، ولذا فإن هذا الكتاب يسدّ ثغرة هامة في المكتبة الإسلامية.

ولقد اتبع مؤلفه المنهج الاستقرائي في جمعه لمادة هذا الكتاب فتتبع التعريفات المختلفة في عدد غير قليل من المصادر والمراجع والمظانّ الأصولية القديمة والحديثة، ثم أخذ يوازن فيما بينها، ثم يصوغها بعبارة سهلة تصل إلى المعنى المطلوب بوضوح. وأتبع ذلك بضرب الأمثلة، كيلا تغدو قراءة المعجم مجردة مبتوتة الصلة عن القيم الإسلاميَّة.

الكتاب مادة علمية دسمة يدل على جهد طويل بُذل فيه.

CONCORDANCE OF JURISPRUDENCE FUNDAMENTALS TERMINOLOGY

ASSOC. PROF. DR. SANO KOUTOUB MOUSTAPHA

Despite the great interest in terminology the scholars have taken in the various branches of science, they have never hitherto compiled a concordance of the terminology of jurisprudence fundamentals. Such a book, therefore, fills an important gap in the Islamic library.

The author follows the inductive approach while compiling the material of this book. He has sought the various definitions in numerous resources, references and both modern and old jurisprudential habitats. Then he established comparison among them and formulated these definitions in simple statements getting to the required accurate sense so easily. He then set examples derived from the Islamic and linguistic resources in order not to make reading the concordance abstract and disconnected with religion.

The book is a rich scientific material indicating long and serious efforts exerted for it.

THE DESIRED MEAMS OF JURISPRUDENTIAL VIEWING

Discussing the view in jurisprudence takes up broad spectrum of the contemporary Islamic thought, hence reformers and those who are jealous have almost unanimously agreed upon the necessity of reviving the everlasting ritual of *independent judgment.* But have they unanimously agreed upon the approach and limits of this ritual ?!

The book deals with this question from the viewpoint of a specialized researcher who has not neglected considering it since the start of the primary periods of Islam. He, therefore, lists its means which are required for the present time and the fields of the desired independent judgment view between the individual and the community, calling to establishing jurisprudential judgment institutes for activating the congregational judgmental view in order to play the ideal role for which they exist.

He, thereby, aims at rereading Islam with the means which qualify the Islamic researchers for independent judgment, proving the existence of a dialectical, historical and continual relation between the quality of the means he mentions and the intellectual and scientific alterations throughout the ages of history and highlighting the urgent need for independent judgment nowadays.