

الباب الأول

دراسة في المصطلحات والمفاهيم المحورية الموجهة لحركة التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر

الاجتهاد: دراسة في المصطلح والمفهوم .. ومقتضياته
المرجعية والمنهجية.

الفصل الأول: في معنى الاجتهاد وعلاقته بالرأي.

الفصل الثاني: في المقتضيات المرجعية والمنهجية
للاجتهاد.

الفصل الثالث: في شروط المجتهد .. وجدل الاتفاق
والاختلاف.

obeyikan.com

الفصل الأول

في معنى الاجتهاد وعلاقته بالرأي

المبحث الأول: الاجتهاد في اللغة والشرع والاصطلاح

تُجْمَعُ المعاجم اللغوية على أن الاجتهاد، من مادة (ج هـ د)، هو: بذل القوة والطاقة، استفراغ الوسع، بلوغ الغاية، تحمل المشقة... وقد يكون الإنسان هو الفاعل الباذل للجهد، وقد يكون ذلك عليه من خارج عارض كالمرض وغيره، وقد يجهد إنسان آخر كما يجهد هو غيره. قال ابن دريد: «والجهد (بالفتح) والجهد (بالضم) لغتان فصيحتان بمعنى واحد. بلغ الرجل جهده وجهده ومجهوده، إذا بلغ أقصى قوته وطوقه، وجهدت الرجل إذا حملته على أن يبلغ مجهوده»^(١) وتذهب أغلب تلك المعاجم إلى التمييز بين الجَهد والجُهد (بالفتح والضم) على أنها الطاقة والوسع، وبين الجَهد (بالفتح) على أنه المشقة فقط^(٢). وورد فيها أن «الجَهد ما جهد

(١) محمد بن الحسن الأزدي البصري، أبو بكر بن دريد: *جمهرة اللغة*، دار صادر، بيروت. ج ٢ / ص ٧١.

(٢) محمد جمال الدين بن مكرم، ابن منظور: *لسان العرب*، دار صادر، بيروت. ج ٣ / ص ١٣. وأيضاً: محمد محب الدين أبي الفيض، مرتضى الزبيدي: *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الرشاد الحديثة، دار الفكر للطباعة والنشر. ج ٢٠/٢ المبارك بن محمد الجزري مجد الدين أبو السادات، ابن الأثير: *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق طاهر أحمد الزواي محمود محمد، الطناحي. المكتبة الإسلامية لرياض الشيخ. ج ١ / ص ٣٢٠.

الإنسان من مرض أو مشاق فهو مجهود»^(١)، و«جهد دابته جهداً وأجهداها، بلغ جهدها وحمل عليها في السير فوق طاقتها»^(٢)، و«جهدت الطعام أكثر من أكله»^(٣)، و«جهدت فلاناً إذا بلغت مشقته وأجهدته أن يفعل كذا وكذا»^(٤) أما ما يبذله الإنسان متعلقاً بذاته، فـ «الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه، تقول: جهدت جهدي، واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي»^(٥)، و«الاجتهاد، أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يقال: جهدت رأيي، وأجهدته أتعبته بالفكر»^(٦). و«جهد الرجل في الأمر إذا جد فيه وبالغ»^(٧). ومن مادة (ج ه د) أيضاً، الجهاد والمجاهدة، فـ «الجهاد قتال مع العدو كالمجاهدة (...) وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل (...) والمجهود (كالاجتهاد) افتعال من الجهد والطاقة»^(٨). و«الاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود»^(٩).

وهذه المعاني وغيرها، كقولهم: «أجهد لك الطريق، وأجهد لك الحق أي: برز وظهر ووضح»، «وأجهد فيه الشيب إجهاداً إذا بدا فيه الشيب وكثر»، «وجهدت اللبن فهو مجهود أي: أخرجت زبده كله... إلخ، تدل عموماً على ما يبذله الإنسان من طاقة ويتحمله من مشقة من أجل غاية معينة ومقصد مراد، سواء أكان استخراجاً لشيء، نيلاً له، توضيحاً له، معاناة منه

-
- (١) ابن منظور: لسان العرب. ج ٣ / ص ١٣٣.
 - (٢) المرجع السابق، ج ٣ / ص ١٣٣.
 - (٣) المرجع السابق، ج ٣ / ص ١٣٥.
 - (٤) المرجع السابق، ج ٣ / ص ١٣٣.
 - (٥) المرجع السابق، ج ٣ / ص ١٣٣.
 - (٦) الحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر ص ٩٩.
 - (٧) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، ج ١ / ص ٣٢٠.
 - (٨) الزبيدي: تاج العروس، ج ٢ / ص ٢٣٠، الراغب الأصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص ٩٩.
 - (٩) ابن منظور: لسان العرب، ج ٣ / ص ١٣٥.

أم رغبة في التخلص والتحرر.. وهذا ما نجد صنفاً آخر من المعاجم تهتم به أكثر من المعاني التفصيلية الأخرى، ففي الكليات لأبي البقاء: «الاجتهاد افتعال من جهد يجهد إذا تعب (...)» وهو بذل المجهود في إدراك المقصود ونيله^(١)، وفي التعريفات للجرجاني: «الاجتهاد بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال»^(٢).

حاجتنا إلى إيراد هذه التعريفات، أن نقف على المعاني اللغوية - على الأقل - القريبة، التي استعملها الشرع، وبنى عليها العلماء اصطلاحاتهم. وهذه التعريفات بالإضافة إلى ما تقدم من معانيها، لا نجدها تحدد مجالاً معيناً للفظ، ولا تحصره في فن معين، بل هو عام ينسحب على كل ما يتعلق بفعل (جَهْد) الإنسان العملي والنظري.

إذا ما نظرنا إلى الاستعمال القرآني لمادة (ج ه د)، نجد أن أغلبها قد ورد بمعنى الجهاد بصيغ مختلفة (جاهد، جاهدك، جاهدوا، تجاهدون، يجاهد، جاهدكم، جهاد...) سواء أعلق الأمر ببذل الجهد في القتال، بالمال، بالدعوة والإقناع، أو بغير ذلك. ونجد استعمالات قليلة للأصل اللغوي نفسه (جهد) في آيات معدودات وهن خمس آيات ورد فيهن بصيغة (جَهْد)، وآية بصيغة (جُهِدْهُمْ). والآيات الخمس هي:

- ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَنِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنَنَّ بِهَا﴾ [الأنعام: ١٠٩].

- ﴿أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَنِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ﴾ [المائدة: ٥٣].

- ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَنِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ﴾ [النحل: ٣٨].

- ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَنِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٤٢].

(١) أيوب بن موسى الحسيني، أبو البقاء الكفوي: الكليات، معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، أعده للطبع عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط ١ / ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ٤٤.

(٢) محمد بن علي، الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، ط ٣ / ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ١٠.

- ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ﴾ [النور: ٥٣]. والآية الأخرى هي:

- ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩]. قال ابن كثير: «جهد أيمانهم: أي حلفوا أيماناً مؤكدة»^(١). وفي التحرير والتنوير: «جهد الأيمان (بفتح الجيم) أقواها وأغلظها، وحقيقة الجهد التعب والمشقة، ومنتهى الطاقة (...). ثم استعمل في الآية في معنى أوكد الأيمان وأغلظها، أي: أقسموا أقوى قسم». قال ابن عاشور: «ولم أر إطلاق الجهد على هذا المعنى فيما قبل القرآن»^(٢). وهي إشارة منه إلى أن هذا استعمال وتوظيف جديد للأصل اللغوي في القرآن الكريم، إذ الجهد كما مر يكون في المشقة، وإضافته إلى القسم أعطته معنى آخر - وإن لم يكن بعيداً عن الأول - هو التوكيد والقوة.

أما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾. قال الزمخشري: «إلا طاقتهم، قرئ بالفتح والضم»^(٣). وفي التحرير والتنوير: «أطلقت الطاقة هنا على مسببها الناشئ عنها (...). والمراد - [في سياق الآية] - لا يجدون سبيلاً إلى إيجاد ما يتصدقون به إلا طاقتهم، أي: جهد أبدانهم»^(٤).

وعلى العموم فاستعمالات القرآن الكريم لمادة (جهد) لا تخرج عن المعنى الأصلي لمعاني اللغة. أما بخصوص مشتقاتها، فالمصرح به في القرآن هو لفظ الجهاد، الذي حددت له مضامين شرعية تتعلق بأحكامه من حيث وجوبه (العيني أو الكفائي)، وأجره وثوابه، والأحكام المتعلقة بالقتال

(١) ابن كثير: التفسير، ج ٢ / ص ١٦٥ (في سورة الأنعام).

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٦ / ص ٢٣٣ (في سورة المائدة)، والمعنى نفسه في الآيات الأخرى.

(٣) الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، ويذيله أربعة كتب، رتبته وضبطه وصححه مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ج ٢ / ص ٢٩٤.

(٤) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج ١٠ / ص ٢٧٥.

والفيء... ومجالات الجهاد الواسعة وغير ذلك مما نجد تفصيله في السنة العملية للرسول ﷺ وللصحابة من بعده. أما الاجتهاد، فلم يرد بهذا اللفظ وإنما ورد بصيغته الأصلية الأولى، كما لم يحدد له القرآن مضموناً شرعياً كما حدد للجهاد أو الصلاة أو الصوم أو الزكاة... وغيرها. ويجدر التنبيه هنا على أن الحديث هو عن لفظ ومشتقاته ومحاولة للتعرف على معاني هذه المشتقات. وإلا فإن معنى الاجتهاد ودلالته العامة المتعلقة بعمل المكلف من حيث بذله للجهاد في الالتزام بتعاليم الدين، والضرب في الأرض وعمارتها، نصت عليه آيات كثيرة. وكذلك من حيث هو إعمال للنظر والفكر واستفراغ الوسع في ذلك، نجده منصوصاً عليه في آيات كثيرة أخرى تدعو إلى التدبر والتفكير والنظر والفقه والتعقل في كتاب الله المقروء كما في كتابه المشهود.

إذا انتقلنا إلى الحديث النبوي الشريف، نجد معالم شرعية أكثر تحديداً تعطى لمعنى الاجتهاد. والحديث النبوي الشريف وكذلك الآثار المنقولة عن الصحابة، لم يخرجوا من جهة، عن الاستعمال اللغوي الأصلي للفظ، فهو متداول ومستعمل في المعنى نفسه أو المعاني السابقة. لكنهما من جهة أخرى، حددا له مجاًلاً معيناً بشرائط معينة هي التي عمل العلماء على استخراجها وبلورتها فيما بعد في العلوم الشرعية عموماً وفي علم الأصول على وجه أخص.

نجد الاستعمال بالمعنى اللغوي - على سبيل المثال - في حديث معقل بن يسار: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل معهم الجنة»^(١). في حديث عائشة عن بدء الوحي عنه ﷺ: «فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد»^(٢).

في حديث جابر بن عبد الله، أن رسول الله ﷺ في بعض أسفاره رأى

(١) صحيح الإمام مسلم: شرح النووي، كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، ج ٢ / ص ١٦١.

(٢) البخاري: الجامع الصحيح - مع فتح الباري - كتاب بدء الوحي، ج ١ / ص ٢٢.

ناساً مجتمعين على رجل فسأل رسول الله ﷺ، فقالوا: رجل جهده الصيام^(١).

وفي حديث طلحة بن عبدالله: أن رجلين من بليّ قدما على رسول الله ﷺ، وكان إسلامهما جميعاً، فكان أحدهما أشد اجتهاداً من الآخر، ورأى في المنام.. أن «المجتهد» تأخر دخوله إلى الجنة وقد استشهد، وأن الآخر قدّم عليه وقد توفي. فأصبح طلحة يحدث الناس، فعجبوا لذلك، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «من أي ذلك تعجبون؟ قالوا: يا رسول الله، هذا كان أشد الرجلين اجتهاداً ثم استشهد ودخل هذا الآخر قبله الجنة...»^(٢) الحديث، والمراد بالاجتهاد، الاجتهاد في معرفة الدين والالتزام به على وجه العموم دون حصر أو تقييد. والأحاديث والآثار في هذا كثيرة جداً، ككثرتها في استعمال لفظ الجهاد أيضاً بياناً وتفصيلاً لما أجمل في القرآن الكريم^(٣).

أما حديث الباب، الذي يحدد مجالاً معيناً للاجتهاد، ويرتب عليه صواباً وخطأً، وأجراً وثواباً، فهو حديث عمرو بن العاص المتفق عليه، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(٤). والحكم هنا طبعاً هو الحكم الشرعي، والحاكم، الإمام الذي استجمع شرطي الحكم والعلم [الفقه في الدين] كالخلفاء الأربعة، وكان ذلك قبل أن يصبح الحكم شيئاً، والعلم شيئاً آخر. فيتخذ الحاكم بطانة قد تصلح وربما تفسد. وفي رواية للبخاري من

(١) الإمام أحمد: المسند، ج ٣ / ص ٣٥٢.

(٢) محمد بن يزيد، أبو عبدالله القزويني، ابن ماجة: السنن، حققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م. كتاب تعبير الرؤيا، باب تعبير الرؤيا، ج ٢ / ص ١٢٩٣ - ١٢٩٤. وانظر أيضاً المسند للإمام أحمد، ج ١ / ص ١٦٣، ج ٢ / ص ٣٢٣ - ٣٦٣.

(٣) انظر عموماً، استعمالات الجهاد، في الكتب والأبواب المخصصة له في كتب الفقه والحديث.

(٤) البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ج ١٣ / ص ٣١٨.

كتاب الاعتصام: «باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم» وعند الترمذي في الأحكام «باب ما جاء في القاضي يصيب ويخطئ»^(١). وأياً كان، الحاكم أو الإمام، أو العامل أو الفقيه أو القاضي... فإن شرط الاجتهاد في طلبه الحكم الشرعي، حكماً في فتوى أو قضاء أو سياسة شرعية، أو غيرها أمر متعين عليه. قال ابن المنذر: «وإنما يؤجر الحاكم إذا كان عالماً بالاجتهاد فاجتهد. وأما إذا لم يكن عالماً فلا»^(٢). وقال الخطابي: «إنما يؤجر المخطئ على اجتهداده في طلب، لأن اجتهداده عبادة، ولا يؤجر عن الخطأ، بل يوضع عنه الإثم فقط. وهذا في مَنْ كان من المجتهدين جامعاً لآلة الاجتهاد عارفاً بالأصول وبوجوه القياس. فأما مَنْ لم يكن محلاً للاجتهاد فهو متكلف ولا يعذر بالخطأ في الحكم ويخشى عليه أعظم الوزر»^(٣). وإلى هذا ذهب أيضاً الإمام النووي حيث قال: «أجمع المسلمون على أن هذا الحديث في حاكم عالم، أهل للحكم، فإن أصاب فله أجران، أجر باجتهاده وأجر بإصابته وإن أخطأ فله أجر باجتهاده (...). قالوا: فأما مَنْ ليس بأهل للحكم، فلا يحل له الحكم، فإن حكم فلا أجر له، بل هو آثم، ولا ينفذ حكمه سواء وافق الحق أم لا، لأن إصابته اتفاقية ليست صادرة عن أصل شرعي، فهو عاص في جميع أحكامه. وجاء في الحديث «وقاض قضى على جهل فهو في النار»»^(٤).

وذكر الحافظ ابن حجر تخريجاً طريفاً للقاضي ابن العربي، قال: «وعندي في هذا الحديث فائدة زائدة... وهي أن الأجر على العمل القاصر على العامل واحد، والأجر على العمل المتعدي يضاعف، فإنه يؤجر في نفسه، وينجر له كل ما يتعلق بغيره من جنسه، فإذا قضى بالحق وأعطاه لمستحقه كتب له أجر اجتهداده وجرى له مثل أجر مستحق الحق»^(٥).

(١) الترمذي: الجامع - مع العارضة - ج ٤ / ص ٥٥٥.

(٢) الحافظ ابن حجر: فتح الباري، ج ٣ / ص ٣١٨.

(٣) الخطابي: معالم السنن. ج ٤ / ص ١٤٩.

(٤) محيي الدين بن شرف، أبو زكريا النووي، في شرحه لصحيح مسلم، ج ١١ / ص ١٣ - ١٤.

(٥) ابن حجر - الفتوح - ج ١٣ / ص ٣١٩.

والخلاصة ما قاله الحافظ نفسه: «الأول له أجران أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، والآخر له أجر الاجتهاد فقط»^(١).

تتجلى هنا منهجية الإسلام الفذة، في تخطئة مَنْ اجتهد فيما ليس بأهل له، ولم يستجمع شروطه، فلا أجر له ولو أصاب الحق، لأن إصابته «اتفاقية وليست صادرة عن أصل شرعي» بل هو آثم عاص. وفي تصويب المجتهد الأهل العالم، ولو أخطأ فله أجر، وإن أصاب فأجران لأن «اجتهاده في طلب الحق عبادة»، ف «الجهل» وعدم الأهلية هما مظنة الخطأ على العموم، والعلم والأهلية هما مظنة الصواب على العموم. ورجحان الخطأ في الحالة الأولى أكثر، ورجحان الصواب في الحالة الثانية أكثر، والحكم إنما يكون - كما هو مقرر عند العلماء - للراجح والغالب لا للنادر والشاذ. هذا فضلاً عما في الحديث من فوائد تعليمية وتربوية، بدعوته إلى التعلم والتكوين والأخذ بنظام الأسباب والوسائل وغير ذلك. هذا الاستعمال النبوي نجده متداولاً عند الصحابة أيضاً، ففي وصية عمر لشريح القاضي: «ما استبان لك في كتاب الله فلا تسأل عنه، فإن لم يستبن في كتاب الله فمن السنة، فإن لم تجده في السنة فاجتهد رأيك». (وفي رواية): «فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كما قضت به أئمة المهتدين فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح»^(٢). وفي كتابه لأبي موسى الأشعري: «الفهم فيما ينخلج في صدرك (...) ويشكل عليك ما لم ينزل به كتاب ولم تجر به سنة، واعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور بعضها ببعض، وانظر أقربها إلى الله وأشبهها بالحق فاتبعه»^(٣).

(١) المرجع السابق، ج ١٣ / ص ٣١٩.

(٢) أحمد بن علي، أبو بكر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، تصحيح وتعليق إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢ / ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، ج ١ / ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٣) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ٢٠٠. وانظر النص بكامله في: إعلام الموقعين لابن القيم، ج ١ / ص ٨٥ - ٨٦، حيث استغرق شرحه مجلداً ونصفاً تقريباً من مجلدات الإعلام الأربعة.

إلا أن الحديث الذي كان موضع أخذ ورد، والذي يحتاج به كثيراً في هذا الباب، هو حديث معاذ بن جبل، لما أرسله رسول الله ﷺ قاضياً إلى اليمن وسأله: «كيف تقضي»، فقال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي. قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله^(١).

وقد أورد المباركفوري جملة من أقوال العلماء فيه^(٢). يذكر منهم ابن حزم الذي ضعف الحديث من جهة السند ومن جهة المتن وردّه ومنع الاحتجاج به^(٣)، وذكر رواية أخرى عن أبي إسحاق الشيباني عن أبي عون، يخالف فيها رواية شعبة عن أبي عون (المتقدمة). فيها (أي رواية أبي إسحاق): «فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبية؟ قال: أقضي بما قضى به الصالحون. قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبية ولا قضى به الصالحون؟ قال: أؤم الحق جهدي. فقال رسول الله ﷺ: الحمد لله الذي جعل رسول رسول الله يقضي بما يرضى به رسول الله ﷺ». قال ابن حزم: «فلم يذكر (أجتهد رأيي) أصلاً، وقوله: (أؤم الحق) هو طلبه للحق حتى يجده حيث لا توجد الشريعة إلا منه وهو القرآن وسنن النبي ﷺ»، وقال مستدركاً: «ثم لو صح (أي: الحديث الأول الذي رده) لكان معنى قوله: (أجتهد رأيي) إنما معناه أستنفذ جهدي حتى أرى الحق في القرآن والسنة». وذكر عن سفيان بن عيينة: «اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم، لا أن يقول رأيه»^(٤). وواضح أن غرض ابن حزم ليس

(١) الترمذي: الجامع - مع تحفة الأحوزي - (أشرف على مراجعة فصوله وتصحيحه عبدالوهاب عبداللطيف، دار الفكر)، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، ج ٤ / ص ٥٥٦ - ٥٥٧. وأخرجه أبو داود في كتاب القضاء، باب اجتهد الرأي في القضاء. والدارمي في المقدمة من سننه، باب الفتيا وما فيه من الشدة..

(٢) انظر محمد بن عبدالرحمن، أبو العلا المباركفوري: تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي. ج ٤ / ص ٥٥٦ وما بعدها.

(٣) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج ٥ / ص ١٣٢، وج ٦ / ص ٣٥ - ٣٦ - ٣٧.

(٤) ابن حزم: الإحكام، ج ٦ / ص ٣٦.

إبطال الحديث جملة، وقد روى ما يعضده لفظاً ومعنى، وإنما غرضه إبطال «الاجتهاد بالرأي» تمشياً مع مذهبه الظاهري الذي يرفض الرأي والقياس، ويحصر الأدلة في ثلاثة، كتاب وسنة وإجماع، والإجماع المعتبر هو إجماع الصحابة. حتى إذا لم يُسلّم له في ذلك الإبطال، على الرغم من قول البخاري وابن الجوزي في الحديث^(١)، وأخذ «أصحاب الرأي» عن شعبة، وطاروا به كل مطار وأشاعوه في الدنيا^(٢)، فإنه بدوره لا يسلم لهم، ويتأول «الاجتهاد بالرأي» - على فرض صحة الرواية - على أنه استنفاد الجهد حتى يُرى الحق في الكتاب والسنة... ليرجع في نهاية المطاف إلى قول من يحتج بالحديث، إذ لم يزعم أي منهم أنه يستنفذ الجهد طالباً للحق في غير الكتاب والسنة.

وممن ذهب إلى تصحيح معنى الحديث وتأكيد شهرته، ابن قَيِّم الجوزية، قال: «هذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى (...). كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث. وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يدك به»^(٣).

وقبل ابن القَيِّم أجاب الخطيب البغدادي مصححاً للحديث وواصلًا لسنده

(١) سند الحديث محل الخلاف وهو كما في جامع الترمذي: «حدثنا هناد، حدثنا وكيع عن شعبة عن أبي عون عن الحارث عن عمر عن رجال من أصحاب معاذ» قال البخاري في تاريخه: «الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ، وعنه أبي عون لا يصح، ولا يعرف إلا بهذا» وقال ابن حزم: «لا يصح لأن الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون» ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم... وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية: «لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه». انظر: المباركفوري تحفة الأحوذ، ج ٤ / ص ٥٥٦ وما بعدها.

(٢) ابن حزم: الإحكام، ج ٦ / ص ٣٥.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ١ / ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

بقوله: «الحارث بن عمرو (عن ناس من أصحاب معاذ) يدل على شهرة الحديث وكثرة رواته، وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والتفقه والزهد والصلاح. وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم»^(١).

أوردت هذه الأقوال... لكون محل النزاع فيها من جهة، من صميم موضوعنا، ولكون الحديث جملة من الشواهد القوية في الباب عند من يثبت من جهة أخرى. هذا فضلاً عما في الحديث وباقي الآثار والشواهد المتقدمة من فائدة تتعلق بترتيب المصادر الشرعية المجمع عليها بين جمهور العلماء: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

ما يمكن استخلاصه من «المجال التداولي» للاجتهاد، في العصر النبوي، هو استثمار وتوظيف لدلالة اللفظ العامة في جانب خاص ومحدد، هو الحكم الشرعي، دون إلغاء أو تجاوز لتلك الدلالة في سائر المجالات الأخرى، سواء تعلق الأمر بأعمال العادة أو العبادة. وقد تقدم أن الاجتهاد يكون في الالتزام بتعاليم الدين جملة، فهماً واستيعاباً، عملاً وسلوكاً. وقد كان من الصحابة علماء فقهاء متصدون للفتيا والرواية بين مقل ومكثر، وكان منهم من هم دون ذلك، ولا يفهم من ذلك أبداً أن هؤلاء كانوا «جهالاً» أو عديمي الحركة والمشاركة. بل كانت حركة العلم نشيطة في مجتمع كل آيات كتابه وأحاديث رسوله تنبض بالحياة والحركة في الفكر وفي العمل، كل يساهم فيها بأقدار متفاوتة من الفهم والالتزام، والرأي والشورى، والتصويب والتسديد... ولنقل بعبارة، كان الاجتهاد بما هو بذل للجهد، من العالم في تعليم غيره، ومن المتعلم في الأخذ عن العالم، حركة دائبة في المجتمع خرجت من أجيال القرون الثلاثة الأولى السلف الخير لهذه الأمة علماء وعملاً، فقهاً وتقوى^(٢)... قبل أن يركبها داء الجمود والجهل العضال.

(١) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٢) انظر بهذا الصدد كتباً من قبيل: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، لابن عبدالبر. والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي. وغيرهما.

والذي حدث بعد تدوين العلوم واستقرارها، أن الاجتهاد أمسى مبحثاً جزئياً ضيقاً من مباحث أصول الفقه، لا يكاد يتعداها، بل وأخذ في الانفصال عن حركة الواقع والإيغال في التجريد حتى أصبح أو كاد من العلوم النظرية المجردة. ثم إذا كان توظيف العصر النبوي للاجتهاد في الحكم الشرعي يستلزم من المجتهد طبعاً شروط العلم والأهلية، من غير تحديد لها، أو تنصيب عليها في ذلك العصر، فإنَّ الفكر الأصولي - كما في كلِّ العلوم الشرعية تقريباً - في عصر التدوين، بدأ بالتنصيب على تلك الشروط وتحديدها، لتتوالى الإضافات والتفريعات بعد ذلك بين مقلِّ ومكثِّر، وميسر ومعسر إلى حد الإعجاز كما سيأتي بيانه. والشيء نفسه حدث للحكم الشرعي إذ طال الأخذ والرد، حول قطعته وظنيته، وكونه من الأمور العملية أو الاعتقادية أو العقلية وغيرها.

تنطلق تعريفات الأصوليين الاصطلاحية من المنطلق اللغوي نفسه الذي استعمله القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فتستهل به تعريفاتها للاجتهاد. إلا أنها في اصطلاحهم الخاص، بعد استقرار المذاهب وضبط الأصول، نجدها تنحو إلى ضبط العمل الاجتهادي وتقنيته أكثر.

واختلاف تعريفات الأصوليين معظمها راجع إلى القيود والضوابط التي يشترطونها في التعريف، من جهة القائم بالاجتهاد (المجتهد أو الفقيه)، ومن جهة موضوع الاجتهاد (الحكم الشرعي، الظني، أو العملي، أو العقلي، أو غيره).

نبتدئ بالإمام الشافعي إمام الأصوليين، الذي أعطى تعريفاً منهجياً مستوعباً ركز فيه على الآلة الإجرائية العملية أكثر من التعريفات النظرية. لما طرح على لسان «محاورة» سؤال: «كيف يكون الاجتهاد؟» قال: «إن الله جل ثناؤه منَّ على العباد بعقول فدلهم بها على الفرق بين المختلف وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالة» وقال ممثلاً: «ضرب لهم البيت الحرام وأمرهم بالتوجه إليه إذا رأوه، وتأخيه إذا غابوا عنه، وخلق لهم سماء

وأرضاً وشمساً ونجوماً وبحاراً ورياحاً»^(١). فالتوجه إلى القبلة حال رؤيتها حق بالنص، وإعمال العقل بالأدلة المتعدية إليها حال غيابها حق بالاجتهاد. إلا أن القناة الغالبة إن لم تكن الوحيدة التي يعمل بها العقل في تتبع دلائل النص عنده هي القياس. «فالاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بالدلائل، والدلائل هي القياس»^(٢)، بل الاجتهاد والقياس عنده «هما اسمان لمعنى واحد»^(٣). وحرص الشافعي على جعل الاجتهاد قياساً، هو احتراز منه على جعله فيما دون القياس من الأصول خاصة الاستحسان المجرد عن الدليل^(٤). وخالف في هذا الغزالي - وإن لم يصرح بالاسم - قال: «وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد، وهو خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس، لأنه قد يكون بالنظر في العمومات، ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس، ثم إنه لا ينبئ في عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع (...) ولا ينبئ هذا عن خصوص معنى القياس، بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط»^(٥). وقال الخطيب في التمييز بينهما: «الاجتهاد هو بذل المجهود في طلب العلم فيدخل فيه حمل المطلق على المقيد، وترتيب الخاص على العام. وجميع الوجوه التي يطلب منه الحكم، وليس شيء من ذلك بقياس (...) والاجتهاد أعم من القياس والقياس داخل فيه»^(٦).

من التعاريف العامة التي تنص على طلب الحكم الشرعي عموماً، ما نجده عند ابن حزم، قال: «الاجتهاد في الشريعة هو استنفاد الطاقة في طلب

(١) الشافعي: الرسالة، ص ٥٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٧٧.

(٤) سنعود إلى هذه النقطة في مبحث لاحق.

(٥) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج ٢ / ص ٢٢٩.

(٦) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ١٧٨. وانظر المسألة أيضاً في السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ١٧٠ وما بعدها.

حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم»^(١). وعند الغزالي، قال: «صار اللفظ (الاجتهاد) في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»^(٢)، ويبدو أن تعقيب الدكتور وهبة الزحيلي للغزالي غير متوجه، وذلك لما قال: «وهذا منتقد لأن ثمرة الاجتهاد لا تقتصر على الأحكام اليقينية، وإنما يكون أغلبها ظناً، إلا أن يراد بالعلم الأعم من أن يكون علماً أو ظناً»^(٣) لأن الغزالي نفسه يقيد تعريفه أثناء حديثه عن أركان الاجتهاد. قال في الركن الثالث - المجتهد فيه - : «هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي»^(٤) واحترز بالشرعي عن العقلي ومسائل الكلام، كما أن نفي القطعي هو اعتبار للظني. وعن الرازي أن الاجتهاد في عرف الفقهاء هو: «استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه»^(٥). وممن نص على «طلب الظن»، الآمدي قال: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»^(٦).

ومع الزركشي نقف على تعريف فيه إضافة نوعية جديدة بالاعتبار، هذا مع تنصيبه على كون الحكم الشرعي عملياً. قال: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط»، قال: «وخرج بالشرعي اللغوي والعقلي والحسي، فلا يسمى عند الفقهاء مجتهداً»^(٧)، وكذلك الباذل وسعه

(١) ابن حزم: الإحكام، ج ٨ / ص ١٣٣.

(٢) الغزالي: المستصفى، ج ٢ / ص ٣٥٠.

(٣) وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط ١ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ج ٢ / ص ١٠٣٨.

(٤) الغزالي: المستصفى، ج ١ / ص ٣٥٤.

(٥) محمد بن عمر، فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه. دار الكتب العلمية، ط ١ / ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ج ٢ / ص ٤٨٩.

(٦) علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ج ٤ / ص ١٦٢.

(٧) لا أدري ما المانع من تسميته مجتهداً في مجاله، وبعرف أهل اختصاصه، خاصة إذا استجمع شروطه.

في نيل حكم شرعي عملي وإن كان قد يسمى عند المتكلمين مجتهداً» قال: «وإنما قلنا «بطريق الاستنباط» ليخرج بذلك بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهراً أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى، أو بالكشف عنها من الكتب، فإنه وإن سمي اجتهداً فهو لغة لا اصطلاحاً»^(١). والواقع أن التنصيص على الاستنباط في التعريف الاصطلاحي الأصولي هو من الأمور الدقيقة والمهمة التي تحدد فعلاً عمل الفقيه المجتهد وتميزه عن غيره، ولو اشترك معه لغة في معنى الاجتهاد، فإنه ليس مثله في الاصطلاح - كما قال - بل وتميز أيضاً بين مستويات الاجتهاد؛ بين بذل الوسع بتتبع الأدلة وما يتعلق بها لاستنباط الحكم منها، وبين بذل الوسع لنيل الحكم من ظاهر النص أو الكشف عنه من كتاب. وهذا التحديد الدقيق لمهمة المجتهد في الاصطلاح الأصولي هو ما حاوله الشافعي - سابقاً - بالقياس، واعترض عليه الغزالي. ولا شك في أن مجال ودائرة الاستنباط، أوسع من القياس، يكون فيه وفي غيره من الأصول المنهجية الأخرى.

وممن نص على «الفقيه» باعتباره المجتهد، صاحب التحرير قال: هو «بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني»، قال شارحه في التيسير: «فبذلها من غيره كالعامي خارج عن الاجتهاد. وخرج أيضاً بذل طاقة الفقيه في غير حكم العبادة مثلاً. وبذله طاقته في غير حكم شرعي من حسي أو عقلي، وإنما قال ظني لأن القطعي لا اجتهد فيه»^(٢). ويؤكد صاحب التحرير على لفظ «الفقيه» ويعتبر أن «(نفي الحاجة إلى قيد الفقيه للتلازم بينه وبين الاجتهاد) لأنه لا يصير فقيهاً إلا به، ولذا لم يذكره الغزالي والآمدي،

(١) الزركشي: البحر المحيط، ج ٨ / ص ٢٢٧. ونفس التعريف بلفظه - تقريباً - نجده عند الشوكاني في إرشاد الفحول، ص ٤١٧. ورجحه من المعاصرين الدكتور يوسف القرضاوي في: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت. ط ١ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١١.

(٢) محمد أمين أمير بادشاه الحسيني الحنفي: تيسير التحرير، شرح كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، لمحمد كمال الدين، ابن همام الإسكندري. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ج ٤ / ص ١٧٩.

(سهو، لأن المذكور بذل الطاقة لا الاجتهاد. ويتصور) بذل الطاقة (من غيره) أي: الفقيه (في طلب حكم شرعي)^(١). والتعريف نفسه نجده عند صاحب مسلم الثبوت من حيث التنصيص على الفقيه، قال: «أقول: المراد بالفقيه مَنْ أتقن مبادئه». قال شارحه في فواتح الرحموت: «أي: [أتقن] مبادئ الفقه بحيث يقدر على استخراجها من القوة إلى الفعل»^(٢).

واختلفوا في اعتبار العقلية اجتهاداً أم لا، فمنهم مَنْ ذهب إلى أنه «إنما قيد الحكم بالشرع لأنه المقصود هاهنا»، وبذل الطاقة في العقلية خارج عن الاجتهاد على هذا^(٣). ومنهم مَنْ ذهب إلى «أن ما يقع من بذل الوسع (في العقلية) من الأحكام الشرعية الاعتقادية (اجتهاد) عند الأصوليين، (غير أن المصيب) فيها من المخالفين (واحد) باتفاق المصوبة والمخطئة (والمخطئ آثم)»^(٤).

وللإمام الغزالي تفصيل جيد ذهب فيه إلى أن «النظريات تنقسم إلى ظنية وقطعية، فلا إثم في الظنيات إذ لا خطأ فيها، والمخطئ في القطعيات آثم، والقطعيات ثلاثة أقسام: كلامية وأصولية وفقهية، أما الكلامية: (فعنى بها) العقلية المحضة، والحق فيها واحد، وَمَنْ أخطأ الحق فيها فهو آثم، ويدخل فيه حدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته... وأما الأصولية: (فعنى بها) كون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وكون خبر الواحد حجة... وأما الفقهية: فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنا والقتل...»^(٥). وقريباً من هذا ذهب

(١) ابن همام الإسكندري: كتاب التحرير، ج ٤ / ص ١٧٩. (ما بين هالين كلام المؤلف والباقي للشارح).

(٢) محمد عبدالعلي بن نظام الدين الأنصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لمحب الله ابن عبدالشكور. (مع المستصفي للغزالي)، دار العلوم الحديثة، بيروت، ج ٢ / ص ٣٦٢.

(٣) ابن عبدالشكور: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، ج ٢ / ص ٣٦٢.

(٤) ابن همام الإسكندري: التحرير - مع التيسير - ج ٢ / ص ١٧٩.

(٥) الغزالي: المستصفي، ج ٢ / ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

الشهرستاني إلى أن «عامة أهل الأصول على أن الناظر في المسائل الأصولية والأحكام العقلية اليقينية القطعية يجب أن يكون متعين الإصابة، فالمصيب فيها واحد بعينه»^(١). وعند الزركشي أن «ما يكون الخطأ فيها (العقليات) مانعاً من معرفة الله ورسوله فهذه الحق فيها واحد، فمن أصابه أصاب الحق، ومن أخطأه فقليل: يكفر»^(٢).

فضابط الاجتهاد هنا، في المجالات المذكورة معياران: الأول: (القطعية والظنية)، الثاني: (الصواب والخطأ). وإذا كان الثاني متعلقاً بالأول، فهماً متحققان في المعرفة الدينية ككل، لا في المباحث الفقهية وحدها، ولكل مجال منهجيته في النظر والاستدلال والاستنباط... أما «إن لم تكن المسألة دينية كما في تركيب الأجسام (...) قالوا: فليس المخطئ فيها آثم ولا المصيب فيها مأجور»^(٣).

ليس المراد من إيراد تعريفات الأصوليين وبعض التعديلات الموجهة إليها، الخلوص إلى ترجيح تعريف معين، أو استخلاص تعريف جديد منها، وقد رجح كثير من المعاصرين تعريفات بعض القدماء. ففي تقديري، أن الإشكال ليس مطروحاً هاهنا، ولا حتى في استخلاص تعريف جديد منها، لأنه لن يخرج عن دائرة التداول الفقهي الخاص بمصطلح الاجتهاد. وهذا شيء مسلم في مجاله. لكن الإشكال من زاوية نظر تعالج مسألة تخلف الأمة وتعطل حركة العقل والفكر فيها، والاجتهاد على رأسها، هو اختزال مفهوم الاجتهاد الذي كان فعلاً حركة عقل ومجتمع في إطار أصول دينية واضحة، وجعله آلة خاصة بمجال التداول الفقهي الذي كان بدوره المغذي الأكبر لهذه الحركة. لكنه لما أتى على هذا المجال زمان من الجمود والانكماش، قضى على تلك الحركة أن تتوقف، وعلى العقل أن يستقيل، وعلى الاجتهاد أن «يغلق» بابه، وعلى الأمة بالتالي أن تنسحب من موقع

(١) محمد عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل (تحقيق) محمد الوكيل، دار الفكر، ص ٢٠٢.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ص ٤٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٣٣.

الشهادة والقيادة^(١). وعودة الأمة إلى هذه الأدوار رهين بمدى قدرتها على بث الحركة من جديد في جميع آلات الاشتغال لديها، وعلى رأسها الاجتهاد، المدخل الأصيل لغةً وشرعاً وتاريخاً، لا بما هو بذل للجهد والطاقة فحسب، بل أيضاً بما هو منهج له قواعد وأصول ينضبط بها في المجالات الأخرى كما في المجال الفقهي والأصولي^(٢). ف«الذي ما يزال ينقصنا حقاً هو إنضاج مناهج معرفية للفكر أو الفقه بمعناه الشمولي، وأي محاولة لتطبيق مناهج الفقه التشريعي في الميادين الأخرى من كل جانب، هي وضع للأمور غير موضعها، وقياس لها بغير مقياسها (...)» [ف] منهج علم أصول الفقه لم يُستعمل حتى في حينه لبقية العلوم، حيث للفقه منهج، ولعلماء الحديث منهج... ولعلماء اللغة والصرف منهج، وكذلك سائر العلوم التي كانت قائمة ومطلوبة. [و] ميادين التاريخ والمجتمع والنفس والسياسة والأخلاق والاقتصاد... إلخ، لا بد لكل منها من إنضاج مناهج أخرى تمكن من الإفادة من آيات القرآن فيما وراء آيات الأحكام (...)» [ف] آفاق الحياة وشعبها ممتدة في آيات القرآن الكثيرة التي تتضمن عوامل البعث الحضاري والإحياء^(٣).

ونقرأ للدكتور إسماعيل راجي الفاروقي رحمته الله، وهو يفسر - في عبارات بليغة ومختصرة لما تقدم - انحسار الاجتهاد «على يد السلف في عملية استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية أو مصادرها الأصولية» وأخذ

(١) كانت هناك عوامل موضوعية وذاتية أخرى سنعرض لبعضها فيما سيأتي.

(٢) ميز الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بين «الاجتهاد في معرفة الأحكام الشرعية» و«سائر الاجتهادات الأخرى»، وإن كان ما ذكره من اختلاف بينها من حيث الموضوع مسلماً، فإن تخصيصه الحالة الأولى بالعبادة والأجر والثواب والدوران على محور النص، دون الأخرى هو محل الخلاف، إذ على الاجتهادات الأخرى أن تنضبط - وفي مجالاتها - بالضوابط المنهجية والمرجعية للإسلام بما هو تشريع عام وشامل للحياة. انظر: حوار حول مشكلات حضارية، الشركة المتحدة للتوزيع، ط ١ / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٣) عمر عبيد حسنة: الشاكلة الثقافية، المكتب الإسلامي، ط ١ / ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، ص ١٤١.

المسلمين لهذه العملية «مأخذ التخصص القضائي، ففهموها على أنها لا تتعدى المحاكم الشرعية فيما يؤول إليه من مسائل»، بأن الداعي إلى ذلك هو «انحسار الوعي الإسلامي نفسه، فبينما كانت تسود في صدر الإسلام رؤية عامة شاملة لجميع مرافق الحياة تؤثر في كل عمل، وكل دقيقة من حياة المسلم، كان السائد في القرون التالية عبادات يؤمها الأئمة، وقوانين تديرها المحاكم، وحلقات ذكر ورياضة روحية يرودها مشايخ الصوفية... ولم يتساءل المسلمون عن علاقة الإسلام بالآداب والعلوم والفنون التي بقيت خارج الحظيرة، ولا بالتجارة والزراعة والصناعة ولا بسبل العيش الأخرى من سياسية وعسكرية واجتماعية... وها نحن أولئك [أولاء] نفيق من سباتنا فنجد أن أثاثنا فرنجي، وأن ملابسنا فرنجية، وأن سبل الترفيه لدينا فرنجية، وأن علومنا الحديثة كلها فرنجية، وأن عمارتنا فرنجية... بل إن لغة التخاطب عندنا كثيراً ما تعثرها المصطلحات الفرنجية...»^(١).

«فإذا أردنا أن نفرض هذا الاستغراب ونعيد للإسلام شموله الأول، وتأثيره في جميع شؤون الحياة، وجب علينا أن نعمم الاجتهاد ونوسعه، لأنه سبيلنا إلى ذلك الاستحضار، أي: جعل الإسلام حاضراً في مناهج الحياة - والتنشيط -، أي: جعله مؤثراً في حياتنا... فالمجتهد المعاصر يفترض أن الشمول صفة للإسلام وبالتالي لفقه الإسلام»^(٢).

وقد اختلفت تصنيفات المعاصرين تبعاً للخلاف المتقدم حول المعنى الواسع للاجتهاد أو عدمه، وحول منهجية الاجتهاد وآلته المستخدمة. وهي على كل حال لم تخرج عن دائرة الخلاف السابق. فمنهم من حصر الاجتهاد المعاصر في نوعين:

(١) إسماعيل راجي الفاروقي: الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، ع ٩، ١٣٩٧ - ١٩٧٧، ص ٩ - ١٠.

(٢) الفاروقي: الاجتهاد والإجماع، نفس المرجع، ص ١٠.

- «ترجيحي انتقائي» يقوم على «اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى».
- و«إبداعي إنشائي» يقوم على «استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أو جديدة»^(١).
- وبتعبير وتحديد آخرين فـ «الاجتهاد نوعان من حيث المجتهد فيه»:
 - الأول: «الاجتهاد في دائرة النص، وهو يتضمن الاجتهاد في معرفة القواعد الكلية التي هي الدليل الإجمالي...».
 - الثاني: «الاجتهاد بطريق النظر، يتضمن قياس المجتهد في أمر لا نص فيه ولا إجماع على ما ورد فيه نص أو حكم مجمع عليه، كما يتضمن استنباط الحكم من قواعد الشريعة الإسلامية العامة، مما أطلق عليه بعض الفقهاء «الاجتهاد بالرأي»»^(٢).
 وبتعبير ثالث قريب، هناك:
 - «الاجتهاد العقلي: وهو ما كانت الحجية الثابتة لمصادره عقلية محضة، غير قابلة للجعل الشرعي، كالمستقلات العقلية، وقواعد لزوم دفع الضرر المحتمل...».
 - «الاجتهاد الشرعي: وهو ما احتاج إلى جعل حجيته من الحجج الشرعية، ويدخل ضمن هذا القسم، الإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف والاستصحاب وغيرها»^(٣).
 ومنهم من قسمه إلى ثلاثة أنواع:

(١) القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١١٤ إلى ١٣٣.

(٢) محمد الغزالي: الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر، مجلة الدراسات الإسلامية، ٤٤، مج ١٨ / ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ١٣.

(٣) انظره في: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ / ص ١٠٤٢.

- «الاجتهاد البياني: لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع.
 - الاجتهاد القياسي: وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة مما ليس فيها كتاب ولا سنة، بالقياس على ما في نصوص الشارع من أحكام.
 - الاجتهاد الاستصلاحي: وذلك لوضع الأحكام الشرعية أيضاً للوقائع الحادثة مما ليس فيه كتاب ولا سنة بالرأي المبني على قاعدة الاستصلاح.
- وقد اعترض على هذا التقسيم وناقشه تقي الحكيم من نواح ثلاث، من أهم ما ورد فيها:
- أنه غير جامع لشرائط القسمة المنطقية، وغير مستوعب، فهو لم يشمل الاجتهاد الاستحساني ونحوه من أدلة الاستنباط التي اعتمدها الفقهاء وأبلغها بعضهم تسعة عشر نوعاً . . .
 - أن القياس ليس في جميع أقسامه قسماً للاجتهاد البياني، بل في بعضها هو قسم منه كالقياس المنصوص العلة، والاستصلاح داخل هو الآخر في الاجتهاد البياني (حسب تعريف الدواليبي له).
 - التفرقة بين طريقة الاجتهاد البياني والطريقتين الأخريين، باعتبار الأولى بياناً للأحكام الشرعية، والثانية والثالثة وضعاً لهما، ولزام ذلك اعتبار المجتهد مشرعاً . . .»^(١). ولذلك اختزل هذه التقسيمات في قسمين، وأدرج في الشرعي كل آلات النظر المُمكَّنة من الاجتهاد والمساعدة عليه. والحق أن الخلاف الدائر حول أنواع الاجتهاد وأقسامه، بين القدماء أو بين المحدثين أو المعاصرين، إنما هو في درجة اعتبار «الرأي» في العمل الاجتهادي، فمنهم موسع، ومنهم مضيق، ومنهم متوسط، كل حسب فهمه وتحديده لمعنى «الرأي». وهذا يستدعي منا بالضرورة الحديث عن «الرأي» وعلاقته بالاجتهاد.

(١) انظره في: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ / ص ١٠٤١.

المبحث الثاني: في الاجتهاد والرأي

ليس من الضروري هاهنا التعرض إلى الخلاف الذي دارت رحاه بين العلماء قديماً، نفاة الرأي ومثبته، وأدلة وشواهد كل فريق التي ينتصر بها على الآخر. فهذا الخلاف قد حسمه المحققون من العلماء منذ وقت مبكر. لكن ذيوله للأسف، ما تزال ممتدة إلى فكرنا المعاصر. تضرب بجذورها لا في الأرضية التي انتهى إليها أولئك المحققون، والتي بإمكانها أن تساهم في وحدة الأمة الفكرية، وتنزع فتيل الخلاف من بين مكوناتها وتوحد جهودها وطاقتها. ولكن في أحد طرفي النزاع القديم، بالانتصار له على حساب الطرف الآخر، ليبقى الجدل دائراً بين نفي وإثبات في حركة اعتماد فكرية تبتدئ من حيث انتهت.

فمن بين أوائل المحققين في المسألة، ابن عبد البر، الذي عقد باباً سماه: «باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص حين نزول النازلة» ذكر فيه العديد من الآثار والأحاديث الواردة عن الصحابة في «اجتهاد الرأي». قال في آخره: «هذا باب يتسع فيه القول جداً، وقد ذكرنا منه كفاية، وقد جاء عن الصحابة رضي الله عنهم من اجتهاد الرأي والقول بالقياس على الأصول عند عدمها ما يطول ذكره». ثم ذكر ممن اشتهر في كل مصر «ممن حفظ عنه أنه قال وأفتى مجتهداً رأيه وقائساً على الأصول فيما لم يجد فيه نصاً من التابعين»^(١). ثم عقد باباً آخر سماه: «باب ما جاء في ذم القول في دين الله بالرأي والظن والقياس على غير أصل، وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار» ذكر فيه أيضاً جملة من الأحاديث والآثار الواردة في ذم الرأي. ثم نقل عن طوائف من العلماء أن الرأي المقصود إليه بالذم والعيب في هذه الآثار المذكورة:

(١) يوسف أبو عمر، ابن عبد البر النمري القرطبي: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، دار الفكر، ج ٢ / ص ٦٩ إلى ٧٩.

- «هو البدع المخالفة للسنن في الاعتقاد، ك رأي جهم وسائر مذاهب أهل الكلام^(١)».
- هو الرأي المذموم المعيب المهجور الذي لا يحل النظر فيه ولا الاشتغال به، الرأي المبتدع وشبهه من ضروب البدع.
- هو (عند جمهور أهل العلم) القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع والنوازل بعضها على بعض، دون ردها على أصولها والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن تنزل وفُرعت وشُقت قبل أن تقع، وتُكلم فيها قبل أن تكون^(٢). وإلى هذا أيضاً ذهب الخطيب البغدادي، قال بعد ذكره للآثار والأحاديث الواردة: «المراد به الرأي المخالف لكتاب الله أو سنة رسول الله ومَن فعل ذلك فقد ضل»^(٣). وذهب أبو الحسين البصري، بعد إيراده أدلة الفريقين وتبين أن الأدلة المؤيدة لهذا الفريق أو ذاك صادرة عن نفس الصحابة، فلزم من ذلك «أنه إذا كان الذين ذموا الرأي هم الذين قالوا به، وجب صرف ذمهم إلى الرأي مع وجود النص، أو مع ترك الطلب للنص، كما يجب مثله لو حكى الرأي وذمه عن رسول الله ﷺ»^(٤).

وممن وقف من هذه الآثار وقفة محقق، العلامة ابن القيم، قال بعد ذكره لها وما تفيد من تعارض في ظاهرها: «ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار عن السادة الأخيار، بل كلها حق وكل منها له وجه، وهذا إنما يتبين

(١) المقصود المذاهب المخالفة للسنن، لا مطلقها.

(٢) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج ٢ / ص ١٦٢ إلى ١٧٣.

(٣) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، ج ١ / ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٤) محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البصري المعتزلي: كتاب المعتمد في أصول الفقه. اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، دار الفكر، دمشق، ١٣٨٤ - ١٩٦٤، ج ٢ / ص ٧٣٤.

بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين والرأي الحق الذي لا مندوحة عنه لأحد المجتهدين». وقال في أقسام الرأي، «وإذا عرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه. والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف، فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به. وذموا الباطل ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله. والقسم الثالث سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد منه بد ولم يلزموا أحداً العمل به، ولم يحرموا مخالفته ولا جعلوا مخالفه مخالفاً للدين، بل غايته أنهم خيروا بين قبوله وردّه». وذكر من أنواع الرأي الباطل خمسة أنواع: «(الرأي المخالف للنص...، الكلام في الدين بالخرص والظن مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته...، الرأي الذي أحدث به البدع وغيرت به السنن وعم به البلاء. ما ذكره أبو عمر بن عبد البر - [تقدم معنا]... أنه القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون والاشتغال بحفظ الأغلوطات والمعضلات...». وذكر من أنواع الرأي المحمود أربعة أنواع: «رأي أفقه الأمة وأبر الأمة قلوباً... (الصحابة)...، الرأي الذي يفسر النصوص ويبين وجه الدلالة منها...، الرأي الذي تواطأت عليه الأمة وتلقاه خلفهم عن سلفهم... فلا يكون إلا صواباً...، أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها... ففي السنة، فإن لم يجدها... فبما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده بما قال به الصحابة، اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأفضية أصحابه. فهذا هو الرأي الذي سوغه الصحابة، واستعملوه وأقر بعضهم بعضاً عليه»^(١).

هذا جماع ما قرره العلماء في الخلاف حول الرأي، وخلاصته رأيان: أحدهما: محمود جار على هدي الكتاب والسنة وإجماع علماء الأمة.

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج ١ / ص ٦٦ إلى ٨٥.

والآخر: مذموم مخالف لما تقدم، وهو خارج عن دائرة البحث وليس مراداً^(١). وهذا الاستطراد في هذا الموقف من الرأي، كان لسببين: **الأول:** أن ننظر من خلاله كفكر موحد لمسائل خلافية في تاريخ الأمة، وأن يكون أرضية للانطلاق والبناء. **والآخر:** أن الرأي يطلق فيراد به الاجتهاد، ويراد به القياس، ويراد به الاستحسان... وغيره من طرق الاستنباط والأدلة التي كان مرجع الخلاف فيها أساساً حول تحديد معنى الرأي فيها. والرأي بما هو منهج في أعمال الفكر والنظر، قسيم للاجتهاد، يكون في أصول الفقه، والتفسير والعقائد وغيرها. ولا شك في أن من اعتبر الرأي في الطرق والمجالات المذكورة، إنما اعتبر الرأي المحمود المستند إلى الشرع أو الدائر في فلك دلالاته، دون الرأي القائم على الهوى والتشهي والتلذذ الذي كان مقصوداً بالاستبعاد عند من لم يعتبر الرأي أصلاً كابن حزم أو ضيق من مجاله كالشافعي.

ولنقف هنا وقفة قصيرة تهمننا أكثر مع الإمام الشافعي في جعله القياس مرادفاً للاجتهاد، أو «هما اسمان لمعنى واحد» كما قال. بل أحياناً يذهب إلى درجة المطابقة بينهما بحيث يعبر عن أحدهما بالآخر، كما في حديثه عن شروط القائس، التي هي شروط للمجتهد كذلك، نجد ذلك في كثير من كلامه. فبعد ذكره لوجوه العلم من الكتاب والسنة والإجماع، قال: «وعلم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق، فذلك حق في الظاهر عند قايسه...»^(٢)، «فالاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بالدلائل، والدلائل هي القياس»^(٣)، «ولم يجعل الله لأحد بعد رسوله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة الإجماع والآثار وما وصفت من القياس

(١) يذهب ابن حزم إلى رد الرأي وإبطاله جملةً وتفصيلاً دون تمييز بين محمود ومذموم، قال في تعريفه: «والرأي ما تخيلته النفس صواباً دون برهان، ولا يجوز الحكم به أصلاً»، الإحكام، ج ١ / ص ٤٥، وهو مخالف لما عليه الجمهور.

(٢) الشافعي: الرسالة، ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٠٥.

عليها»^(١)، «ولا يجوز القول إلا بالقياس، وإذا قاس من له القياس فاختلّفوا وسع كلاً أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه»^(٢)، «ومن استجاز أن يحكم أو يفتي بلا خبر لازم أو قياس عليه كان محجوجاً بأن معنى قوله: أفعل ما هويت وإن لم أؤمر به...»^(٣).

من مميزات منهج الشافعي في الرسالة، محاولته الجمع بين العمل بالنص الثابت، والعمل بالعقل المتحرك. وقد ذهب كثير ممن تحدث عن الرسالة، إلى أن من أغراضها في ضبط الأصول وتقنينها، التأليف بين اتجاهي الثقافة الإسلامية آنذاك؛ «اتجاه الرأي»، و«اتجاه الحديث»^(٤). فكما عاب على حملة الآثار عدم عقل المعاني، عاب أيضاً على أهل الرأي عدم إسناد ما يعقلون. وكان القياس عنده الأداة المناسبة للجمع بين فقه الآثار وعقل المعاني، بين ضبط العقل وإسناد الفقه، بالأصول الشرعية نصاً أو دلالة. فـ «إن من تم عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا [من أحكام الكتاب والسنة والإجماع وأقوال السلف ولسان العرب] فلا يحل له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه...» و«من كان عالماً بما وصفنا

(١) المرجع السابق، ص ٥٠٨.

(٢) المرجع السابق، هامش ص ٥١٢، نقله المحقق عن كتاب اختلاف الحديث للشافعي.

(٣) الشافعي: الأم - مع مختصر المزني - دار الفكر، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ج ٧ / ص ٣١٥.

(٤) أضع الاتجاهين بين قوسين تحفظاً من مبالغات البعض في التمييز «الحديثي» بينهما وكأنهما اتجاهان لا علاقة لأحدهما بالآخر، ولكل منهما أسسه المرجعية والمنهجية. والواقع خلاف ذلك تماماً، فهذا الإمام أبو حنيفة الذي تنسب إليه «إمامة» أهل الرأي، يقدم الحديث الضعيف على الرأي والقياس في كثير من المسائل، وأجمع أصحابه على أن ذلك من مذهبه. انظر ابن القيم في إعلام الموقعين، ج ١ / ص ٧٧، وانظر أيضاً ابن عبد البر في جامع بيان العلم، ج ٢ / ص ١٨٢ - ١٨٣. والكتب التي ترجمت له عموماً قديماً وحديثاً. وظاهرة الغلو في التمسك بالرأي أو بالآثار موجودة عند الأتباع لا عند الأئمة الأعلام. والمنهج الإسلامي في المعرفة عموماً لا يمكنه أن يقوم إلا على دعائمين أساسيتين، نص صحيح، وعقل صريح كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية.

بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضاً بقياس، لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني^(١)، وكان القياس بهذا أيضاً، الإطار المناسب عنده لعملية الاجتهاد. يسمح للعقل بأن يجتهد في طلب الحق، لكن في إطار الدلائل المنصوصة أو المستفادة من النصوص. فدائرة الرأي، رأي المجتهد الذي يتوصل إليه باجتهاده، والذي هو ملزم له في حق نفسه، وقد يكون ملزماً لغيره ممن يستفتيه وقد لا يكون. ولا يسعه اتباع غيره ممن اجتهد بخلافه، تبقى في إطار القياس على الأصول الأخرى والاستنباط منها، وهي أيضاً دائرة الخلاف الممكن بين العلماء والمجتهدين، بظنيها وبما تتيحه من معاني وإمكانات في التأويل. قال: «الاختلاف [بين العلماء] من وجهين أحدهما محرم، ولا أقول ذلك في الآخر (...)، [والمحرم] كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً مبيناً لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً، فذهب المتأول أو القائل إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس. وإن خالف فيه غيره لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص»^(٢).

اعتبار الشافعي للقياس اجتهاداً، هو احتراز منه عن اعتبار الاستحسان اجتهاداً كما تقدم، وعلى الرغم من كونه خصص كتاباً في «الأم» لإبطال الاستحسان فإنه إنما يبطله بالشرط الذي ذكرنا في الرأي المذموم، وعلى ذلك تحمل أقواله فيه بأنه «تلذذ» أو «تشرع». وإلا، فإنه في أحايين كثيرة يذكر الاستحسان مشروطاً تارة بالقياس نفسه، وتارة بالمستند الشرعي، وأن يكون صاحبه من أهل العلم. فلما سأل «محاورة»: «فهل تجيز أنت أن يقول الرجل أستحسن بغير قياس؟» قال: «لا يجوز هذا عندي - والله أعلم - لأحد، إنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم، لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر»^(٣)، «وإنما الاستحسان تلذذ

(١) الشافعي: الرسالة، ص ٥١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٦٠.

(٣) الشافعي: الرسالة، ص ٥٠٤ - ٥٠٥.

ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار عاقل للتشبيه عليها^(١)، «والاستحسان بغير قياس لا يجوز»^(٢). وكل من أخذ بالاستحسان قبل الشافعي كأبي حنيفة ومالك، فإنما أخذوا به بالمعنى المتقدم في الرأي المحمود^(٣).

وعلى كل، مهما كان القياس وأياً كانت حدوده، فإن الاجتهاد يبقى أوسع منه كما ذكر البغدادي والغزالي وغيرهما، وقد درج التأليف في الفكر الأصولي على التمييز بينهما. بل أكثر من هذا نجد الحرص من المتأخرين على تأكيد شمول الاجتهاد لطرق الاستنباط كافة، وتعميمه على سائر الوقائع المنصوصة وغير المنصوصة. فـ «الاجتهاد... كما يشمل بذل الجهد فيما لا نص فيه للوصول إلى الحكم عن طريق القياس أو الاستحسان أو المصلحة المرسلّة أو الاستصحاب، أو أي طريق من طرق الاستنباط التي نصبت أمانة للدلالة على الحكم، فإنه يشمل بذل الجهد في حالة وجود النص للوصول إلى الحكم الشرعي الذي دل عليه ذلك النص. أما القياس فهو استقراغ الوسع فيما لا نص فيه لإلحاقه بما فيه نص، والتسوية بينهما في الحكم إذا ثبت اشتراك الواقعتين في العلة. فالاجتهاد أعم من القياس، وهكذا كان كل قياس اجتهاداً ولا عكس. وإن مجال الاجتهاد ما يعرض للمكلف من وقائع سواء أكانت في حدود المنصوص أم في حدود غير المنصوص، و[ليس] كذلك القياس، فإن مجاله الوقائع التي لم ترد فيها النصوص»^(٤).

نجد في فكرنا الحديث والمعاصر، التأكيد أيضاً على دور الرأي وعلاقته بالاجتهاد. والرأي عند من يعتبره مصدراً من مصادر التشريع بعد النص، إنما يريد به القياس والاستحسان والاستصلاح... وغيره من الأدلة التي ينتظمها الاجتهاد في عقده. فعند بعضهم أن «الاجتهاد بالرأي في

(١) المرجع السابق، ص ٥٠٧.

(٢) الشافعي: الأم، ج ٧ / ص ٩٩.

(٣) انظر: سليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي. ط ١ / ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٦٨٨ - ٦٨٩.

(٤) محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، ط ٣ / ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ج ١ / ص ٨١.

الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم «أصول الفقه...»^(١). «وإذا كان الاجتهاد بالرأي قد ظهر في التشريع الإسلامي في وقت مبكر جداً»^(٢)، [ف] ليس المقصود بالرأي ما كان مظهرًا للتفكير المحض إجماعاً، إذ التفكير المجرد ليس مصدراً للتشريع في الإسلام، بل هو افتئات على حق الله في التشريع»^(٣). ولهذا كان الاجتهاد بالرأي يعني «بذل للجهد العقلي في النصوص، استثماراً لطاقات النص في كافة دلالاته على معانيه وأحكامه، وتحديدًا لمراد الشارع منه، ولا سيما إذا كان النص خفياً بالاعتماد على الأدلة والقرائن ثم الترجيح بما يغلب على الظن أنه مراد من النص، وقد يلجأ إلى حكمة التشريع التي من أجلها شرع حكم النص (...)» أضف إلى ذلك مرحلة التطبيق على الوقائع التي يجب دراستها وتحليلها وتبيين عناصرها وظروفها، ثم التبصر بنتائج هذا التطبيق»^(٤). والمجتهد بالرأي «لا يقف به

(١) مصطفى عبدالرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٢ - ١٩٤٤، ص ١٢٣.

(٢) المراد ظهوره منذ العصر النبوي، استعمله الرسول ﷺ واستعمله الصحابة في كثير من القضايا الاجتهادية ف «الصحابة رضي الله عنهم هم الذين فتحوا باب الاجتهاد بالرأي، ولم يخصصه بنوع معين... فقد وقع فيما فيه نص وفيما لا نص فيه»، الدريني: المناهج الأصولية، ص ٩، وقد «كان في العصر الذي عاش فيه النبي ﷺ أصل للتشريع هو الرأي» وقال المزني: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهم جراً استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم» وذلك إلى جانب «الكتاب والسنة»، مصطفى عبدالرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة، ص ١٤٦. وانظر فيه نماذج من الاجتهاد بالرأي ص ١٣٨ إلى ١٤٦.

(٣) محمد فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط ٣ / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١٢.

(٤) الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٦. وانظر له أيضاً في نفس الموضوع: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، في: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر (٢)، ط ١ / ١٩٩١، ص ٩، والمبحث منشور أيضاً في مجلة الاجتهاد، ع ٨، ص ٢ صيف ١٩٩٠ - ١٤١٠، ١٤١١. ص ١٩٧ وما بعدها.

اجتهاده عند منطق اللغة أو ما تفيده ألفاظها من معان ظاهرة، بل يسير على منهج يحكم الصلة بين النص والملكة الفكرية المقتدرة التي تدبر الأمر في النص على أساس من قواعد تحدد معالم الاجتهاد بالرأي، حتى لا يقع في الخطأ في الفكر أو يتأثر بالهوى والغرض. وبذلك يختلف منهج الاجتهاد بالرأي عن منهج الظاهرية [الذين يحتكمون إلى ظاهر النص] (...). كما يختلف عن منهج الفيلسوف الذي يحتكم إلى الفكر المحض أو منطق العقل المجرد، فكل من المنهج اللغوي المحض والمنهج العقلي المحض لا يتفق مع طبيعة التشريع بما هو نصوص ودلالات وإرادة وروح ومقاصد^(١). فهذه مرجعية الاجتهاد بالرأي ومنهجيته كما يؤكد أبرز الدعاة إلى اعتباره في فكرنا المعاصر، ولعل دوافع هذا واضحة إذا ما اعتبرت مساحة الخلف الفاصلة، منذ توقف حركة الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، وما طرأ على سيرورة الحياة في الأمة من مستجدات ووقائع ونوازل، بل وما استحدثت فيها من نظم وثقافات وعلوم ومعارف جعلت العقل المسلم يعاني من أزمتين، أزمة «تسديد الدّين» أو «قضاء فوائت» المرحلة التاريخية السابقة. وأزمة اللحاق والمواكبة للمرحلة المعاصرة التي لا تعرف التوقف. بالشكل الذي أضحى معه الاجتهاد بالرأي «ضرورة دينية وتشريعية وحيوية لتوقف كثير من آي القرآن على هذا النوع من الاجتهاد»^(٢)، بل «ارتقى إلى مبلغ جعله قسماً للوحي، فصار قوام هذا التشريع وحي ورأي»^(٣). وليس هذا عاماً في كل النصوص، فـ «الاجتهاد بالرأي لا يكون في القطعيات، [و] كل نص قاطع في الدلالة على معناه بحيث أصبح مفسراً تتضح فيه إرادة الشارع دون لبس أو غموض، لا يجوز الاجتهاد فيه بل يحرم»^(٤).

(١) الدريني: المناهج الأصولية، ص ٣٠.

(٢) الدريني: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، (مرجع سابق)، ص ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٣ - ٢٤. واستند الكاتب هنا إلى نص للشاطبي جعل فيه الأدلة الشرعية على ضربين: أحدهما: «ما يرجع إلى النقل المحض» والثاني: «ما يرجع إلى الرأي المحض». قال: «وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقد إلى الآخر. لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل». الموافقات، ج ٣ / ص ٤١.

(٤) الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٩.

ولست أرى داعياً لتبرير هذا التأكيد والتوجه في الفكر، بمواصفاته وشروطه السالفة، بالتنازع حول معنى ودلالة قوله تعالى لرسوله الكريم: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] فإذا كان الرأي إعمال للعقل والفكر والنظر... وجماع ذلك اجتهاد، فكل الآيات والأحاديث الواردة في ذلك حجة في هذا الباب.

استعمل الاجتهاد بإزاء مصطلحات أخرى كالتفسير والتأويل... وغيرها. فإذا كان التفسير «بيان معاني الألفاظ ودلالاتها على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص»^(١). ف «إن ما نعينه من الاجتهاد في التفسير هو نوع من الاجتهاد الذي يقوم به الباحث لتبيين معنى النص وفقه المراد منه»^(٢). و«الاجتهاد الذي نعينه بتفسير النصوص، هو الرأي المحمود الذي لا ينأى عن الشريعة بكتابها وسنتها ولسانها»^(٣)، «والمراد بالرأي هنا [في التفسير] الاجتهاد. وعليه فالتفسير بالرأي عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر (...) الأدوات التي يحتاج إليها»^(٤).

أما التأويل، فهو «من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو صرف اللفظ اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر بالاستناد إلى دليل من نص أو قاعدة عامة أو من حكمة التشريع، يجعل المعنى المؤول راجحاً بالدليل. والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص بما هو جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النص...»^(٥).

(١) أديب صالح: تفسير النصوص، ج ١ / ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ج ١ / ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ج ١ / ص ٧٢.

(٤) محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، بحث تفصيلي عن نشأة التفسير وتطوره وألوانه ومذاهبه. دار الرشاد الحديثة، البيضاء، ط ٢ / ١٣٩٦ - ١٩٧٦، ج ١ / ص ٢٥٥. وانظر فيه عموماً مواقف العلماء من التفسير بالرأي وأدلة المثبتين والنفاة.

(٥) الدريني: المناهج الأصولية، ص ١٨، وانظر فيه خصائص هذا التأويل وشروطه، ص ١٨٦ وما بعدها، و ص ٢٠٤ وما بعدها.

فالتأويل والتفسير كلاهما ضرب من أضرب الاجتهاد رغم تفريق الاصطلاح بينهما، ذلك أن «التفسير تبين المراد من الكلام على سبيل القطع، أما التأويل فإنه تبين المراد من الكلام على سبيل الظن، ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل»^(١).

(١) أديب صالح: تفسير النصوص، ج ١ / ص ٣٦٦.