الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
-قسنطينة-

كليـــة أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قســـم: الفقه وأصوله

الرقم التسلسلي: .....

رقم التسجيل:.....

الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر

مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية تخصص الفقه وأصوله

إعداد الطالب:
سرحان بن خميس

إشراف الدكتور:
حسن رمضان فحلة

لجنة المناقشة

الصفحة	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية
الرئيس:	د.شتوان بلقاسم	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر
المقرر:	د.حسين رمضان فحلة	أستاذ محاضر	جامعة باتنة
العضو:	د.بلقاسم حديد	أستاذ مساعد	جامعة الأمير عبد القادر
العضو:	عبد القادر جدي	أستاذ م.م.د	جامعة الأمير عبد القادر

السنة الجامعية: (1424-1425هـ/2003-2004م)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا
سنريهم ءايـاتنا

فِي الْآفَاقِ
فى الافاق

وَفِي
وفى

أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ
أنفسهم حتى يتبين لهم

أَنَّهُ الْحَقُّ
أنه الحق

أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ
أولم يكف بربك

أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ
أنه على كل شىء شهيد

فصلت، آية 53

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تشكر و تقدير

الشكر أولا لله تعالى الذي بنعمته تتم الصالحات، فهو الهادي و الموفق.

ثم الشكر للأستاذ المشرف الدكتور: حسن رمضان فحلة الذي تحمل مسؤولية الإشراف و المتابعة لهذا البحث حتى بلغ نهايته واستوى على سوقه، في جو من الحرية الكبيرة التي لا تضاهى، رغم مرضه و اهتماماته.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

إن من لا يعترف بفضل إخوانه وأخواته عليه، لا يعترف بفضل ربه، فإن كان الشكر لله تعالى، ثم للمشرف، فالإهداء أولا إلى النبي الأمي الذي قرأ وجمع بين القراءتين.

إلى المجاهدين في فلسطين والمجاهدين من أجل العزة والحرية والكرامة.

إلى والدي قدَّس الله روحه الذي بذل وسعه لتنشئتنا، واجتهد كثيرا في تربيتنا وتعليمنا، وقدس الله دمه وعرقه وأفكاره التي صنعت الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر، أفكاره التي مات بها وعليها مرفوع الرأس وحتى اللحظات الأخيرة، مات و أنا أسمع صوته بروحي يقول:« اجتهد قدر المستطاع، واعمل بقدر ما تستطيع العمل، ولا تفزع من الموت حتى لو جاء اللحظة» اللهم اجعلني وبحثي صدقة جارية في ميزان حسناته.

إلى النبع الذي برحمته و حبه و عطفه رعاني «أمي الحبيبة».

إلى إخوتي وأخواتي الأحباء، وخاصة أختي فريدة.

إلى إخوتي و أخواتي في الله من دون استثناء.

إلى الأساتذة الأفاضل الذين لولاهم لما تم هذا البحث: زوهير، سمير، نذير، عبد الكريم، عمر، امحمد، شوحة، فاطمة الزهراء، نورة، فراح، آمال، سامية، حجيبة، بوزنيتة، حورية ... و إلى جميع أساتذتي من دون استثناء.

إلى كل من أعانني لإنجاز هذا البحث كبيرا وصغيرا وخاصة عمال مكتبة جامعة الأمير، و كذا عمال مكتبة معهد الشريعة بباتنة، فلهم كل التحية والتقدير، و لا أنسى كاتبة هذا البحث الأخت سعيدة غفر الله لها ولمعينتها.

إلى كل من بعث إلي بالتعقيب والنقد؛ القس أندري، والأخت أونجال من الكنيسة الكاثوليكية بباتنة.

كما لا أنسى أصدقاء الدراسة والحي، الشيخ مصطفى، الشيخ إسماعيل، عادل، كمال، رشيد، سنوسي، عبد الحميد ...و غيرهم كثير.

إلى كل هؤلاء أهدي هذه الثمرات، و هي ثمرات قد استقيتها من خلال نصائحهم، وتوجيهاتهم، ونقدهم، فعلى أيديهم تحولت الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر إلى مشروع مستقبلي من قبل أن أخوض إشكالياتها و أحدد مداخلها، فلهم الشكر الجزيل، و الامتنان الكبير.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقـــــدمـــــــــة

الحمـــد لله، نحمده و نستعينه و نستغفره و نستهديه، و نعوذ بالله من شرور أنفسنا و من سيئات أعمالـــنا، والصلاة و السلام على خاتم النبيين محمد عليه أفضل الصلاة و أزكى التسليم، الذي منَّ عليه الخلاق العليم، بالسبع المثاني و القرآن العظيم، و على آله و صحبه، و من دعا بدعوته، و اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

يقول الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا **قَدَّمَتْ لِغَدٍ** وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ "الحشر، آية 18"

جـــاء الأمـــر في الآيـــة بصريح عبارتها للمؤمنين بالاهتمام بمستقبلهم الدنيوي لكسب مستقبلهم الأخروي؛ و حثتهم على إحكام العدة و إتقان التطلع مع تقوى الله أولا و أخيرا.

فإذا كان هذا الأمر للاهتمام بالمستقبل صريحا فإن المستقبل لا ينشأ عن فراغ، و إنما تتحدد معالمه وأشكاله من خلال تطور قضايا الواقع، ذلك أن التطوير المستقبلي مرهون بالاجتهاد في فهم و تغيير هذا الواقع، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ "الرعد، رقم 11"

و مـــن ذلـــك فالتفكير في مستقبل أمر ما، هو قراءة لواقع ذلك الأمر من خلال المستقبل، وليس اهـــتماما بالمستقبل من أجل الاكتفاء بالتخمين فيه. فإذا انصب اهتمامنا في العصر الراهن على مستقبل هذا الاجتهاد، الذي من خلاله نفهم ونغير هذا الواقع المعاصر، و كان هذا الاجتهاد مشدودا إلى وحي يوجهه، وخصائص عقلية يوظفها، فإن قراءة هذا الواقع من خلال المستقبل تكون هي الأخرى مشدودة إلى تطور هذا العقل، وإلى الفهم المتجدد لهذا الوحي.

و بعد وقفات متعددة مع الآيتين السابقتين و مع آيات أخرى، وبعد تقليب الموضوع وتأمله وتخطيط صورة أولية له، تخمرت في ذهني فكرة بحث موضوع مستقبل الاجتهاد المعاصر، من خلال دراسة أصولية مستقبلية تحدده في ضوء انجذاب الواقع إلى الوحي والعقل، وعليه فقد اخترت بحث هذا الموضوع و عَنْونته: **الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر**.

تساؤلات البحث:

حاولـــت في هـــذه الدراسة أن أطرح مجددا تساؤلات العقل المسلم حول تفاعلية الوحي والعقل والواقـــع، التساؤلات في حد ذاتها قديمة، غير أني أطرحها مجددا في دائرة زمان ومكان مختلف، في إطار وعي راهن تكتنفه خصائص العالمية الحضارية الراهنة بتروعها المنهجي والعلمي، وعقلها النقدي التحليلي وهذه هي سمات العصر.

انطلاقا مما سبق ، برزت إشكالية الاجتهاد المعاصر وموقعه من قبل ومن بعد، و كذا آفاقه المستقبلية من خلال التطورات العلمية المعاصرة و كذا من خلال المنظور القرآني، و قد وجدت نفسي في مواجهة جملة من التساؤلات، سأطرحها في خلال البحث وأحاول جهدي الإجابة عنها.

1- كيف كان التطور التاريخي لمفهوم الاجتهاد؟

2-كيف تعامل السلف مع الوحي في إطار خصائصهم الفكرية، وكيف يتعامل المسلمون في العصر الراهن مع الوحي، وما هي مسؤولياتهم تجاهه في إطار خصائص فكرية مغايرة؟

3- ما هو مفهوم الاجتهاد المعاصر و ما هي ضرورته؟

4- ما هي شروط الاجتهاد المعاصر و ما هي ضوابطه ؟

5- ما هي الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر، وكيف يتفاعل الوحي والعقل والواقع لتشكيلها؟.

6- كيف يعالج الاجتهاد المعاصر قضايا معاصرة تمس مستقبله كأسلمة المعرفة وصراع الحضارات؟

أهمية الموضوع:

تبرز أهمية هذا الموضوع من جانبين، أولهما: من حيث موضوعه، وثانيهما: من حيث منهجه.

أولا- **فمن حيث الموضوع**: أرى أن فهم حقيقة الاجتهاد المعاصر، واستشراف مستقبله، ضرورة لابد منها لكي ندرك -إدراكا سليما- المسار الذي رسمته أمتنا لنفسها في الماضي والحاضر عبر الاجتهاد، والمسار الذي سترسمه الأمة لنفسها في المستقبل عبر الاجتهاد المعاصر.

ثانيا- **أما من حيث المنهج**: فإن هذا البحث دراسة نقدية تحليلية تنطلق من الوحي أولا، ثم من علم الأصول ثانيا، وتصنع مضامينها عبرهما وتبني نتائجها من خلال ذلك.

وفي تصوري أن مثل هذه الدراسات مهمة و ضرورية خصوصا في عصرنا الحالي الذي نعيش فيه قصورا كبيرا في الدراسات المستقبلية على مستوى العالم الإسلامي، فطابع التطلع المستقبلي الذي أحاول أن أصبغ به هذا البحث مصدر ثالث لأهمية هذا الموضوع، ومظهر آخر أعتبره ذا دلالة على قيمته العلمية وجدوى البحث فيه.

فمن مظاهر قصور بعض الدراسات الإسلامية -على ما أراه- لغتها البعيدة عن الطرح المستقبلي الذي يجعلها علمية فاعلة، بل إن بعضها لا يتجاوز التعبير الأدبي و الزخرفة اللفظية.

أسباب اختيار الموضوع:

على ضوء ذلك تشكلت لدي رغبة ملحة لبحث هذا الموضوع، وتضافرت جملة أسباب دعتني لاختياره، أذكر من بين هاته الأسباب:

1- أهمية موضوع الاجتهاد المعاصر، و ارتباطه بالجوانب الحضارية للأمة الإسلامية.

2- قلة الدراسات المستقبلية في هذا الموضوع بعمق وشمولية، وعزوف الدارسين عزوفا شبه كليّ عن مثل هذه المواضيع التي تعنى بالاستشراف المستقبلي، فالمطلع على ما يكتب عن واقع الأمة الإسلامية وأزمتها الحضارية، وسبيل عودتها إلى طريق الصلاح والإصلاح، لا يجد الكثير مما يشفي الغليل من الدراسات العلمية التي تستوعب الأسئلة آنفة الذكر وتزيح عنها الغموض، و لا أدّعي -طبعا- أنني قدّمت هنا بديلا لما هو موجود، فما هذا البحث إلا مجرد محاولة متواضعة تحتاج إلى دعم وزمن وتكوين علمي و ميداني أكثر.

3- محاولة تطبيق آليات الدراسات المستقبلية لتصور ما سيكون عليه الاجتهاد، وما ينبغي أن يكون فيه، وهذا بحسن فهم هذه الآليات واستيعابها، و تجسيدها في البحث كنموذج لدراسة مستقبلية مهما كان محدودا؛ فإنه محاولة متواضعة تضاف إلى ما سبقها من طروحات حتى يتسع إطار الدراسات المستقبلية في العالم الإسلامي ليمس مواضيع مهمة كموضوع الاجتهاد.

4- ما يُتهَم به المسلمون من افتقارهم للحس المستقبلي، وكذا الانغلاق على النفس وتذكيتهم للصراعات والحروب في العالم.

5- ما يُتهَم به الوحي من أنه لا يملك بديلا منهجيا، ولا عنده أجوبة شافية لمشكلات العالم، لأنه حسب بعضهم إنما جاء للعبر و العظات و العبادات فقط.

الصعوبات التي واجهت البحث: كأي باحث علمي واجهته صعوبات عديدة هي سر ما في هذا البحث من أخطاء ونقائص، رغم أني نشدت الكمال البشري -فالكمال المطلق لله وحده- ولعل عزائي هو صعوبة الموضوع وترامي أطرافه وزادي القليل فيه، لكنني اجتهدت وحاولت شد الخيوط وهذا جهدي.

لا أتعلل بالصعوبات ولا أجعلها مشجبا للنقائص، ولكن إقرارا للواقع أقول: إن من أهم الصعوبات التي واجهتها:

1- جدة البحث وقلة تداوله بالطرح الذي ينبغي أن يُطرح به أيّ استشراف مستقبلي للاجتهاد المعاصر.

2- قلة المصادر و المراجع المتناولة للموضوع المفصلة له المستفيضة في الحديث عنه.

3- توزع جهدي على عدة محاور بحث، يستحق كل محور من هذه المحاور دراسات متأنية عميقة، فبحث الاجتهاد المعاصر اقتضى مني تناول المفاهيم السابقة للاجتهاد، ثم طرح مفهوم الاجتهاد المعاصر وشروطه وضوابطه المنهجية والعلمية، التي هي من الصعوبة بمكان لتصورها، ثم طرح تصور متواضع للآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر اقتضى الرجوع إلى الماضي لاستيعابه، ثم الإمساك بخيوط معادلات

الواقـــع الحاضـــر، للتمكن من تصور الواقع المقبل، والصعوبة في كل هذا معرفة كيف تصور السابقون ويتصور اللاحقون مستقبل اجتهادهم.

4-كثرة التقطعات و التوقفات في البحث بسبب غموض الموضوع وقلة مادته، وصعوبة هيكلته، وهذا مـــا استدعى مني تحويرًا مستمرا في تصوراتي، وخطة بحثي حتى تتماشى مع ما كان يتوصل إليه في كل خطوة أخطوها.

أهداف الموضوع:

يهدف الموضوع إلى ما يلي:

1- محاولة فهم الاجتهاد المعاصر و كيفية ممارسته في العصر الراهن.

2- محاولـــة تأصـــيل موضوع الاجتهاد المعاصر وردِّه إلى بعده العالمي، و محاولة الخروج بصورة واضحة المعالم عنه من خلال شروطه وضوابطه المنهجية والعلمية.

3- التنبـــيـــه إلى دور خصـــائص الواقع في أبعاده المختلفـــة – المعرفية والعقلية والاجتماعيـــة والسياسية ...الخ- في الاجتهاد المعاصر.

4- التأكـــيد على تعاملنا المنهجي مع منهجية الوحي التي تعطي دلالات الاتجاه لحركة الاجتهاد المعاصر، و تحديد زوايا طرح الوحي للماضي والحاضر والمستقبل الإنساني، الماضي حيث تفاعل الوحي و العقل و الواقع، والمستقبل حيث ينكشف الدور الكبير للإنسان المسلم ضمن مقومات عالمية جديدة.

5- محاولة تصور الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر.

6- دفـــع الاجتهاد المعاصر إلى عمق المأزق العالمي الراهن، وتقديم الوحي المعصوم على أنه يملك الحل المنهجي البديل للمناهج الغربية، وذلك من خلال دراسة تطبيقية تمس قضايا واقعية معاصرة.

الدراسات السابقة:

لابـــد لكل موضوع من أرضية علمية ينطلق منها و يعود إليها ويحاول أن يضيف إليها شيئا، لأن الجهـــد الفردي لا يرقى بعد لأن يقدم الدفعة التي من شأنها أن تحدث تغييرا نوعيا في المناخ الاجتهادي السائد.

غـــير أن منطق الموافقة المطلقة مرفوض لأن باب الاجتهاد المعاصر في أي فرع من فروع العلم لن يُغلق.

و كذلك منطق الرفض المطلق، والبناء من جديد مرفوض لأن هذا لا يستسيغه عقل.

ولهـذا اجـتهدت قـدر استطاعتي في البحث عما كُتب في هذا الموضوع - استشراف مستقبل الاجـتهاد المعاصـر- فـوجدت بعض الدراسات القيِّمة التي أفدت منها كثيرا في صناعة مضامين هذا البحث، ولولاها ما خرج بهذا الشكل، غير أنه لم أعثر على كتاب أو مجلة أو بحث تناول هذا الموضوع كدراسة مستقبلية للاجتهاد المعاصر، بل وجدت طائفة من الدراسات القديمة والمعاصرة تناولت موضوع الاجتهاد وربما أضافت إليه كلمة معاصر.

و في جمـيع الحـالات لا نبخس الناس أشياءهم و لا نقول إنهم ليسوا على شيء، ولكن معالجتي للموضوع تختلف، فإن أخطأت كفاني أجر واحد، وإن أصبت فمن الله وحده.

ووجـدت أيضا بحوثا تعنى بالدراسات المستقبلية إما للتنويه بها، وإما لتطبيقها على مجالات أخرى غـير موضـوعنا، وكذا إشارات من رواد المعهد العالمي للفكر الإسلامي في موقع المعهد العالمي على الأنتـرنيت www.iiit.org ، غـير أني استفدت منها كثيرا باستخدام آلياتها لاستشراف مستقبل الاجتهاد المعاصر، ككتاب الدكتور وليد عبد الحي: الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، وكتاب النظر الاجتهادي المنشود للدكتور قطب سانو، من دون أن أنسى الدكتور حاج حمد الذي استفدت منه كثيرا خاصة في كتابيه العالمية الإسلامية الثانية والمنهجية المعرفية في القرآن العظيم اللذين شكلا أساسين رئيسـين في هذا البحث، وكذا دراسات: الدكتور محمد بريش "حاجتنا إلى علوم المستقبل"، والدكتور محمد عابد الجابري"آفاق المستقبل العربي" و أيضا الدكتور سهيل عناية الله " استشراف مستقبل الأمة"، وغيرها، مما لا يسمح المجال الآن لذكره.

المصادر و المراجع:

وإلى جانب الدراسات السابقة اعتمدت على جملة مصادر و مراجع أبوبها كما يأتي:

1-**الأصول**: من كتب أصول قديمة و معاصرة، تحليلية وغيرها وخاصة المهتمة بموضوعات الاجتهاد وشروطه ومسائله المختلفة، وقد حاولت أن أكون منهجيا في استفادتي من كتب الأصول بتنويعها وترتيبها تاريخيا عند العرض ما أمكن، لرد الأقوال إلى أصحابها، واخترت كتابا أصوليا واحدا من كل فترة زمنية يتطور فيها مفهوم الاجتهاد إلى أن انتهى في صورته المتأخرة، حيث أطلقت عليه مفهوم الاجتهاد الفقهي، أما عند تناوُلِي مسألة متداولة لا تستدعي ذكر كثير من المصادر الأصولية فرجعت إلى تناول المصدر الذي يخدم المسألة المطروحة، أما في حالة تناول مسألة جانبية لا تستدعي كذلك ذكرَ كثيرٍ من المصادر الأصولية، فاخترت أي مصدر أصولي قديم من العادة أن يرجع إليه أي باحث في مجال الأصول.

وقـــد استفدت كثيرا من كتب معينة على رأسها :الرسالة للشافعي، المستصفى للغزّالي، الإحكام للآمدي، الموافقات للشاطبي، وبعض الكتب لكتاب معاصرين مثل: كتاب أديب صالح، والزحيلي ،كما استعنت أيضا بكتب تاريخ التشريع لبيان بعض المسائل التي صادفتني في خلال البحث .

2-**التفسير وعلومه** :من تفاسير قديمة ومعاصرة، خاصة المهتمة منها بالتفسير الموضوعي للقرآن الكريم كلما دعت الضرورة إلى ذلك، لتأصيل مادة البحث والتعامل مع الآيات المرتبطة به بيسر، ورجعت إلى بعضها لتقويمها ومراجعة بعض آراء أصحابها ،وقد استفدت كثيرا من تفاسير معينة على رأسها تفاسير: ابن كثير، والرازي، البقاعي، سيد قطب.

3-**الحـــديث الشـــريف وعلـــومه**:لفهم القرآن الكريم أكثر بواسطته وتوسيع مضامين الموضوع عبر الاستفادة المتكاملة من الكتاب والسنة، ولتوثيق المادة الحديثية الواردة في البحث .

4-**الدراســـات الشرعية الأخرى**:من كتب عقائد وأخلاق وسيرة وتاريخ، كلما دعت الضرورة إلى ذلك لوضع مادة البحث في سياقها الشرعي، وتنويعها للاطلاع على أقوال وآراء شرعية نستفيد منها في فهم الموضوع أكثر .

5-**الدراســـات الإنســـانية و الفكـــرية** :المتعلقة بالموضوع والخادمة لمضامينه، سواء منها الدراسات الإنســـانية الاجتماعـــية، والنفسية المتخصصة، والدراسات الفكرية المختلفة حسب ما يستدعيه سياق البحث.

المنهـــج المتـــبع :

أمـــا المـــنهج المتبع في البحث فإن هذه الدراسة تصب في إطار الدراسة المستقبلية للاجتهاد وذلك يقتضي منهجا وصفيا تحليليا .

وصـــفيا لرصـــد بعض المظاهر والنماذج الاجتهادية عبر العصور، من عصر النبي ﷺ إلى الوقت الراهن.

تحليليا لتفكيك تلك المظاهر والنماذج إلى عناصرها الجزئية لاستبيان ملامح الاجتهاد من خلالها، واستشـــراف مســـتقبل الاجتهاد والتطلع إلى آفاقه، وبالإضافة إلى ذلك لم أستغن عن النقد والتحقيق والترجيح بين الآراء المختلفة، وتوخي أصوبها وأقربها إلى الحقيقة .

طريقة عرض المادة :

في ضـــوء ذلـــك المنهج، عرضت المادة العلمية محاولا الالتزام بمنهجية واحدة تحكم مختلف أجزاء البحث، وألزمت نفسي بالقواعد الآتية :

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- **التفـــريق بـــين المصادر و المراجع** :اعتبرت الكتب القديمة – الأصولية منها وغير الأصولية- مصادر، واعتبرت الكتب الأخرى مراجع .

2- **التوثيق في هامش الرسالة** :أذكر المؤلف باسم شهرته إن كان له اسم شهرة، ثم باقي الاسم، إلاّ مؤلفي الكتب الحديثية فإني اكتفيت بذكر اسم الشهرة فقط.

ثم عنوان الكتاب، ثم أذكر المحقق للكتاب إن كان محققا، وأذكر مترجم الكتاب إن كان مترجما، يلـــيه ذكـــر الهـــيأة التي أصدرته ومكان طبعه، ثم أتبع ذلك برقم الطبعة إن وجد، و تاريخ الطبع بادئا بالهجـــري مـــنه إن ذكر، ثم الميلادي، وإذا لم يرد ذكر رقم الطبعة قلت طبعة سنة كذا، وإذا لم يذكر الـــتاريخ أشرت إلى ذلك مختصرا بـــ(د.ت) أي من دون تاريخ الطبع، وإذا كان الكتاب لا يحتوي لا تاريخ الطبعة و لا رقم الطبعة أشرت بـــ(د.ت.ط).

وإذا اســـتعنت بالأنترنيت فإنني أذكر اسم المؤلف أو الهيأة ثم عنوان المقالة أو الكتاب إن وُجد، ثم موقع الأنترنيت كاملا، ونادرا ما أقف على كتاب لا يذكر فيه بلد الطبع؛ فلم أضع لذلك قاعدة مطردة في بحثـــي، و أذكر في النهاية تماما رقم الصفحة أو رقم الجزء ثم رقم الصفحة، ولا أعتبر الكتاب المقسم إلى أقسام جزءا بل أعتبره أجزاء.

في حالة ما إذا تكرر الاستشهاد بكتاب مباشرة بعد ذكره في الهامش قبله، أشير إلى ذلك بالمرجع نفســـه أو المصدر نفسه، ثم رقم الصفحة أو رقم الجزء و رقم الصفحة، وإذا فصل بينهما هامش توثيق مخـــتلف، أثـــبت اسم المؤلف ثم عبارة المصدر أو المرجع السابق، ثم رقم الصفحة، أو رقم الجزء ورقم الصـــفحة، إلا كتب التراجم فقد اتبعت فيها منهجا مغايرا، يعتمد على ذكر الكاتب ثم الكتاب في كل مرة.

عـــند نقل المعنى من الكتاب يشار إلى المرجع أو المصدر بكلمة ينظر، وليس انظر تأدبا،وعند نقل النص بتصرف أذكر ذلك في الأخير بعد ذكر الصفحة .

3- **في التراجم**: لم أترجم لكل من ورد اسمه في أثناء البحث، لذلك ترجمت لبعض فقط وتركت بعضـــا لشـــهرتهم، مثل الصحابة، والأعلام المحدثين المسلمين المشهورين المتوفين والأحياء، وكذلك لم أتـــرجم للأعلام الغربيين الأحياء، وترجمت لباقي الأعلام المذكورين في متن البحث، حيث اكتفيت في الغالـــب بـــثلاثة مصادر للترجمة رتبتها حسب السبق الزمني، وإذا لم أجد اكتفيت بمصدرين أو مصدر واحـــد حسب المعطيات، كما في الأعلام الغربيين حيث تمت الترجمة من الموسوعة العربية العالمية لعدم توافر مصادر الترجمة، أو استعنت بالأنترنيت لمعرفة الترجمة كما في ترجمة توماس كون .

4- تخـــريج الحديث و الأثر: اكتفيت بصحيحي البخاري ومسلم متى وجد النص فيهما أو في أحـــدهما ، أمـــا إذا لم يرو الحديث لا البخاري ولا مسلم، فخرجت الحديث من باقي المصادر الحديثية معتمدا تارة على أربعة مصادر وتارة على ثلاثة أو اثنين أو واحد حسب وجوده – فهناك أحاديث قد تفرد بإخراجها كتاب واحد- أو حسب أهمية الموضوع، ذاكرا رقم الحديث إن كان له رقم.

أمـــا الآثار فقد وثقتها من مصنفات الآثار بالإضافة إلى الموسوعات – موسوعات الصحابة – في بعض الأحيان .

5-قواعد خاصة بمتن البحث :

ا-فضّلت أن أكتب اسم السورة ورقم الآيات بجوار نص الآيات في المتن نظرا لكثافتها في بعض المباحث .

وتجنـــبا للأخطاء الإملائية في آيات القرآن، اعتمدت القرص المضغوط (C.D) وهي كلها برواية حفص و ميّزتها بالأقواس .

ب-الأحاديـــث : أكتفـــي بذكر الجزء من الحديث الذي يخدم الموضوع وإن استدعى الأمر ذكر الحديث كاملا أذكره وأضعه بين شولتين من دون تشكيل إلا إذا اقتضى الأمر ذلك .

جـــ – النصوص الأخرى: جعلت النصوص المنقولة حرفيا بين شولتين مع إحالته عند نهاية الكلام المنقول فإذا تصرفت بالحذف أشرت إلى ذلك بثلاث نقاط متتابعة، و أجدني أحيانا أعلّق على نصوص كـــبار العلمـــاء، و لا أتصـــور ذلـــك تجرؤا عليهم، فإني أقر منذ المقدمة بإجلالي للجميع متقدميهم ومتأخـــريهم، و لكن قد ينفلت قلمي فيصدر مني من العبارات ما فيه نوع جفوة و ليس ذلك مني عن قصـــد إلا أنني حاولت التعليق على كلام جل من أخذت عنهم، إما شرحا و إما موافقة و إما مخالفة بما يخدم أهداف البحث ممنهجا ذلك بذكر كلام السابق ثم اللاحق و هكذا، و غالبا ما كنت أستعين

و أحيانا كنت أستعمل ضمير الجمع لإفادة معنى المشاركة و قرب القارئ مني حيث أكون ناطقا باسمي و باسم غيري و كأن المخاطب مشارك لي في رأيي و لا دلالة له على تعظيم الذات أو غير ذلك.

ذيلـــت البحث بخاتمة ثم جملة فهارس الآيات و الأحاديث و الآثار و الأعلام المترجم لهم، و كذا المصادر والمراجع و الموضوعات.

- فهـــرس الآيـــات: رتبـــته حسب ترتيب السور في المصحف الشريف، و ترتيب الآيات داخل السورة مع كتابة طرف الآية فقط تجنبا لتطويل حجم البحث.
- فهرس الأحاديث و الآثار: رتبته على ترتيب الحروف الهجائية.
- فهرس المراجع: صنفته حسب الموضوعات ثم بالترتيب الألفبائي لاسم شهرة المؤلف داخل كل موضوع، مع تجاهل "الـــ" التعريف و "ابن" و "أبو".

-ألحقت بالبحث ملخصا سريعا له بالعربية مع ترجمة معنوية للملخص إلى الإنجليزية و الفرنسية.

و توفيقا بين أهدافي من الطرح و عنوانه جاءت خطتي وفقا لما يلي:

قد قسمت البحث إلى فصلين و خاتمة :

الفصـــل الأول: تـــناولت فيه الاجتهاد المعاصر فقسمته إلى مبحثين: تناولت في المبحث الأول تطـــور مفهـــوم الاجتهاد عبر العصور وهو من مطلبين: الأول تناولت فيه التطور التاريخي لمفهوم الاجـــتهاد، والـــثاني خصصـــته للاجتهاد المعاصر و ضرورته، و في المبحث الثاني تناولت شروط الاجـــتهاد المعاصر وضوابطه، وهو من مطلبين أيضا، الأول تناولت فيه شروط الاجتهاد المعاصر، والثاني خصصته للضوابط .

الفصـــل الـــثاني: خصصته لمستقبل الاجتهاد المعاصر، وقسَّمته هو الآخر إلى مبحثين: تناولت في المـــبحث الأول الاجـــتهاد من الاستيعاب إلى الكشف؛ فقسمته إلى مطلبين: الأول ضمَّنته مرحلة الاستيعاب، والثاني مرحلة الكشف، و المبحث الثاني تناولت فيه الاجتهاد المعاصر في أسلمة المعرفة ومســـألة صراع الحضارات و هو مقسم أيضا إلى مطلبين: الأول تناولت فيه الاجتهاد المعاصر في أسلمة المعرفة، و الثاني الاجتهاد المعاصر و مسألة صراع الحضارات.

الخاتمة: ضمنتها أهم النتائج التي توصل إليها البحث و الآفاق المرجوة له مستقبلا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: الاجتهاد المعاصر

المبحث الأول: تطور الاجتهاد عبر العصور

المطلب الأول:التطور التاريخي لمفهوم الاجتهاد

المطلب الثاني: الاجتهاد المعاصر وضرورته

المبحث الثاني: شروط الاجتهاد المعاصر و ضوابطه

المطلب الأول:شروط الاجتهاد المعاصر

المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد المعاصر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تقتضي الدراسة العلمية لأي ظاهرة التعرف على تاريخها و الوقوف على مضمونها، و أبعادهـــا و خلفـــيَّاتها الفكـــرية، لما في ذلك من أهمية في فهم هذه الظاهرة و تطورها، و هذا ما نحاول إبرازه من خلال المبحثين الآتيين:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: تطور الاجتهاد عبر العصور

قـبل الـتطرق لمفهـوم الاجتهاد عند السلف و تطوره يجدر بنا الوقوف على تعريفه لغة لما لهذا التعريف من علاقة بمفهوم الاجتهاد عبر العصور.

الاجتهاد لغة:

يقـول ابن فارس[1] في المعنى الأصلي للفظ "جهد": «الجيم و الهاء و الدال أصله المشقة ثم يحمل عليه ما يقاربه، يقال: جَهَدْتُ نفسي و أجهدَت و الجهد الطاقة»[2].

و جاء في لسان العرب أن «الاجتهاد مأخوذ من الجهد بفتح الجيم و ضمها، و الجَهْدُ: بلوغك غاية الأمـر الذي لا تألوا على الجهد فيه، و الاجتهاد و التجاهد بذل الوسع و المجهود»[3]، و يقال جهدت جهدي و اجهدت رأيي و نفسي حتى بلغت مجهودي، و التجاهد بذل الوسع و المجهود كالاجتهـاد و افتعال من الجهد و الطاقة[4]، و على هذا فالاجتهاد: افتعال من جَهَدَ يَجْهَدُ إذا تعب؛ و الافتعال فيه للتكلف لا للطوع؛ و هو بذل المجهود في إدراك المقصود و نيله[5].

و في حديث معاذ -رضي الله عنه- «أجتهد رأيي»[6]، أي اجتهد رَأْيَ الاجتهاد؛ أي بذل الوسع في طلب الأمر[7]. و على هذا يقال اجتهد في الأمر أي بذل وسعه و طاقته في طلبه، ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته سواء كان هذا الأمر من الأمور الحسية كالمشي و العمل، أو الأمور المعنوية كاستخراج حكم أو نظرية عقلية أو شرعية أو لغوية فيقال :«بذل طاقته و استفرغ وسعه في عمل الثقيل و في تحقيق أمر من الأمور التي تستلزم كلفة و مشقة فقط و لا يقال: اجتهد في حمل النواة»[8].

1- هو أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني ،نزيل همذان ،الشافعي ،ثم المالكي المعروف بالرازي (أبو الحسن) لغوي، مشارك في علوم شتى توفي سنة 395هـ- 1004م من مؤلفاته : أبيات استشهاد ،أخلاق النبي ﷺ ،أصول الفقه ،جامع التأويل في تفسير القرآن ،حلية الفقهاء،المجمل في اللغة ،مقاييس اللغة مقدمة في الفرائض. يُنظر ترجمته في : الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ،ط1 ،1986م، 17/ 103-107. ابن فرحون المالكي: الديباج المذْهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ت/ مأمون بن محيي الدين الجنّان ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،ط1، 1417 هـ-1996م،ص94. ابن عماد الحنبلي عبد الحي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)، 3/ 132.

2- ابن فارس أحمد: معجم مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411هـ-1991م، 486/1، مادة: جهد.

3- ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، (د.ت.ط)، 133/3-135، مادة جهد.

4- الزبيدي محمد مرتضى: تاج العروس، دار صادر، بيروت، (د.ت.ط)، 320/2، مادة: جهد.

5- الكفوي أبو البقا: الكليات، معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1413هـ-1993م، ص44، مادة: الاجتهاد.

6- أبو داود: السنن، دار الجنان، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1409هـ-1988م، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم 3592، ، 327/2.

7- ابن منظور: المصدر السابق، 133/3-135.

8- الرازي فخر الدين: المحصول في علم الأصول، ت/ طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1412هـ-1992م، 6/6.

و يتجلى هذا المبحث من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: التطور التاريخي لمفهوم الاجتهاد

و يتطلب هذا المطلب البحث في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: الاجتهاد في عصر النبوة:

مـــن نافلة القول أن الإسلام ينهي المسلمين من أن يقولوا على الله بغير علم مصداقا لقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ**﴾" النحل، آية 116"، و قوله جلّ و علا أيضا: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾ "الإسراء، آية 36".

إضافة إلى هذين النصين، فقد جاءت نصوص أخرى من القرآن الكريم و السنة المشرفة آمرة بسؤال أهـــل الذكر عن الأجوبة الشافية لما يحل بالسائل من نوازل و قضايا فكرية و اجتماعية، و في هذا يقول الله عز و جل: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ "الـــنحل، آية 43"، و يقول الباري جل شأنه في موضع آخر ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ "الأنبياء، آية 7".

تفترض هذه النصوص أولا وجود مجتمع يتشكل من أهل الذكر، و من غير أهل الذكر، و تفترض ضرورة وجود تواصل مستمر بينهما، وهذا ما يقتضي أن يعرف كل فرد موقعه من هذا التشكيل، أهو من أهل الذكر أو الاجتهاد أو من غير أهل الذكر، و مهما يكن من شيء فإن الرجوع إلى سيرة الرعيل الأول ﷺ يجـــد المـــرء أن معرفة كل فرد موقعه كان أمرا يسيرا، فقد كان الرسول ﷺ القدوة في كل شيء، و كانت سيرته العطرة بيانا –لما يستجد من حوادث و نوازل- للقرآن الكريم و كان عليه الصلاة و السلام المفتي الأول يرجع إليه الصحابة فيما يترل بهم من حوادث و نوازل، سواء في حضرته ﷺ، أو في غيبته، كما أن بعضا من الصحابة الكرام نالوا حظا وافرا من العلم النبوي الشرعي حتى أن معاذا ﷺ عندما أرسله النبي ﷺ إلى اليمن قاضيا، قال في معرض حديثه مع النبي ﷺ حول كيفية حكمه في النوازل و القضـــايا التي ستطرح عليه أنه إن لم يجد الحكم في القرآن و في السنة فإنه سوف يجتهد رأيه[1]، أما كـــيف يجتهد في استخراج الحكم من القرآن و من السنة وكيف يجتهد رأيه، و ما هو مفهوم الاجتهاد

1- سبق تخريجه، يُنظر: ص3 .

عـــند الـــنبي ﷺ و مفهومه عند معاذ رضي الله عنه فهذا ما لم يسأل النبي ﷺ عنه معاذ رضي الله عنه حتى أن النبي ﷺ في حديـــث آخر قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، و إذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجـــر »[1]، و لم يعط النبي ﷺ مفهومًا أو تعريفًا محددًا للاجتهاد و لم يبين كيفية الاجتهاد سواء تعلق الأمر باستنباط الأحكام الشرعية من القرآن و السنة أو باستنباط الأحكام عبر الاجتهاد بالرأي على حد قـــول معاذ رضي الله عنه، و لعل النبي ﷺ استعمل مصطلح الاجتهاد للتعبير عن المعنى اللغوي آنف الذكر فهو يقـــول: «...و أما السجود فاجتهدوا في الدعاء»[2]، فالرسول ﷺ من خلال هذه الأحاديث الشريفة يعني بكلمة الاجتهاد بذل الوسع كله في الدعاء، أي أن النبي ﷺ عنى بالاجتهاد المعنى اللغوي عينه.

و حتى الذين عاصروا رسول الله ﷺ ربما أرادوا هذا المعنى اللغوي فهاهي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها تقول: « كان رسول الله ﷺ يجتهد في العشر الأواخر ما لا يجتهد في غيره»[3]، و وصف طلحة رضي الله عنه رجلـــين عـــلى عهـــد رسول الله ﷺ بقوله:« ...كان أحدهما أشد اجتهادا من الآخر فغزا المجتهد فاستشهد...» [4]

و مـــع ذلك الخلاف النظري بين الجمهور و غيرهم حول جواز اجتهاده ﷺ، و جواز اجتهاد من عاصـــره في حضرته أو في غير حضرته فقد وقع الاجتهاد منه ﷺ و من صحابته بالفعل، و في كثير من القضايا التي أرست مبادئ شرعية معينة، مما يؤكد ترجيح مذهب الجمهور[5] .

و مـــن الصور التي تدل على اجتهاده ﷺ و اجتهاد صحابته في عصره قوله ﷺ لعائشة رضي الله عـــنها « لولا قومك حديثو عهدهم لنقضت الكعبة»[6]، أو إقراره ﷺ للمرأة التي أرادت أن تحج عن

1- البخاري: الصحيح ، دار الكتـــب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)، كتاب الاعتصام ،باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ،حديث رقم 7352 ،510/8-511 . مسلم: الصحيح، ت/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت،(د.ت.ط)، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد ،فأصاب أو أخطأ، حديث رقم 1716، 1342/3 .

2-ابن حنبل أحمد: المسند، دار صادر ،بيروت ،(د.ت.ط)،219/1 . النسائي: السنن، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، ت/ مكتب التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1411هـــ-1994م، كتاب التطبيق ،باب الأمر بالاجتهاد في الدعاء في السجود ، حديث رقم 1119، 566/2-567 .

3- مسلم: الصحيح، كتاب الاعتكاف ،باب الاجتهاد في العشر الأواخر ، حديث رقم 1175 ،832/2 .

4- ابن ماجة: السنـــن، ت/محمد فؤاد عبد الباقي ،دار إحياء التراث العربي ،(د.ت.ط)، كتـــاب تعـــبير الرؤيا، باب تعبير الرؤيا، حديث رقم 3925، 1293/2-1294. أحمد: المسند، 163/1.

5- يُنظر:الآمدي سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، ت/ سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1406ه-1986م، 174/4-181.

6- البخاري: الصحيح ،كتاب الحج ،باب فضل مكة و بنائها ،حديث رقم 1583، 490/2. مسلم: الصحيح، كتاب الحج، باب نقض الكعبة و بنائها. حديث رقم 398، 968/2.

أمهـا[1]. و كذا إقراره ﷺ لصحابته بالاجتهاد في مواضع عدة كإقراره لاجتهادهم في الصلاة عند بني قـريظة عندما قال:« لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة...» [2] ، و إقراره لمعاذ بالاجتهاد في غير حضـرته، و إقراره لصحابته بالاجتهاد في حضرته عندما قال يوم حنين:« من له بينة على قتيل قتله فله سـلبه فقمت لألتمس بينة على قتيلي فلم أر أحدا يشهد لي فجلست...» [3] ، قال الآمدي[4] « و لم يكـن قال ذلك بغير الرأي و الاجتهاد»[5] ، فهذه الأحكام التي صدرت منه ﷺ إنما هي أحكام نبوية، فـإن كانت صوابا أقرها الله تعالى، و إن كانت غير ذلك رد الله رسوله إلى الصواب[6] ، كقوله تعالى معاتبا رسوله ﷺ ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِـمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَـيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْـلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ « التوبة، آية 43» و هذا عندما أذن رسول الله للمنافقين الذين استأذنوه في القعود في غزوة تبوك[7].

لذلك فمآل اجتهاده ﷺ إلى الوحي تقريرا أو تغييرا، و مرد اجتهاد أصحابه إليه ﷺ، فإما أن يُقره فيكون مرجعه الكتاب أو السنة، و إما أن يرده فيكون لاغيا لا اعتبار له[8].

1- البخاري: الصحيح ،كتاب الاعتصام ،باب من شبه أصلا معلوما بأصل مبين قد بين الله حكمهما ليفهم السائل، حديث رقم 7315، 502/8. مسلم: الصحيح، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، حديث رقم 157، 805/2.

2- البخاري: الصحيح ،كتاب المغازي ، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب و مخرجه إلى بني قريظة و محاصرته إياهم، حديث رقم 4118، 60/5-61، و في كتاب الخوف، باب الطالب و المطلوب راكبا و إيماءً حديث بدون رقم، 284/1.

3- البخاري: الصحيح ،كتاب المغازي ،باب قول الله تعالى« و يوم حنين »، حديث رقم 4321، 119/5-120.

4- هو علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الفقيه الأصولي الملقب بسيف الدين الآمدي الشافعي (551هـ-631هـ)، من مؤلفاته: "الإحكام في أصول الأحكام"، "منتهى السول في علم الأصول"، ينظر ترجمته في: ابن خلكان: وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ت/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د.ت.ط)، 293/3. الأسنوي جمال الدين: طبقات الشافعية، ت/ كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1407هـ-1987م، 73/1. ابن عماد: شذرات الذهب، 144/5.

5- الآمدي: الإحكام، 182/4.

6- ينظر: القطان منّاع: تاريخ التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط26، ص 99.

7- ينظر: الطبري محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية،بيروت، ط1، 1402هـ-1992م، 380/6.

8- ينظر: الخِن مصطفى سعيد: دراسة تاريخية للفقه و أصوله و الاتجاهات التي ظهرت فيهما، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1404هـ-1984م، ص45.

الفرع الثاني: الاجتهاد في عصر الصحابة و التابعين: (يبدأ من وفاة الرسول إلى أوائل القرن الثاني للهجرة)

حـــتى إذا ما لحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى، توجهت أنظار المسلمين إلى الذين تربوا في مدرسة النبوة من الصحابة الكـــرام ﷺ ،إضافة إلى جمع كبير من جيل التابعين، حيث كانت ترد عليهم أقضية و مســـائل يـــلجؤون فيها إلى كتاب الله تعالى، فإن وجدوا فيه الحكم فيما يريدون تمسكوا به و إن لم يجدوه اتجهوا إلى المأثور عن رسول الله ﷺ و استشاروا ذاكرات بعضهم فيما يحفظونه عنه و إن أعياهم ذلك جمعوا رؤوس الناس و خيارهم فإذا أجمع رأيهم على أمر قضي به[1] .

و هـــذا مـــا فعله الخلفاء الراشدون ﷺ في اجتهادهم، و ليس معنى هذا أنهم كانوا لا يجتهدون في المسائل التي جدَّت في أيامهم إن لم يجدوا حكم الله في الكتاب أو الحديث، بل كانوا يجتهدون و يسمون ذلـــك الـــرأي، كما فعل أبو بكر الصدِّيق ﷺ عندما سئل عن معنى الكلالة في قوله تعالى ﴿ **وَإِنْ كَانَ رَجُـــلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُـــمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ**﴾، " النساء، آية 12" ، قال:« رأيت في الكلالة رأيـــا فإن يك صوابا فمن عند الله، و إن يك خطأ فمن قبلي و الشيطان: الكلالة ما عدا الولد و الوالد».[2]

و قد أوضح ابن القيِّم[3] معنى الرأي على حد ما كان يفهمه الصحابة فقال إن الرأي هو:«ما يراه القلب بعد فكر و تأمل و طلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات»[4] ، و الرأي بهذا المعنى أوســـع من مفهوم القياس الفقهي الخاص و هو« حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما»[5] ، لأن الـــرأي بهذا المعنى يشمل القياس المذكور و يشمل مراعاة المصلحة و الحكم بالبراءة الأصلية و غيرهما من الأدلة المختلف فيها التي وُضعت لها قواعد و عُرفت بأسماء خاصة فيما بعد عصرهم.

1-ينظر: ابن القيم شمس الدين محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر ،بيروت ،ط2 ،1397هـ -1977م، 70/1.

2- ابن أبي شيبة أبو بكر عبد الله بن محمد: المصنف في الأحاديث و الآثار،، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)، كتاب الفرائض، باب في الكلالة من هم، أثر رقم 31591 301/6.

3- هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي الملقب بشمس الدين المعروف بابن قيِّم الجوزية، الأصولي الحنبلي(691هـ-751هـ)، من مؤلفاته: "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، "زاد المعاد في هدي خير العباد"،"الطرق الحكمية"، أنظر ترجمته في: الحنبلي ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.ط)،447/4. ابن عماد: شذرات الذهب، 169/6. الشوكاني محمد بن علي: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ- 1998م، 59/2.

4- ابن القيم: المصدر السابق، 66/1.

5- ينظر: ابن قدامة المقدسي موفق الدين: روضة الناظر و جنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ت. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، دار العاصمة للنشر و التوزيع، الرياض، ط6. 1419هـ-1998م، 797/3.

و قد قسَّم ابن القيِّم هذا الرأي إلى صحيح و باطل و مشتبه، و ميَّز بين هذه الأقسام و نزل عليها بتوزيع ما ورد عن الصحابة من ذم الرأي تارة و العمل به تارة أخرى[1].

إلا أن الصحابة ﷺ و من تبعهم من التابعين لم يعطوا مفهومًا محددًا للاجتهاد، و إنما كان اجتهادهم و ما يعتبرونه اجتهادًا يتخذ مجالين:

1- مجال النص تفهما و تطبيقا كما رأينا عند أبي بكر الصديق ﷺ.

2- و فيما لم يرد فيه نص من الوقائع المستجدة[2] كما رأينا في حديث معاذ ﷺ، إلا أنه لا حجة في قصر الاجتهاد على ما لا نص فيه فها هو عمر ﷺ يجتهد في مسائل منصوص على أحكامها كمسألة إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم[3]، أو ما عمل به في تقسيم أرض العراق عندما ترك الأرض لأهلها و ضرب عليهم الجزية و أخذ الخراج من الأرض[4]، و هناك صور عديدة من اجتهاد الصحابة ﷺ لا يتسع المقام لذكرها.

و مع قول الصحابة و التابعين ﷺ بالرأي، فإنهم كانوا يكرهون الاعتماد عليه، لئلا يجترئ الناس على القول في الدين بلا علم و أن يُدخلوا فيه ما ليس منه، و لذلك ذمَّ كثير منهم الرأي، و من الواضح أن الرأي الذي ذمُّوه ليس هو الذي عملوا به، فالمذموم إنما هو اتباع الهوى من غير تبصر في النصوص، أو عدم الاستناد إلى أصل من الدين[5].

الاجتهاد في عصر التابعين:

انقضى دور الصحابة ﷺ و المسائل التي اجتهدوا فيها كانت تلبية لحاجات ماسة و وقائع تنتظر الحل، و كان مرجعهم في حل هذه النوازل: كتاب الله تعالى و سنة نبيِّه ﷺ و الاجتهاد الذي كان يسمونه الرأي، فإذا اتفقوا في آرائهم و اجتهاداتهم على حكم مسألة ما، كان ذلك بمثابة إجماع منهم على حكمها.

1- ينظر: ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين ، 67/1 وما بعدها.

2- ينظر: الدريني محمد فتحي: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1418هـ- 1997م، ص8

3- البيهقي: السنن الكبرى مع الجوهر النقي، دار المعرفة، بيروت، ط 1413ه-1992م، كتاب الصدقات، باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم و ترك إعطائهم عند ظهور الإسلام و الاستغناء عن التأليف عليه، ، 20/7. قلعة جي محمد رواس: موسوعة فقه عمر، دار النفائس، بيروت، ط4، 1409هـ- 1989م، ص 470-471.

4- ينظر: أبو يوسف: كتاب الخراج و معه كتاب الخراج ليحي بن آدم القرشي، والاستخراج لأحكام الخراج لابن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.ط)، ص 40 وما بعدها.

5- ينظر: الخضري بك محمد: تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1405هـ- 1985م، ص88.

تخـرَّج عـلى أيـدي الصحابة الكرام علماء طبقة التابعين و في مختلف الأقطار[1]، و ورثوا علم الصـحابة و طـرائقهم في البحث و الاستنباط و نهجوا مناهجهم في التعرُّف على الأحكام، فقد كان مـرجعهم الأول في الـنوازل، الكتاب ثم السنة، فإن لم يعثروا فيهما رجعوا إلى اجتهاد الصحابة فإن لم يجـدوا في اجـتهاد الصـحابة اجـتهدوا رأيهم مراعين في ذلك الضوابط التي راعاها من سبقهم في اجتهاداتهم[2] و قد برز استعمال الرأي في هذه المرحلة بصورة أكبر في الفقه، و كثر الاعتماد عليه فيما نزل من النوازل، حتى تجاوز اجتهاد التابعين إلى ما وراء ذلك من افتراضات لحوادث لم تقع، و حتى إذا وقعـت كـان حكمهـا مقررا ثابتا[3]، و قد عرف هؤلاء بأهل الرأي و مدرستهم هي مدرسة الرأي ومركـزها العراق، و في مقابلهم أهل الحديث و مدرستهم هي مدرسة الحديث في الحجاز، و قد كُتب الكثير من الاختلافات بين المدرستين غير أن الاختلاف الحقيقي بينهما كما يقول الزرقا: «..إنما هو في منهجية الاستدلال بالسنة النبوية...» [4] و ليس في أصل الاحتجاج بها.

و ما يهمنا هنا في موضوع الاجتهاد أنه و إلى بدايات القرن الثاني الهجري ما كانت ثمة حاجة و لا ضرورة علمية تدعو إلى وضع تعريف محدد للاجتهاد إذ لم يعثر على أية وثيقة علمية تتضمن ذلك.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- ينظر: الزرقا مصطفى أحمد: المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط1، 1418هـ- 1998م، 185/1.

2- ينظر: بدران أبو العينين بدران: تاريخ الفقه الإسلامي، ونظرية الملكية والعقود، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت.ط)، ص76.

3- ينظر: الخن: دراسة تاريخية لفقه و أصوله، ص 72.

4- الزرقا: المرجع السابق، 196/1.

الفرع الثالث: الاجتهاد في عصر الأئمة المجتهدين:(و يمتد هذا الدور من أوائل القرن الثاني للهجرة إلى أواسط القرن الرابع للهجرة)

نشطت حركة الاجتهاد في هذا العصر نشاطا عظيما و ازدهرت و اتسعت دائرتها لكل ما جدَّ من الحـوادث و الوقائع، و نشطت كذلك في هذا العصر حركة الكتابة- التدوين- فدُوِّنت السنة و فتاوى المفـتين مـن الصحابة و التابعين، و موسوعات تفسير القرآن، و فقه الأئمة المجتهدين و رسائل في علم الأصول[1] دَوَّنت علم أصول الفقه و ضبطت قوانين استنباط الأحكام، و قد كان هذا العلم الجليل قبل هـذا العصـر قواعد غير مجموعة و لا منظمة، إلى أن ظهرت أول وثيقة علمية -قبيل أفول القرن الثاني الهجـري- دونت المسائل الأساسية الأولى في هذا العلم و هي كتاب الرسـالة للإمام الشافعي ﷺ (ت 204هـ) [2] الذي سلط الضوء على مفهوم الاجتهاد و أعطى حداً له حيث قرر أن الاجتهاد هو القـياس أو هما اسمان لمعنى واحد، فقال: «بأن كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق في دِلالة موجودة و عليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتِّباعُه و إذا لم يكن فيه بعـينه طُلب الدِلالةُ على سبـيل الحـق فـيه بالاجتهـاد و الاجتهادُ القياسُ»[3]، هذا الكلام من الشافعي يجعل المتأمل يراجع ما قيـل سابقـا من أن الصـحابة و التابعين -في استنباطهم للأحكام الشرعية- إذا لم يجدوا نصا في كتاب الله و لا في سنة رسوله ﷺ يرجعون إلى الاجتهاد الذي يسمونه الرأي بمفهوم واسع شمل القياس و غيره من الأدلة، أما في هذا الدور فإن الفقهاء و الأئمة المجتهدين ضيقوا دائرة الرأي فشرطوا أن يكون للمستنبط بالرأي أصل معين يرجع إليه في فتواه — و ذلك الأصل إما كتاب أو سنة- و هذا هو القياس[4]، غير أن القـياس كأصل من أصول التشريع الإسلامي قد اختلف فيه حيث رفض الأخذ به الظاهرية، أما أكثر فقهـاء هذا الدور المشهورين فقد رأوا القياس أصلا من الأصول المعتبرة[5]، إلا أن نشوب فتن سياسية دامية جعلت الساحة الاجتهادية تشهد اختلافات مغايرة للاختلافات الفقهية التقليدية؛ اختلافات انتقلت إلى المسـائل العقديـة و لعبـت دورًا غير منكور في ضمور الاجتهاد الأصولي[6]، و انطلاقا من هذه

1- ينظر: حسين أحمد فراج، السريتي عبد الودود محمد: النظريات العامة في الفقه الإسلامي وأدلته، دار النهضة العربية، بيروت، ط1992م، ص 334-350.

2-ينظر: الزرقا: المدخل الفقهي، 202/1.

3- الشافعي: الرسالة، ت/ أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت.ط)، ص 477.

4- ينظر: بدران أبو العينين: تاريخ الفقه الإسلامي، ص 92.

5- المرجع نفسه، ص 92-93.

6- ينظر: سانو مصطفى قطب: أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1421 هـ-2000م، ص 35.

الخلفـيات فـإن عـلماء هذا الدور ما كان لهم أن يفكروا في مراجعة ما كتبه الشافعي عن الاجتهاد ومفهومه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفـــرع الرابع: الاجتهاد في عصر تأييد المذاهب: (و يمتد هذا الدور من منتصف القرن الرابع للهجرة إلى منتصف القرن الثالث عشر للهجرة)

و يشمل هذا العصر مرحلتين:

أولا: مرحلة تبلور المفهوم الجديد للاجتهاد: (و يمتد هذا الدور من منتصف القرن الرابع للهجرة إلى أواخر القرن الخامس للهجرة)

في هذه المرحلة تطور الاجتهاد من جهة و نشطت حركته مما أدى إلى ظهور مدارس كلامية كبيرة كالمدرســة الأشــعرية، و مــن جهة أخرى قصر أنصار كل مذهب و خاصة أنصار المذاهب الأربعة جهودهم على تأييد مذهب إمامهم و النظر في أصوله و فروعه و تطبيقاته العلمية[1].

الأمــر الذي أدى إلى نمو علم الأصول نموا نوعيا حيث استوت مباحثه استواءً متكاملا، و شهدت موضوعاته و مباحثه تطورا جذريا و تغيرا نوعيا على سواعد أساطين علم الأصول[2].

كالإمــام أبي بكــر الجصّاص [3] الذي أحدث نقلة نوعية في مفهوم الاجتهاد حيث قال: « و أما الاجتهاد: فهو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد و يتحراه، إلا أنه قد اختص في العرف بأحكام الحوادث الــتي ليس لله تعالى عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها»[4]، ثم بين هذا الاختصاص بأن ما كان لله تعالى عليه دليل قائم لا يسمى الاستدلال في طلبه اجتهادًا، ثم قرر الجصّاص أن اسم الاجتهاد في الشرع ينتظم ثلاثة معان:

المعنى الأول:

أن الاجتهاد هو القياس الشرعي على علة مستنبطة أو منصوص عليها فيرد بها الفرع إلى أصله.

المعنى الثاني:

أن الاجــتهاد هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل وضرب، مثالا على هذا المعنى بالاجتهاد في تحري جهة الكعبة لمن كان غائبا عنها.

1- الزرقا: المدخل الفقهي، ص 203.

2- سانو: أدوات النظر الاجتهادي، ص 36

3- هو أبو بكر؛ أحمد بن علي الرازي، الحنفي، المعروف بالجصّاص، فقيه مجتهد، (305هـ-370هـ)، من مؤلفاته: أحكام القرآن، شرح مختصر الطحاوي في الفقه، و كتاب في الأصول، أنظر ترجمته في: الذهبي: سير أعلام النبلاء، 16/340-350. الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي بالوفيات، دار صادر، بيروت، ط3 ،1991م، 7/241 .ابن عمــاد: شذرات الذهب، 3/71.

4- الجصّاص أبو بكر: أصول الجصّاص المسمى الفصول في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ- 2000م، 2/201.

المعنى الثالث:

فهـــو الاســـتدلال بالأصول، و صرح بأن «إطلاق لفظ الاستدلال على العقليّـــات والشرعيات جميعا»[1].

و شرع بعد ذلك في ضرب أمثلة على هذه المعـــاني الثـــلاثة من القرآن و الســـنة النبوية الشريفة و أقوال الصحابة.

و إذا دققنا النظر فيما ذكره الجصّاص خلصنا إلى أن دائرة الاجتهاد عنده هي دائرة الرأي حيث لا دلـــيل قـــائم يوصل إلى العلم بأحكام الحوادث، و هذا ما نستخلصه من الأمثلة التي ضربها على المعاني الثلاثة.

و سار على نهج الجصاص القاضي الباقلاني [2]، شيخ الأصوليين بعد الشافعي حيث تحدث في كتابه القيِّم "التقريب و الإرشاد" عن الاجتهاد و قرنه تارة بالقياس و تارة بالاستدلال الأصولي وتارة أخرى بما يغلـــب في الظـــن؛ فعلى سبيل المثال و في باب جمل الأدلة المنفصلة المخصصة للعام قال:« وقد يُخص العموم عند بعض أهل الاجتهاد بالاستدلال بشواهد الأصول»[3].

و معـــنى قوله أن أهل الاجتهاد يجتهدون في تخصيص العام استدلالا بشواهد الأصول فيكون هذا معنى من معاني الاجتهاد —و في مقابله المعنى الثالث عند الجصّاص-.

و في بـــاب تخصيص العام بقول الصحابي قال:«و الغالب من حاله-أي الصحابي- أن لا يكون ما قاله إلا عن اجتهاد رأي و طريق يسوغ القول من جهته»[4]، أما في باب تقدير الصحابي لبعض الحدود فقـــد صرَّح الباقلاني بأن «الاجتهاد و العمل بموجب القياس دين لله تعالى و أحد الأدلة على الأحكام الشرعية»[5].

1- الجصّاص: أصول الجصّاص، 201/2 بتصرف.

2- هو أبو بكر بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي المعروف بالباقلاّني، الملقب بشيخ السنة، توفي في سنة 405هـــ،من آثاره: التمهيد . الأصول الكبير في الفقه، التقريب والإرشاد في أصول الفقه أنظر ترجمته في :القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك ،ت/سعيد أحمد أعراب ،ط 1402هـــ-1982م ،7/ 44-69. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 4/ 269- 270. ابن فرحون: الديباج المذهب. ص 343.

3- الباقلاّني أبو بكر: التقريب و الإرشاد الصغير، ت/عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418هـــ-1998م، 172/3.

4- المصدر نفسه، 213/3.

5- المصدر نفسه، 224/3.

وهكذا يلاحظ أن مفهوم الاجتهاد تطور و توسع ليشمل عدة أنواع حتمتها الظروف، أما اعتدادنا بطـرح الجصاص و الباقلاني فلأنه يمثل الطرح الغالب في ذلك العصر من جهة و قلة المصادر الأصولية المتوافرة لدينا من جهة ثانية.

ثانيا المرحلة الثانية الاجتهاد في صورته المتأخرة:(و تمتد من أواخر القرن الخامس للهجرة إلى أواخر القرن الثالث عشر للهجرة).

في هـذه المـرحلة ، و بعد أن أضحت أكثر المذاهب الرئيسية مدوَّنة و مستقرة و متقبلة من لدن العامة و الخاصة، ازداد التفكير في الحيلولة دون الاجتهاد فيما اجتهد فيه السابقون، حتى أن الحديث عن أي منهجية للتفكير مغايرة للمنهجيات السابقة هو محاولة لهدم تعاليم الدين، لذلك فإن جل العلماء لاذوا بالاعتداد بالواقع الفكري و العلمي، و في الوقت نفسه عملوا على تجديد الفكر الفقهي من خلال تجديد الفكر الأصولي و ذلك من خـلال محـاولات قـام بها جـهابذة هذا العصـر أمـثال: الـجويني[1] و البزدوي[2] و الغزَّالي[3].

فنرى الإمام الغزَّالي في مبحث الاجتهاد قد راجع التعريف الذي أعطاه الشافعي لمصطلح الاجتهاد و صـرح في مستصفاه بتخطئة هذا المبدأ قائلا: «و قال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد، و هو خطأ لأن الاجـتهاد أعم من القياس لأنه قد يكون بالنظر في العمومات و دقائق الألفاظ و سائر طرق الأدلة سوى القياس...»[4] و في الوقت نفسه أعطى تعريفه للاجتهاد.

1- هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، (المعروف بـ:إمام الحرمين)، (419هـ-478هـ)، من مؤلفاته "البرهان في أصول الفقه"، "الشامل في أصول الدين"، "نهاية المطلب في دراية المذهب"، أنظر ترجمته في: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 167/3. الأتابكي جمال الدين: النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ-1992م، 119/5-120. ابن عماد: شذرات الذهب، 358/3-359.

2- هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد البزدوي، (المعروف بـ: أبو الحسن، فخر الإسلام)، فقيه أصولي،(400 هـ-482هـ)، من تصانيفه:"المبسوط"، "شرح الجامع الكبير للشيباني في فروع الفقه الحنفي"، "كنز الوصول إلى معرفة الأصول"، "كشف الأسـرار في التفسير"، ، توفي 482 هـ، انظر ترجمته في: أبو الوفاء محيي الدين: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ت/ عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة ط2، 1413هـ-1993م، 594/2-595.خليفة حاجي: كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1413هـ-1992م، ص 112، 467، 553، 563.

3- هو محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي، المعروف بالغزَّالي أبو حامد، فقيه أصولي، (450هـ-505هـ)، أشهر مؤلفاته "إحياء علوم الدين"، "المستصفى في أصول الفقه"، "تهافت الفلاسفة"، أنظر ترجمته في: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 216/4. الأسنوي: طبقات الشافعية، ابن عماد: شذرات الذهب، 10/4-13.

4- الغزَّالي أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، ت/ محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ-1997م، ص 5.

و عـــلى العمـــوم فلقـــد عـــرَّف الأصوليون - في عصر الغزَّالي و ما بعده- الاجتهاد كثيرًا من التعريفات، و الناظر في كتبهم يلمس أنهم سلكوا مسلكين[1]:

- أحدهما: من حيث ما صدر به التعريف.

- ثانيهما: من حيث ذكر بعض القيود وعدم ذكرها.

المسلك الأول: و هذا المسلك —من حيث ما صدر به التعريف- اتجه فيه الأصوليون اتجاهين:

الاتجاه الأول:

باعتبار أن الاجتهاد فعل للمجتهد فقد صدّر أصحاب هذا الاتجاه التعريف بكلمة بذل أو استفراغ و نحوهما مما روعي فيه المعنى المصدري، فاختار الغزَّالي كلمة بذل، و عرفه بقوله: «صار اللفظ في عرف العـــلماء مخصوصـــا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[2]، و هذا ما اختاره بعده ابن قدامة[3]، حيث قال: « و هو في عرف الفقهاء مخصوص ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع»[4].

و اخـــتار كلمة استفراغ سيف الدين الآمدي حيث عرفه: «بأنه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد منه»[5].

الاتجاه الثاني:

و هـــو من حيث كونه صفة للمجتهد فقد صدَّر أصحاب هذا الاتجاه تعريفهم بكلمة ملكة وقالوا فيه أنه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، و قد اختار القليل هذا الاتجاه فلم نجده مشهورا كالاتجاه الأول[6].

1- ينظر: العمري نادية شريف: الاجتهاد في الإسلام (أصوله، أحكامه، آفاقه)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1406هـ-1986م، ص 18.

2- الغزّالي: المستصفى، 382/2.

3- هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامى بن مقدام بن نصر بن عبد الله المقدسي، الملقب بموفق الدين (541هـ-620هـ)، من أشهر مؤلفاته: "الروضة في الأصول"، "المغني في شرح الخرقي"، "الكافي"، "البرهان في علوم القرآن"، "الاستبصار في نسب الصحابة الأنصار"، أنظر ترجمته في: ابن رجب الحنبلي: الذيل على طبقات الحنابلة 133/4. ابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب، 33/5.

4- ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، 959/3.

5- الآمدي: الإحكام، 169/4.

6- ينظر: الزركشي بدر الدين: البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م، 489/4. العبّادي أحمد بن قاسم: الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م، 359/4-360.

المسـلك الـثاني: و هو من حيث ذكر بعض القيود و عدم ذكرها، فعرفه الإمام البيضاوي [1] بأنـه:«استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية»[2]، و عرفه الطوفي [3] «بأنه بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي»[4].

و لئن شهد هذا الدور أعظم تطـوير و أعـمق تغـيير في الفكر الأصولي حيث طال التجديـد و التطوير جميع المعارف المتفرعة من العلم الشرعي، فإنه- أي هذا الدور- يعتبر بدايـة بروز محاولات جادة و جريئة من علماء أدركوا أن الواقع الفكري يجب ألا ينفصل عن الواقع الاجتماعي و السياسـي و الاقتصـادي الآنيين، فبذلوا جهدهم في إعادة ربط الواقع المعيش بالنصوص الشرعية، فنتج عن ذلك بروز معرفة منهجية جديدة هدفت إلى إيجاد رابطة كلية جامعة بين جملة من الاجتهادات و الآراء الفقهية المتشـابهة و التي تجمعها رابطة واحدة، و اشتهرت تلك المعرفة بعلم القواعد الفقهية[5]، و لئن حظيت تلك المعرفة -علم القواعد الفقهية- بنيل نصيب وافر من الاهتمام و الدراسة من لدن علماء هذا الدور كأمثال العز بن عبد السلام[6]، و ابن السبكي[7] و غيرهما، فإن معرفة منهجية أخرى نالت نصيبا أوفر مـن العناية و البحث و الترتيب؛ إذ أنها بعد أن كانت منضوية تحت مبحث جزئي من مباحث أصول الفقه فإذا بها تشهد اهتماما منقطع النظير في هذا الدور، و قد تمثلت تلك المعرفة في محاولة ربط الأحكام بمآلات وقوعها الفعلي في الواقع المعيش.

1- هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي القاضي الشافعي، (ت685هـ)، أهم مصنفاته: "منهاج الوصول إلى علم الأصول"، "شرح المصابيح في المنطق"، "الغاية القصوى في دراية الفتوى"، أنظر ترجمته في: الأسنوي: طبقات الشافعية، 136/1. ابن عماد: شذرات الذهب، 392/5-393.

2-الأسنوي جمال الدين: نهاية السول في شرح منهاج الأصول، مع حواشيه المفيدة المسماة سلم الوصول لشرح نهاية السول لمحمد بخيت المطيعي. عالم الكتب (د.ت.ط)، 524/4.

3- هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي الصرصري البغدادي الحنبلي الأصولي، (المعروف بـ: نجم الدين)، (673هـ-716هـ). من أشهر مؤلفاته: "شرح مختصر الروضة"، "معراج الوصول إلى علم الأصول"، "الرسالة العلوية في القواعد العربية"، أنظر ترجمته في: ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة، 366/4. ابن عماد: شذرات الذهب، 39/6.

4- الطوفي نجم الدين: شرح مختصر الروضة، ت/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1409هـ-1989م، 575/3.

5- القاعدة الفقهية: هي حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه. ينظر: الحموي أحمد بن محمد: غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه و النظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م، 51/1.

6- هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الملقب بـ "سلطان العلماء" الفقيه الأصولي ولد سنة 577هـ و قيل 578هـ، له مؤلفات نافعة منها: القواعد الكبرى المعروف بقواعد الأحكام في مصالح الأنام، و القواعد الصغرى المعروف باختصار المقاصد...، توفي سنة 660هـ أنظر ترجمته في: السبكي تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب: طبقات الشافعية الكبرى، ت/ محمد الحلو عبد الفتاح و محمد الطناحي محمود ، مصر للطباعة و النشر، ط2، 1992م، 209/8-255. ابن عماد: شذرات الذهب، 301/5.

7- هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام الأنصاري الخزرجي السبكي الشافعي، (المعروف بـ: تقي الدين)، (683هـ-756هـ)،من مؤلفاته: "الإبهاج في شرح المنهاج"."الطوالع المشرقة في الوقف على طبقة بعد طبقة" "المواهب الصمدية في المواريث الصفدية"،أنظر ترجمته في: الأسنوي: طبقات الشافعية 146/6، الأتابكي: النجوم الزاهرة، 250/10. ابن عماد: شذرات الذهب، 180/3.

و في هذا يقول الشاطبي[1]: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفـــة، و ذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعـــد نظـــره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[2]، أي أن هذه المعرفة تهدف إلى ضرورة الربط بين ألفاظ النصوص الشرعية من جهة، و ما تحققه تلك الألفاظ من مقاصد شرعية عامة و خاصة من جهة أخرى.

و لقـــد أحـــدث الإمـــام الشاطبي نقلة نوعية مع طريقة الأصوليين قبله، و تظهر هذه النقلة على المســـتوى المنهجي كما تظهر كذلك في مركزية المقاصد[3] في نموذجه الاجتهادي المتميز، هذا النموذج الذي قسمه على ضربين على حد تعبيره:

أما الضرب الأول: فهو الذي لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف.

و الضرب الثاني: فهو الذي يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا[4].

لكـــن رغم هذه النقلة النوعية في الاجتهاد الأصولي لم يخرج الشاطبي في تعريفه للاجتهاد عما قاله الأصـــوليين قـــبله حيث قال في تعريفه بأنه –أي الاجتهاد–« استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم» [5].

1- هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي، الشهير بالشاطبي، المكنى بأبي إسحاق، (ت:790هـ)، من مؤلفاته: "الموافقات"، "الاعتصام"، "الإفادات و الإنشادات"، أنظر ترجمته في: بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر، ط1: 1329هـ، ص [illegible] (المطبوع بهامش كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لـ:ابن فرحون). البغدادي إسماعيل باشا: هداية العارفين في أسماء المؤلفين و آثار المصنفين،وكالة المعارف، استانبول، 1951م، 18/1.

2- الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)، 140/4.

3- ينظر: الجابري محمد عابد: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م، ص 540.

4-ينظر: الشاطبي: المصدر السابق، 64/4.

5- المصدر نفسه، 82/4.

ثانيا:مرحلة النهضة الحديثة: (و يمتد هذا الدور من ظهور المجلة العدلية سنة **1286**هـ إلى يومنا هذا)

و لـئن انتقلنا إلى عصر ما بعد الشاطبي و إلى العصر الراهن، وجدنا نفس جوهر التعريفات و إن كان الاختلاف في بعض المصطلحات واردا ولكنه لا يخرج عن ذات النسق؛ رغم التحديات التي حملتها الحضـارة الغربـية للعـالم الإسلامي، و التي غيَّرت من شـروط الحياة في المجالات الحضارية المختلفة (الثقافية و الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية...).

هـذه التحدِّيات دفعت برواد الحركة الإصلاحية التجديدية إلى البحث عن أساليب جديدة لعرض الفقـه و أصوله، بطريقة تلبي حاجات العصر و تسهم في حل مشكلاته، و من تلك المحاولات ما قام به بعض رواد الحركة الإصلاحية الذين عمدوا إلى ممارسة التجديد الفقهي بإحدى طريقتين:

1-بالعودة على المنهج القياسي التقليدي و إعادة إعماله و قوده إلى آفاق حدوده.

2-أو بالتركيز على مقاصد الشريعة باعتبار ذلك نهجا لإلقاء أضواء جديدة على القياس[1]، فقاموا بإعادة نشر بعض عيون التراث الأصولي و الفقهي الإسلامي القديم، ككتاب إعـلام الموقعين لابن القيم و الموافقات للإمام الشاطبي و غيرهما، و إعادة صياغة الفقه الإسلامي بطريقة منهجية ميسرة.

و نلاحظ أن هذه المحاولات ليست سوى إعادة صياغة لعلم الفقه و الأصول في ثوب جديد، ولا تحمـل في طـياتها أي تجديد جذري للنظريات و حتى المفاهيم التي قام عليها الفقه وأصوله، أما بعض المعاصـرين الذين شعروا بضرورة إعادة التجديد للفقه و أصوله ليواكب تطورات الحضارة، كنداءات الشيخ محمد الغزالي –رحمه الله- و الشيخ يوسف القرضاوي و الذي قدَّم بعض الفتاوى المعاصرة والتي نـلمس فيها شيئا من هذا التجديد، إلا أننا لا نلمس في هاته المحاولات أي منهج متكامل يستند لنظرية شاملة لإعادة صياغة منهج التشريع الإسلامي و منهج الاجتهاد الإسلامي وفق نظرية تأخذ بعين الاعتبار مستجدات المعرفة الإنسانية في مختلف الميادين.

و على العموم فإنه يمكننا الخلوص إلى القول:

أولا: أن مفهـوم الاجتهاد تطور تطوراً نوعيا فكان في عصر النبي مفهوما لغويا، ثم أصبح رأيا في دور الصحابة و التابعين، ثم قياسا في دور الأئمة المجتهدين، ثم تبلور مفهوما مركبا فكان قياسا واستدلالا بالأصـول و ما يغلب في الظن، إلى أن انتهى في صورته المتأخرة على أنه بذل المجهود في العلم بأحكام الشرع.

1- ينظر: السيد رضوان: التحول الفقهي و التحول الثقافي، جريدة السفير، عدد: 2 ، عام 2000م، رقم 8547، ص 19 من موقع دار الفكر على الأنترنيت www.fikr.com

ثانـيا: أن واقعـنا الإسـلامي المعاصر في جانبه الفكري أصيب بفتور معرفي فصار غير مواكب للتغيرات الفكرية و الاجتماعية و السياسية المتلاحقة، و لا تزال آثار ذلك الفتور مؤثرة في سائر مناحي التفكير و الحياة الإسلامية، و التي تتجلى أعراضها في صور متعددة من دعوات التغريب أو التكفير لكل مـن رام القـول بتجديد منهجية تفكير العقل المسلم، و بالتالي تجديد منهجية الاجتهاد المواكب للعصر الذي نعيش فيه.

و لهـذا ما هو الاجتهاد المعاصر و ما هي ضرورته، هذا ما سنتناوله بالتفصيل في المطلب الثاني إن شاء الله.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: الاجتهاد المعاصر، ضرورته:

إن كافـــة أساسيات الاجتهاد الفقهي الإسلامي إنما اعتمدت على أوضاع مجتمعات رعوية زراعية مـــثلت نمط زمانها و مكانها في التفكير و الاجتهاد. و استجابت للتحدِّيات التي ظهرت في تلك الأزمنة بفعـــل العوامل الداخلية و الخارجية؛ فهل مازالت تلك التحدِّيات و تلك الظروف نفسها مستمرة إلى زماننا؟، أو هل مازال الواقع –الفكري، السياسي، ....الخ– هو نفسه لم يتغير و لم يتبدل؟.

فـــإذا نظرنا إلى الواقع المعاصر وجدنا أن التحدِّيات و الظروف الآن تختلف تماما، فنحن نعيش في ظل السوق العالمي الموحد بقدراته الصناعية و بورصاته و لكل ذلك منعكساته على الاجتهاد فماذا قدم المجتهدون المعاصرون حتى الآن؟.

ثم إن دخول العالم مرحـــلة متقدمة من تكنولوجيا المعلومات يفرض فهما جديدا لوظائف التصميم و الصوت و الذبذبات، فلم تعد هذه الجماليات متعة ماجنة بل هي جزء من التطور العلمي[1].

حـــتى أن الإنسان أصبح مقيدا و إلى حدود كبيرة بضوابط المنهجية العلمية، فقد ولّدت الحضارة العلمية العالمية الراهنة إنسانا تتقوم ملكاته الأخلاقية و العقلية على النقد و التحليل و البحث و الارتباط بما يمكن التحقق منه، فالاجتهاد في إطار هذا العصر ليس قضية تأويلية فقط لنصوص الكتاب و السنة بل يمضي ليخترق كل أبعاد التكوين الفكري المعاصر.

ثمـــة إشـــكاليات عديـــدة لا يملـــك المجـــتهدون حلها الآن نظرا للمتغيرات –العقلية، السياسية، الاجتماعية...– التي تفرض و تأخذ بعين الاعتبار أن النمو و التطور ليس مجرد تراكم كمي لمستجدات معاصرة تلحق ببناء المجتمع القديم بحكم الإضافة؛ و إنما هو تحول وتـــغير كيفـــي في بنية المجتمع الفكرية و السياسية و الاقتصادية[2]، حيث الدور الكبير للاجتهاد المعاصر في معرفة هذا التغير الكيفي ومعالجته.

هـــذا يعني أننا في حاجة إلى معادلة جديدة عبى كل الأصعدة –فكرية، سياسية...– تتصل بفهم واقعنا، ومن أجل هذا ينبغي أن نسأل ما هو الاجتهاد المعاصر لفهم وتغيير هذا الواقع المعاصر؟.

و نحاول الإجابة عن ذلك خلال الفرعين الآتيين:

1- ينظر: حاج حمد محمد أبو القاسم: العالمية الإسلامية الثانية، المعهد العالمي لفكر الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1416هـ-1996م، 2/ 392.

2- المرجع نفسه، 385/2.

الفرع الأول: مفهوم الاجتهاد المعاصر

إن تعـــريف الاجتهاد مكتمل ضمنًا عند الغزّالي و البيضاوي أو الشاطبي، و السؤال الذي يرد أمام كلٍ منهم في صورة ما هو الاجتهاد؟ يأخذ لديه الاتجاه نفسه، و المعنى نفسه؛ فهو يتصل لديهم باستنباط الحكـــم الشرعي –على اختلاف بسيط بينهم كما رأينا– مقتصرين في ذلك على الجانب النظري، لأنه يتصـــل لديهم بفهم واقع[1] معين موجود بالفعل في نطاق تاريخي معين، و لأن مضمون هذا الاجتهاد محـــدد مـــن قـــبل بحكـــم الظروف العامة الناتجة عن الحضارة الإسلامية التي كانت في حيِّز القوة أمام التهديدات الخارجية.

أما إذا طُرح هذا السؤال في عالمنا الإسلامي اليوم، فإنه يأخذ المعنى نفسه؛ لأن الحقائق لا تتغير وإنما تتغير الأوصاف والأشكال، أو بعبارة أخرى تتغير ممارستنا للاجتهاد في واقعنا عن ممارسة السلف، ذلك أن جل خيوط و معادلات واقعنا الإسلامي تخضع لواقع هو الآن في حيز القوة في نطاق فكري –بدرجة أولى– يتمثل في نطاق واقع الحضارة الغربية.

و علـــيه فـــإن ممارسة الاجتهاد في العصر الراهن مختلفة تماما، و لعل ممارسات الأصوليين من قبل تعطيـــنا في هذا الصدد توجيهات لكنها لا تمنحنا حلولا حقيقية لمشكلات معقدة هي مشكلات العصر، لأن الحلول التي قد توحي بها إلينا سواء بانتقائية أو بإنشائية انتقائية[2]، لن تصادف العنصر الذي يكملها ضمنا و الذي تجده في واقع الغزّالي أو الشاطبي أو غيرهما.

فمن أجل هذا لا يمكن أن نستصحب تلك الممارسات نفسها، وليس هذا راجعا إلى خطأ فيها، بل لأن مضـــمونها لا يمكن أن يعطينا مفتاحا لحل مشكلات العصر في الظروف الراهنة، على الرغم من أن تلك الممارسات مكتملة عند أصحابها من الأئمة المجتهدين.

و مـــن هـــنا يجـــب ممارسة الاجتهاد لا من زاوية نظرية فحسب –و هي زاوية استنباط الحكم الشرعي– بل لابد أن نمارسه على أنه البديل الإسلامي الذي يملك حل كل مشكلات العالم لأن طبيعة الإشـــكاليات الراهنة تستدعي منا رسم طريق آخر لممارسة الاجتهاد يجد فيه الواقع العالمي –إضافة إلى الـــنص والواقع الإسلامي– موقعه من الممارسة، ذلك أنه إذا كان النص يمثل المرجعية الثابتة للاجـــتهاد

1- الواقع هو ما تجري عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة من أنماط المعيشة و ما تستقر عليه من عادات و تقاليد و أعراف و ما يستحدث فيها من تراكم وأحداث، ينظر: التحار عبد المجيد: في فقه التدين فهما و تنزيلا، ضمن فضائية، المغرب، ط1، 1410هـ-1990م، 1.1.

2 - حسب تعبير القرضاوي في كتابه الاجتهاد المعاصر بين الانضباط و الانفراط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1418هـ-1998م، ص23

المعاصر، فإن الواقع هو صورة الاجتهاد المعاصر، و الإطار الذي يتحرك داخله و المحيط الذي يغذيه؛ فهو الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص الأمة و تتشكل فيه كل جزئية من جزئياتها تبعا للآفاق و الغايات العليا التي رسمتها الأمة لنفسها، و رسمها الوحي لها.

إضافة إلى هذا فإن معظم الدراسات و الكتابات الحديثة مازالت تركن إلى أن الاجتهاد المعاصر هو شأن فقهي لا يتصدى له سوى المشتغلين بالفقه، و يتوقف عند دائرة البحث عن الحكم الفقهي للمسائل و النوازل التي تستجد في الواقع.

و انطلاقا مما طرأ على الواقع الإسلامي المعاصر من تغيير و تطور على سائر مناحي الحياة -الفكرية و الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية و العلمية-، و اعتباراً بما يناط بالاجتهاد المعاصر من دور في الإسهام في توجيه نوازل العصر، فإنه قد حان الأوان للانتقال بالاجتهاد المعاصر من التصدي للمسائل الفقهية فقط إلى التصدي لسائر المسائل -الفكرية و الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية و العلمية-. فليس من المقبول في هذا العصر إنهاء دور الاجتهاد عند حدود التعرف على الحكم الفقهي الثابت للمسائل المستجدة بل ينبغي أن يصبح الاجتهاد المعاصر همًّا فكريا يستوعب كافة قضايا و مسائل الاجتماع الإنساني و في جميع المناحي حيث يغدو شأنا أوسع من أن يستوعبه فقهاء النص وحدهم أو فقهاء الواقع وحدهم .

فإذا صحت هذه الاعتبارات أتاحت ممارسة الاجتهاد المعاصر مغايرة لممارسات الأئمة المجتهدين الذين أخذ الاجتهاد عندهم صورة واقع مجتمعاتهم، في وقت لا يعرف فيه المسلم المعاصر الاجتهاد المعاصر إلا بوصفه مشروعا -ربما يكون غامضا-، لذلك لا يساعدنا في ممارسة الاجتهاد المعاصر أن نعتبره منجز راهن منته بل على أنه علاقة تفاعل بين النصوص الشرعية و الواقع، تتحدد من خلال هذه العلاقة سلوكات المسلم بأسلوب حياة أمته أو مجتمعه، كما يتحدد أسلوب حياة المجتمع و الأمة بسلوك الفرد، فلا مجال إذن لأن ننكر دور الواقع و العلاقات التي تنشأ في هذا الواقع من سلوكات أفراد وأساليب حياة، و لكن لا يعني هذا إخضاع النصوص لمعطيات الواقع فنقبل منها ما نقبل و نرد منها ما نرد؛ فليست العلاقة علاقة سَبْقِ مَنِ الأول، و إنما هي علاقة تفاعلية يصعد فيها الواقع لمستوى النصوص و يتأطر بأطرها[1].

و لقد تم تناول التعريفات السابقة للاجتهاد في المطلب الأول لذلك لا نعيد تكرار ذكرها، و إنما سنقوم بملاحظتها والخلوص إلى التعريف المختار.

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية، 128/1.

حـــيث نجـــد في العريفات السابقة أن العلماء اتفقوا على كلمة " بذل" أو " استفراغ" كما اتفقوا على كلمة " حكم" وقد وجهت انتقادات إلى هذه التعاريف:

- إن تعـــريف الغزالي قيده بالبذل من المجتهد[1] وهذا يستلزم التسلسل في تعريف الاجتهاد وبيان ذلك:

أن التقييد بالمجتهد يوحي بوجود اجتهاد سابق على الاجتهاد المراد بيان حقيقته، وهذا يستلزم الدور وهو باطل، ولذلك استبدل ابن الحاجب[2] كلمة " الفقيه"[3] بدل " المجتهد" للتخلص من الدور. وبملاحظـــة هـــذا الأمـــر نجـــد أن تعريف الإمام البيضاوي أسلم لخلوه من قيد " الفقيه" و قيد" المجتهد"[4].

- قيد" العلم" الذي ذكره الغزالي يجعل التعريف غير شامل لطلب الظن وبعكسه تعريف الآمدي فقد ذكر الظن[5] فكان هو الآخر غير جامع لإخراجه العلم بالأحكام.

وإذا رجعنا إلى الراجح من تلك التعريفات نجد أن الباحثين كلا يرجح ما ترجح في نظره.

ولكن بالرجوع إلى الإمام الشوكاني[6] نجد فإنه يعرف الاجتهاد بقوله: « بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط»[7].

أمـــا التعريف المختار فهو تعريف البيضاوي بإضافة قيد " بطريق الاستنباط" من تعريف الشوكاني ومنه:

تعريف الاجتهاد المعاصر:

هو "استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط".

---

1 - الغزالي: المستصفى، 382/2.

2 - هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي المعروف بابن الحاجب، فقيه أصولي، (570هـ-646هـ)، أشهر مؤلفاته "الإيضاح في شرح المفصل للزمخشري"، "مختصر منتهى السؤل و الأمل في علمي الأصول"، أنظر ترجمته في:الذهبي: سير أعلام النبلاء 287/13. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 395/1-396. ابن عماد: شذرات الذهب، 234/5-235.

3 - ابن الحاجب: مختصر المنتهى، مطبعة العامة، استنبول، (د.ت.ط)، 289/2.

4 - الآسنوي: نهاية السول، 524/4.

5 - الآمدي: الإحكام، 169/4.

6 - هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد بن صلاح بن علي بن عبد الله الشوكاني، فقيه أصولي، (1173هـ-1250هـ)، أشهر مؤلفاته "رسالة القول المفيد في حكم التقليد"، "نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار"، "إرشاد الفحول"، أنظر ترجمته في: الشوكاني: البدر الطالع. 106/2. الكتاني عبد الحي: فهرس الفهارس و الإثبات و معجم المعاجم و المشيخات و المسلسلات، دار الغرب الإسلامي، ط2. 1402هـ- 1982. 1082/2

7 - الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. دار المعرفة، بيروت. (د.ت.ط). ص220.

إن هذا التعريف للاجتهاد المعاصر مبني على جملة من المبادئ يجدر بنا تحليلها إبرازاً لحقيقة الاجتهاد المعاصر و غاياته و هذا تحليل لكل مبدأ منها:

المبدأ الأول: الاجتهاد المعاصر ممارسة علمية منهجية، و قد عُبِّر عن هذا المبدأ بالتنصيص على كون الاجتهاد المعاصر بذلا للوسع، وبذل الوسع معناه الإحساس بالعجز عن مزيد الطلب، و هو قيد في التعريف يخرج به التقصير في البذل، و بناء على هذا فإن الاجتهاد المعاصر ليس بذلا غير منظم و لا منضبط للوسع، و لكنه في حقيقته بذلا للوسع وعلى درجة كبيرة من التناسق و التناغم بين المقدمات التي ينطلق منها و المضامين التي يعالجها، مع مراعاة مراتب الاستدلال و درجات الأدلة التي تأخذ منها الأحكام، إضافة إلى مراعاة البعد المقاصدي الذي تتضمنه نصوص الوحي و مآلات الوقوع النعلي للأحكام، مع حسن إدراك للواقع الذي يتفاعل مع إلزامات الوحي و تعليماته، لذلك لا يُعتَّد في عصرنا الراهن بأيِّ جهد لا يتوخى المنهجية و الانضباط بأساسيات التفكير العلمي المنهجي.

المبدأ الثاني: الاجتهاد المعاصر فكر صادر عن أهله: اختلفت عبارات الأصوليين في تحديد شروط الاجتهاد و ذلك وفقا لمتطلبات و تحديدات عصورهم، فالغزّالي مثلا يشترط في المجتهد شرطان أحدهما: أن يكون محيطا بمدارك الشرع، متمكنا من استثارة الظن بالنظر فيها.

أما الشرط الثاني فأن يكون المجتهد عدلا مجتنبا للمعاصي القادحة في العدالة[1] أما الشاطبي فيشترط أيضا شرطين و لكن مغايرين لشرطي الغزّالي و هما:« 1- فهم المقاصد الشرعية على كمالها، 2- التمكن من استنباط الأحكام بناءً على فهمه لتلك المقاصد»[2] ، وتأكيدا على أن تلك الشروط و غيرها هي من اجتهاد أصحابها و متأثرة بظروف زمانهم و مكانهم و طبيعة التحديات التي واجهتهم، فإنه مما ينبغي التنبيه إليه في عصرنا الراهن:

أولا: إن تحديد مثل هذه الشروط ينبغي أن يتم في ضوء ما يحتاج إليه مجتهدو اليوم من معارف و أدوات قادرة على توجيه النوازل الفكرية و السياسية و الاقتصادية وفق مراد الله.

ثانيا:و لعدم وجود أرضية يمكن أن يقف عليها فقهاء النصوص الشرعية و فقهاء الواقع في الوقت نفسه، و ذلك نتيجة افتقار كليهما لمبادئ الآخر، لا يمكن أن يُرى الاجتهاد المعاصر على أنه عملية تكامل و تحاور و تشاور فقط بين من يُعرفون بعلماء الشريعة- فقهاء النص- و متخصصين في المعارف

1 - ينظر: الغزّالي: المستصفى. 382/2.

2 - الشاطبي: الموافقات. 76/4. بتصرف.

العلمـــية الأخـــرى-فقهاء الواقع- من أجل التوصل إلى مراد الله، بل لا بد من جيل آخر من المجتهدين جامع بين المعرفة الدقيقة بأساليب العلوم الشرعية و معرفة موازية بمبادئ العلوم الأخرى- التكنولوجية. الفلســفية، الاجتماعـــية، ...الخ-، كيما يتم تجاوز ذلك الخلل في عدم وجود أرضية وفاق يمكن هذين الصنفين من العلماء أن يقفوا عليها[1].

ولنا في سلفنا الصـــالح أســـوة حســـنة، فقد كان المجتـــهد منـــهم محدِّثا و فقـــيها بالنصوص و فيلسوفا و طبيبا و رياضيا في الوقت نفسه. و سنتناول هذه الشروط بالتفصيل في المبحث الثاني

المبدأ الثالث: غاية الاجتهاد المعاصر: إن الاجتهاد المعاصر بوصفه ممارسة علمية منهجية، لا بد من أن تكون له غايتين يهدف إلى تحقيقهما و هما:

1- التوصل إلى تحقيق الفهم السديد للمراد الإلهي: إن تحقيق الفهم السديد للمراد الإلهي يقوم على علاقـــة بين النص و العقل لاستجلاء الأحكام الشرعية، و إذا كانت الوقائع و الأحداث قد تدخل طرفا في هـــذه العلاقة بين النص و العقل، فإنما تدخل على سبيل أن يستخدمها العقل عنصرا في فهم مدلول النص أو قرينة لاستجلاء الحكم من مدركه النصي، و بناء على هذا فإن الفهم السديد للمراد الإلهي أو للأحكام الشرعية و تقريرها في العقل، سيكون محكوما في منهجه بأسس و قواعد تفرضها طبيعة نصوص الوحي في دلالتها على الأحكام، و طبيعة العلاقة بين تلك النصوص و العقل من حيث قيّومية النصوص باعتبار مصدرها الإلهي، و إطلاقها باعتبارها خطابا للناس كافة، و من حيث الدور المحدود المناط بالعقل في الفهم[2]، لكن ما لم يكتسب المجتهد المعاصر قدرات الفهم العلمي المنهجي لقضايا الواقع فلن يكون لديه ما يطرحه على نصوص الوحي لذلك كانت الغاية الثانية.

2- فهـــم و تغيير الواقع الإنساني:فإذا أدرك المجتهد ما في الواقع من متغيرات يمكنه أن يتوصل إلى حسن تنزيل مراد الله على ذلك الواقع فتتحقق بذلك قيّومية الدين الإسلامي، و خضوع الواقع الإنساني لتعاليمه، حيث يغدو الوحي متصلا بالواقع، و يمسي هذا الواقع متفاعلا بإلزامات الوحي آخذاً مجراه نحو الوقوع الفعلي و هذا ما يتطلب فهما علميا و منهجيا لكليهما- الوحي و الواقع-.

---

1 - ينظر: سانو قطب مصطفى: قراءة تحليلية لمصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، مجلة كلية الدراسات الإسلامية و العربية. 1422هـ-2001م. عدد 21، ص 211.

2 - النجار عبد المجيد عمر : المقتضيات المنهجية لتصيد الشريعة و الواقع الإسلامي نموذجا، دار مستقبل، الجزائر، [illegible]

أمـــا الاكـــتفاء بالاجـــتهادات السابقة- في فهم و تغيير الواقع- و التي جاءت وليدة عصر غير عصرنا بمشـــكلاته و قضـــاياه، هو نقل القدسية و العصمة من الوحي إلى العقل و من النص الإلهي إلى الفهم البشري لعصر معين [1].

المـــبدأ الرابع عصرية الاجتهاد: تكمن في أنه مطلوب في المسائل العامة مطلقا، لأن مهمة الاجتهاد المعاصـــر في شـــق منها تتركز حول إيجاد حلول إسلامية لمسائل و قضايا مستجدة ذات طابع عام. أو التـــرجيح بين مختلف الآراء القديمة و الحديثة، و لكن ليس هذا كل ما في الأمر، فالاجتهاد لكي يكون معاصرا وفق سنن الله المبثوثة في الآفاق و الأنفس و الوحي، و وفق شروط العلم يجب أن يتجاوز الدوائر المذكورة برمتها، ليتناول بالدراسة و تجديد الفهم للوحي و للواقع، حيث يُفسح للاجتهاد المعاصر المجال لـــتجديد فهم نصوص الوحي المتعلقة بجميع المجالات، كما ينبغي أن يُفسح له المجال لمراجعة جملة حسنة من الاجتهادات و الفتاوى التي تبناها فقهاؤنا الأقدمون.

و الجهد الأكثر أهمية هو محاولة اللحاق بركب الأمم تكنولوجيا و اقتصاديا و سياسيا؛ لا باستيراد التكنولوجيا أو الأشياء، و لكن بصنع هذه الأمور و محاولة الإبداع فيها، فهذا هو الاجتـــهاد المعاصـــر و هذا ما ينبغي علينا الاجتهاد فيه في العصر الراهن، **و بطبيعة الحال فإن هذا التصور لن يسلم من نقد بناء و مراجعة قيّمة، شأنه شأن سائر التصورات التي تحاول ضبط كيفية ممارسة الاجتهاد، وكل ما في الأمر هو محاولة و مجرد محاولة لا غير.**

1 - ينظر: حسنة عمر عبيد: الاجتهاد لتجديد مسير الوراثة الحضارية، المكتب الإسلامي، ط1، 1419هـ-1998م، ص 134

الفرع الثاني:ضرورة الاجتهاد المعاصر:

قبل التطرق لبيان ضرورة الاجتهاد المعاصر يجدر بنا بيان حد هذه الضرورة لغة و اصطلاحا لمعرفة المسار الذي نسلكه عند إضافتها للاجتهاد المعاصر، و هذه الضرورات هي مؤيدات فقط لا أركان.

الضرورة لغة:

جـــاء في لسان العرب أن: الاضطرار الاحتياج إلى الشيء، و قد اضْطَرَّه إليه أمر أحوجه و ألجأه. فاضْطُر بضم الطاء بناؤه افْتَعَل فجُعلت التاء طاءً لأن التاء لم يَحْسن لفْظُه مع الضَّاد، و قوله عز و جل: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾"البقرة، آية 173"، أي فمن أُلْجِئَ إلى أكل الميتة و ما حُرِّم و ضُيِّق عليه الأمر بالجوع، و أصله من الضّرر و هو الضِّيقُ، و الضرورة الحاجة و تجمع على الضرورات و الضرورة اسم لمصدر الاضطرار تقول حملتني الضرورة على كذا[1].

الضرورة اصطلاحا:

للضـــرورة تعاريـــف متقاربة المعنى عند أسلافنا الفقهاء، منها ما ذكره الجصَّاص عند الكلام عن المخمصة فقال:« الضرورة هي خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضـــاء بترك الأكل»[2] و عـــرَّفها أبو زهرة فقال:« الضرورة هي الخشية على الحياة إن لم يتناول المحظور أو يخشى ضياع ماله كله، أو أن يكون الشخص في حال تُهدد مصلحته الضرورية، و لا تُدفع إلا بتناول محظور لا يمس حق غيره»[3].

و لكن الذي يبدو من هذه التعاريف كلها أنها متجهة فقط نحو بيان ضرورة الغذاء، **أما ما نقصده من ضرورة الاجتهاد المعاصر فهو حاجة الأمة له، أي أن المعنى المقصود هو المعنى اللغوي.**

و تعضـــيدا للأدلـــة السابقة التي تصب في تبيين أوجه الضرورة التي تتنوع بالقدر الذي يستقطب جهود المجتهدين و فعاليتهم العلمية و الفكرية و المنهجية، لجعل جهودهم و نتاجهم العلمي يسعى لتبنية هـــذه الضـــرورات وفق مناهج علمية تنقل الاجتهاد المعاصر إلى عمق المأزق الحضاري العالمي، عوض الـــدفاع عن النفس فقط أمام تحديات الحضارة الغربية، و ذلك بالتعامل السلبي أو الإيجابي مع الظواهر الجـــزئية المنعكســـة عـــن هذه الحضارة، فيما يتعلق بالأشكال الدستورية لأنظمة الحكم أو المؤسسات

---

1 – ابن منظور: لسان العرب، 4/483-484، مادة ضرر. بتصرف

2 – الجصاص أبو بكر: أحكام القرآن، ت محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412هـ-1992م، 1 156 و ما بعدها.

3 – أبو زهرة محمد: أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت.ط)، ص 46-47.

الاقتصادية أو مظاهر السلوك الاجتماعي و الأخلاقي و هذا التعامل الذي يأخذ شكل فتاوى من هنا و هناك، محاولة كما بيّن حاج حمد في احتواء الحضارة الغربية الزاحفة احتواءً سلبيا من موقع الدفاع العاجز من ناحية، أو خوف الاحتواء من ناحية أخرى[1].

إن مثل هذه الفتاوى و إن جاءت مستندة إلى بعض نماذج من الكتابات عن الاجتهاد التي توحي بالاحتواء السلبي، إلا أنها تُغْفِل حقيقة أساسية و هي أن الاجتهاد المعاصر قذف بنفسه في عمق الأزمة العالمية الراهنة، لا لينصرف فقط إلى الحديث عن مادّيتها و إباحيتها و تَحَلُّلها و لعنها و لكن ليطرح بديله المنهجي العالمي في مقابل المنهج الذي تستمد منه الحضارة الغربية المعاصرة تركيبتها الاقتصادية و الاجتماعية و الفكرية، و يمكن تصنيف هذه الضرورات كما يأتي:

البند الأول الضرورة النفسية:

كان من تدهور وضع الأمة و وقوعها في وهدة الانحطاط و التخلف و التقليد، أن غَمر بعض النفوس إحساس و شعور بضرورة اجتهاد معاصر، يكون السعي لتحقيقه بمثابة إرضاء لتلك الضرورة في صورتها النفسية و الشعورية، هذه الصورة هي التي تحدِّد سلوكنا الاجتماعي في عمومه، كما تحدِّد موقف المجتهدين، بل المجتمع ككل من المشكلات قبل أن تتدخل عقولهم، لذلك فتكوين هذه الضرورة النفسية يُعَّد أساسا مهما في الاجتهاد المعاصر، و الطريقة التي ينقل بها المجتمع إلى كل فرد عاميا كان أو مجتهدًا أو طالبا.

هذه الضرورة النفسية للاجتهاد في صورة عقيدة و تقاليد و أعراف؛ تمثل جانبا جوهريا في ظاهرة الاجتهاد المعاصر، فبدلا من التساؤل عن كيفية تحسيس المجتمع للفرد بهذه الضرورة، ينبغي أن نتساءل كيف يكتسب المقلد عموما و المجتهد خصوصا هذا الإحساس النفسي الذي يحدِّد انتماءه إلى نمط اجتهاد معين، و بالتالي يحدِّد سلوكه مجتهداً أو مقلدًا أو عاميا.

فالواقع أن المسلم يكتسب هذه الضرورة النفسية لا بناءً على عملية واعية يجريها عقله و تفكيره، -فمثل هذه العملية غير متوقعة لدى الطفل مثلا- و إنما يستنشقها المسلم أو المجتهد في محيط حياته أو واقعه، فالواقع الذي ينام المسلم في ثناياه و يصحو، و الصورة التي تجري عليها حياتنا اليومية تكون في

1 - ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية في القرآن العظيم، مخطوط غير منشور.

الحقـيقة إطاراً للاجتهاد المعاصر، و من هنا فنفسيتنا تؤدي دورًا كبيرًا في تحديد الاجتهاد المعاصر و في رسم سبل تحقيقه[1].

لكن إثراء هذا الإحساس النفسي لا يقتصر على الواقع الذي هو صورة الاجتهاد المعاصر؛ فإن لدينا كـتاب الله تعالى و سنة نبيه ﷺ و تراثنا الإسلامي تتجمع في نفسيتنا في صورة محركات دفع نحو آفاق فسيحة لاجتهاد معاصـر، يُشـكّل عمليـة تفاعليـة مسـتمرة بين النصوص –الكتاب و السـنة– و الـواقـع، و ليس معرفة تراكمية وضع السلف شروطها و حددوا مناهجها و بينوا مجالاتها، و إلا لم تكن هناك من ضرورة نفسية أقل ما فيها أن تضع الأمة جمعاء في حالة معاناة نفسية، تدعو إلى ضرورة إثـارة قضايا الاجتهاد على نحو جديد حيث نخطو خطوة أو خطوات إلى الأمام في طريق تحقيقه عسى على أن تكون الخطوة الجديدة توثيق الصلة بين الفرد المسلم عموما و المجتهد خصوصا مع المجتمع، ذلك أن العلاقـة التفاعلية بين النصوص و الواقع تتم في داخل المجتمع الإسلامي، أو بعبارة أخرى فالاجتهاد المعاصـر قضية مجتمع بالدرجة الأولى و ليست قضية فرد مجتهد منعزل في صومعته؛ و هذا ما يدعو إلى التكلم عن الضرورة الاجتماعية للاجتهاد المعاصر.

البند الثاني الضرورة الاجتماعية:

إذا كانـت فاعلية الاجتهاد المعاصر مرهونة بشروط نفسية فإنها كذلك مرهونة بشروط اجتماعية تتنوع بتنوع الزمان و المكان، فالاجتهاد المعاصر –إذا ما رددنا الأمور إلى مستوى اجتماعي– هو حياة المجتمع الذي بدونه يصبح المجتمع ميْتا.

و هـا هـو ذا القـرآن الكريم يعطينا بذرة هذه الضرورة الاجتماعية في قوله تعالى: ﴿**وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ "الأنفال، آية 63".

يقـول سـيد قطب: «و لقد وقعت المعجزة التي لا يقدر عليها إلا الله، و التي لا تصنعها إلا هذه العقـيدة، فاسـتحالت هـذه القلوب النافرة ...إلى هذه الكتلة المتراصّة المتآخية المتذلول بعضها لبعض ...تسـتحيل إلى مزاج من الحب و الألفة و مودات القلوب التي تلين جاسيها و ترقق حواشيها و تندي جفافها و تربط بينها برباط وثيق عميق رفيق، فإذا نظرة العين و لمسـة اليد ... ترانيـم من التـعارف

1 – مالك بن نبي بعض عبارات هذه الجملة مستقاة من في كتابه مشكلة الثقافة، يطرز بن بي مالك:مشكلة الثقافة،ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، ط4 ،1404هـ–1984م، ص 54-55 بتصرف.

و التعاطف، و الولاء و التناصر و السماحة و الهوادة لا يعرف سرَّها إلا من ألَّف بين هذه القلوب، و لا يعرف مذاقها إلا هذه القلوب»[1].

فكان تأليفا بين القلوب اجتهد النبي ﷺ بأقواله و أفعاله في تحقيقه، بتذويب تلك العصبيات الجاهلية و إسـقاط فوارق النسب و اللون و الوطن، حيث جعل هذا التأليف عقدا نافذا لا لفظا فارغا، و عملا يـرتبط بالدماء و الأموال لا تحية تثرثر بها الألسنة و لا يقوم لها أثر[2]، حتى إذا بعث النبي ﷺ معاذ رضي الله عنه لأهل اليمن ليقضي بينهم عَلِم أن اجتهاده لا يمكن أن يخرج عن ذلك الجو الاجتهادي الراقي الذي صنعه و الذي كان واقعا اجتماعيا شامخا قام على أساسٍ من التأليف.

هكذا كان اجتهاد النبي ﷺ في صنع مجتمع هو بذرة أمة هي خير الأمم، و لم يكن اجتهاده في إفتاء الناس بما يعرض لهم من مشكلات و نوازل فقط، بل المهمة الرئيسة في هذا هي صنع جيل و مجتمع على أكـتافه تقـوم عالمـية الأميين قال تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ** ﴾ " الجمعة، آية 02".

هذا النموذج البشري هو ما يسعى لتحقيقه الاجتهاد المعاصر، و لكن ليس عبر إعادة إنتاج تلك المواصـفات– المواصفات الفكرية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية– التي كانت تسود الحقبة النبوية الشـريفة، و ليس عبر محاولة الانتقاء من التراث الإسلامي ما يوافق العصر و يستجيب لتحدياته، و هي دعوة وسطية توفيقية شائعة أخرجت في المجتمعات الإسلامية ما يسمى بالسلفية بمختلف اتجاهاتها و كذا الحداثـيين و العلمانـيين و ...الخ، لكن الاجتهاد المعاصر يسعى ليجمع هذه الاتجاهات جميعا نحو غاية كبرى و هي تكوين مجتمع واحد متآلف يسوده إيمان راسخ بالمقومات الأساسية للإسلام، و كذا إدراك واحـد بضـرورة الاجـتهاد المعاصر و ما ينبثق عنه من نظم متكاملة في السياسة و الاقتصاد و العلوم عموما...

و يلف هذا المجتمع مبادئ العدل و المساواة و الحرية، بما يعنيه ذلك من سيـادة قيـم التـراحـم و التعاون و التعارف، يقول تعالى: ﴿ **يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِـتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾ " الحجرات،آية 13"، ﴿ **وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْـنَهُمْ إِنَّـهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾ " الأنفال، آية 63"، ﴿ **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَـرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ**

1- قطب سيد: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط16، 1410هـ -1990م، 3 1548 .

2- الغزالي محمد: فقه السيرة، مكتبة رحاب، الجزائر، ط1407هـ -1987م، 179 بتصرف.

فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.﴾ " المائدة، آية 02".

و يقوم هذا المجتمع بالوظيفة الحضارية في تعامله الخارجي و بما يعنيه من تحقيق مفهوم الشهادة على العالمين، **﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾** " البقرة، آية 143"، و هكذا بدون تطرف و لا قطيعة، لأن التطرف والقطيعة و الغرق في الجزئيات تنم عن عقلية ضعيفة قاصرة عن إيجاد الحلول؛ و المطلوب هو تجاوز الشعارات العامة من قبيل "الإسلام هو الحل" إلى حلول عملية للمشاكل الاجتماعية التي يطرحها الواقع الاجتماعي، و لنا في المجتمع الإباضي خير مثال على ذلك التكافل الاجتماعي الراقي، أما أن نبق نلح و نطالب بالاجتهاد متسائلين ماذا يجب أن نأخذ من تراثنا، و ماذا يجب أن نأخذ من قوانين عصرنا، و كأن ركب التطور واقف ينتظرنا حتى نقرر فليس هذا من الحكمة في شيء.

فالتطور الحاصل في الحياة الاجتماعية وطنيا و دوليا لن يستوعبه إلا اجتهاد معاصر يفهم المتغيرات الاجتماعية على أنها متغيرات كيفية و ليست كمية تلحق ببناء المجتمع القديم، و بالتالي تتصب وعيًا و إدراكا لمفاهيم هذه المتغيرات، و وعيا و إدراكا للنوازل و المشاكل التي تنشأ عنها و لحلولها. عبر تخطيط محكم و عمل مؤسسي منظم قائم على أنه مشاريع اجتماعية تشمل جميع القطاعات، و تخدم و تسعى لذلك التكافل الاجتماعي المنشود و هذا عبر مشاريع قابلة للتنفيذ مثل صندوق للزكاة أو صندوق للزواج ...الخ، و لا يكون ذلك إلا بتهيئة –و السماح بذلك من قبل المسؤولين– ذلك الجو الاجتهادي المهيأ لأفق جديد، و الذي ينشأ من تشريع هو مصدر العدل و المساواة و الحرية.

البند الثالث الضرورة التشريعية:

إن طبيعة الإسلام الامتداد في المكان و الاستمرار في الزمان، و أن تشريعاته تتلاءم مع هذا التنوع في المكان و التغير في الزمان.

لكن ثمة تساؤلات جوهرية تُسوِّغ القول بهذه الضرورة التشريعية للاجتهاد المعاصر، فهناك ما يبدو من ظاهر آيات تُفهم كأنها استلاب[1] لممارسة أدنى مستويات السيادة و التشريع بمنطق ما تفسر به الحاكمية الإلهية في قوله تعالى: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّـ**

1– قال ابن منظور «سبه الشيء يسُبُه سَبْا و سَبًا و استبه إياه، و رجل سبيب: مُستَلَب العقل. و الاستلاب: الاختلاس. يقال: سلبه يسلبه سلبا و سلابا و استلبه إياه». أما الاستلاب في سياق البحث فالمراد منه نفي التفاعل بين العناصر

وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ " المائدة ، آية 44 " و قوله جل و علا: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ " النساء، آية 65 "

فيُظَن بأن لا علاقة بين الإنسان و التشريعات و لا قيمة للمؤسسات الدستورية، و بما أن حاكمية المسلم نفسها تبدو منفية أو مستلبة بمنطق الفهم السائد لهذه الحاكمية الإلهية، فإن حاكمية غير المسلم و حقوقه الدستورية في إطار المجتمع المسلم تبدو منفية بشكل مزدوج[1].

ثم هناك فهم معين للإرادة الإلهية في علاقتها مع الإنسان و الكون فالكل مقهور، و هذا من خلال الفهم لبعض الآيات كقوله تعالى: ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.﴾ "الشورى، آية 12".

أما القوانين الكونية الطبيعية فتتحول إلى مفهوم السنن[2] التي يودعها الله بشكل قرائني بين الظواهر دون علاقات ارتباط لازمة[3]. و هذا من خلال فهم معين لبعض الآيات كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ " الفرقان، آية 45". ثم هناك نوعية الحدود أو العقوبات أو التأويلات المختلفة لمناطاتها.

إنها تساؤلات تجعلنا نشك في قدرة الاجتهاد المعاصر على الإجابة عنها خاصة و أنها صدرت عن مرجعيته الثابتة (الكتاب والسنة)، فهي تساؤلات عن فهوم و ليست مجرد فهوم مجزأة و لكنها فهوم شكّلت منظومات عقلية و سلوكية من الصعب تفكيكها، بل إن التشريعات الوضعية مع جزئيتها و قصورها، تبدو أقرب للإنسان المعاصر في فهمها و تطبيقها من منظومة هذه المفاهيم، دون الإسقاط لتفسيرات و تأويلات سابقة أو معاصرة حاولت أن تخفف من وطأة هذه التساؤلات[4].

فكيف يستوعب الاجتهاد المعاصر الأمر؟ و كيف يقرأ هذه التشريعات؟، و هما نقطتان بينهما كالآتي:

1- ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 1/38-39.

2- قال ابن منظور «السنة في اللغة هي السيرة» ينظر: لسان العرب، 225/13، و عرفها زيدان عبد الكريم ، بقوله« سنة الله هي الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر بناء على سلوكهم و أفعالهم و موقفهم من شرع الله و أنبيائه و ما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا و الآخرة» ينظر: السنن الإلهية في الأمم و الجماعات و الأفراد في الشريعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1417هـ-1996م، ص13. **و المراد بالسنة في هذا الموضوع هو: القوانين التي تحكم العلائق بين نصوص الوحي و نشاط العقل.**

3 - ينظر: المطلب الثاني من المبحث الأول في الفصل الأول.

4 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 1/44-45.

1- التشريعات الوضعية و منطق الاستيعاب و التجاوز:

إن الاجتهاد المعاصر ينطلق من العلاقة التفاعلية بين النصوص و الواقع البشري و باتجاه غايات الحق، قال تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ.﴾" الأنفال، آية 8". و لكن دون أن يلغي التشريعات الوضعية و إنما يستوعبها ثم يتجاوزها، و ذلك من خلال التحليل الذي يتجه إلى أسس هذه التشريعات و مناهجها لفحصها، و الكشف عن الثوابت فيها، ثم تعرية الإشكاليات التي تطرحها و فتح الطريق أمام تجاوزها إلى عملية تشريع تتلاءم مع مقومات الأمة و تشريعاتها الإسلامية[1]، فكل ما هو دون التشريع الإسلامي لا يعتبر منفيا و لكن يعتبر جزئيا، لأنه جرد تشريعاته – أي التشريعات الوضعية- من أي تدخل من النصوص الإسلامية –الكتاب و السنة-، غير أنه يُأخذ به و يُضبط في إطار التشريعات الإسلامية باعتباره جهدا بشريا يُأخذ منه و يرَّد و لكن باستيعابه أولا ثم تجاوزه.

2- قراءة الاجتهاد المعاصر لنصوص التشريعات الإسلامية:

أعطى القرآن الكريم للفعل الإنساني موقعه في هذا التفاعل الكوني بين النصوص –الكتاب و السنة- و الواقع، حيث نفى عن هذا الفعل الإنساني أي استلاب في معنى العبودية لله مقارنة باستلاب المالك للعبد المملوك وفق المنطق البشري، فقد وَكَّل القرآن الكريم إلى هذا العقل المتفهم مهمة التطبيق و التبصر بمآلات أفعاله في ضوء ما يلابس الواقع من ظروف.

و بذلك أيقظ القرآن الكريم في الإنسان وعيا تشريعيًا وكونيا و ذاتيا معا ليبذل الإنسان جهده في الانتفاع بهذا الهدي، و به حقق القرآن الكريم القيمة الذاتية للفعل الإنساني من حيث جعله مسؤولا عن وصل الواقع بالوحي لينعم بالحق[2].

حيث لا يصبح الإنسان متلقيا فقط، و ينتهي ذلك الجدل حول أفعال العباد و خلقها، و ما حدث ذلك من جدل حول الجبر و الاختيار، و الإرادة الإلهية و الإرادة الإنسانية في إيقاع الفعل و خلقه و حقيقة كل منهما، فالناظر في كتب المتكلمين يصيبه اضطراب شديد في فهم ذلك[3].

---

1 - ينظر: الجابري: بنية العقل العربي، ص514.

2 - ينظر: الدريني: المناهج الأصولية، ص29-30.

3 - ينظر على سبيل المثال الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، 1411هـ- 1990م، 1/114-117، 1/300-309.

و إذا تميّـــز التشريع الإسلامي بالتخفيف و الرحمة في مقابل تشريعات الإصر و الأغلال اليهودية. حـــيث قـــال تعـــالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِـــيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمْ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمْ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَـــهُ أُوْلَـــئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ﴾" الأعراف، آية 157"، و قال جل و علا: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْـــعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ.﴾" البقرة، آية 286"، و إذا تميّز التشريع الإسلامي بتفاعله مع الواقع عبر تطـــورات الأزمـــنة و اختلاف الأماكن استنادًا إلى عالمية خطابه الذي من شأنه التفاعل مع كافـــة التشريعات الوضعية، فإنه لابد من ضرورة القراءة التحليلية و النقدية لموروثنا التشريعي من جهة. وضـــرورة التفهم الواعي للواقع المعاصر بمكوناته و ظروفه و متغيراته و التبصر بها، عسى أن يُسفر عنه تطبـــيق تشـــريعاتنا مـــن نتائج لأنها الثمرة المتواخاة من الاجتهاد المعاصر في المجال التشريعي، فالنظر في مآلات الأفعال أصل معتبر شرعا[1].

ثم تـــأتي عمليـــة بـــناء الأطر النظرية و التطبيقية للاجتهاد المعاصر في المجال التشريعي لكونه- أي الاجـــتهاد المعاصـــر- أهم وسيلة للتشريع بعد الوحي، و ذلك بدراسة التشريعات المعاصرة -و في كل المجالات- دراسة وافية، مع مناقشة ما يقدمه الجهد الإنساني العالمي في كل لحظة من بدائل و حلول. ثم عرض ذلك على النصوص -الكتاب و السنة-[2] ، لا ليكتشف المجتهد المعاصر أو يبحث عن التعارض أو الـــتوافق بـــين هذه التشريعات و النصوص الإسلامية فقط، و لكن ليكتشف أولا المحددات المنهجية التشريعية التي يتضمنها القرآن و السنة، و التي من خلالها يبرز إطار المنهج التشريعي الإسلامي و يتّضح ثم تقنن قواعده، و ثانيا ليستوعب ثم يتجاوز هذه التشريعات الوضعية بطرح البديل التشريعي الإسلامي العالمي.

1 - ينظر: الشاطبي: الموافقات، 140/4.

2 - و تعرض كذلك تلك التشريعات الوضعية على تراثنا التشريعي الزاخر.

البند الرابع الضرورة الحضارية:

إن مشـــكلة الإنســـان عموما هي مشكلة الحضارة[1]، و أي اجتهاد فردي أو جماعي يسعى لحل أزمات و مشكلات هذا الإنسان لا يستوعب هذه الحقيقة لن يزيد أوضاعه إلا تعقيدا و تدهورا، و لأن طرح الموضوع على هذا الأساس يُمكّن الاجتهاد المعاصر من أخذ كافة أبعاده على مستـــوى الموضوع و المكـــان و الزمان، و تخرج إذا تلك الجهود المبذولة سابقا و حاليا من السياقات المتيسرة التي تستغرقها الظرفية و التجزيئية و التلفيق[2]، فليس المهم بذل الجهد و كفى، فكل جهد لا ينبني عليه عمل حضاري فالخوض فيه مما لا يستحسنه الشرع[3]، و لقد قال النبي ﷺ «لا تزول قدم ابن آدم يوم القيامة من عند ربه حتى يُسئل عن خمس :عن عُمْره فيم أفناه و عن شبابه فيم أبلاه ، وماله من أيـــن اكتسبـــه و فيم أنفقـــه و مـــاذا عَمِل فيما عَلِم »[4]. فعمر الإنسان و وقته و ماله كلها عناصر حضارية يتفاعل الجهد الإنساني معها من أجل ترقيته معرفيا و روحيا و سلوكيا و عمرانيا في عالم الشهادة[5].

و إذا كـــان من المُسلَّم به اليوم أن كلا من المجتمعات الإسلامية و المجتمعات الغربية تعيش مأزقا في تخلفهـــا أو في تقدمها، فلا يرجع الفارق بينهما إلى التفاوت بين العقليتين، فلقد دخلت الإنسانية طورا جديدا من تطور العقل؛ تجاوزت به الحالة العقلية التجزيئية والحالة العقلية التقابلية الثنائية، إلى حالة عقلية تتقوَّم ملكاتها على النقد و التحليل و البحث و الارتباط بما يمكن التحقق منه[6] ،و إنما يرجع الفارق بين المجتمعات الإسلامية و المجتمعات الغربية إلى فارق النسق الحضاري و ما ينتهجه كلا منهمـــا من مناهج و مرجعيات، فالمجتمعات الإسلامية تسعى للخروج من مأزقها بالاجتهاد المعاصر، أما المجتمعات الغربية فتسعى لذلك بمنطق نقد مناهجها و مرجعياتها.

و القضية أكبر من ذلك و أعقد، ذلك أن علاقة الاجتهاد المعاصر بالأمة الإسلامية هي علاقته بأمة لها شأنها العالمي في مرحلة سبقت و لها دورها في حضارة عالمية بديلة، فمستوى الاجتهاد المعاصر يجب أن يـــأتي مـــنذ البداية عالميا و كونيا كما بين ذلك القرآن الكريم في تكريس الخطاب العالمي و الظهور

---

1 - بن نبي مالك: فكرة الإفريقية الآسيوية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، 1406هـ-1986، ص124 بتصرف.

2 - برغوث الطيب: موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التحديد الحضاري عند مالك بن نبي، دار اليناييع، الجزائر، ط1، 1413هـ-1993م، ص 0

3 - استمدادا من مقولة الشاطبي، «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها حوض فيما لم يدل على استحسانه شيء شرعي». الموافقات، 1/ 31.

4 - الترمذي: السنن،كتاب صفة القيامة و الرقائق و الورع ،باب في القيامة ،حديث رقم 2416، 4/529

5 - ينظر: الطيب برغوث: المرجع السابق، ص 10.

6 - ينظر: حاج حمد: العالمية، 1/ 367.

الكلـــي للهدى، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ.﴾" الصف، آية 9".

قال ابن كثير[1] –رحمه الله–: «ليظهره على الدين كله أي على سائر الأديان»[2].

و قال سيد قطب: «فظهر هذا الدين قوة و حقيقة و نظام حكم على الدين كله فدانت له معظم الـــرقعة المعمـــورة في مدى قرن من الزمان...و ما يزال يمتد بنفسه و ما تزال لهذا الدين أدوار في تاريخ البشـــرية يؤديها»[3]، و ليس مجرد دور و إنما الدور الرئيس على مسرح الحياة، فلقد قال رسول الله ﷺ : « لَيَـــبْلُغَنَّ هذا الأمر ما بلغ الليل و النهار و لا يترك الله بيت مَدَرٍ و لا وَبَر إلا أدخله الله هذا الدِّين بعـــزِّ عزيـــز، أو بـــذلِّ ذليل عزاً يُعزُّ الله به الإسلام و ذلاً يُذلُّ الله به الكفر »[4]، فكيف تدخل كلمة الإسلام كل بيت إن لم يكن البديل الحضاري مستوعبا و متجاوزًا للسقف المعرفي المعاصر، و الذي هو محكـــوم منذ البداية بسياق القرآن و السنة المستند إلى منظور دفع الباطل بالحق، فالحضارة الإسلامية من خـــلال الاجـــتهاد المعاصر تتولد تاريخيا من خلال تدافعها مع الحضارات الأخرى و يكون هذا التدافع مقدمـــة لظهور الهدى قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْســـلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْـــرِكُونَ.﴾" الصف، آية 9".

هو بديل حضاري نقيض في خصائصه للحضارة العالمية الراهنة، فالمسألة لا تتعلق بالذات الإسلامية و لكن بسياق دور تاريخي سيجَّليه الاجتهاد المعاصر و يكشف مضمونه.

فضرورة تفاعلنا مع الحضارة العالمية الراهنة ليس بغرض تجديد الدين الإسلامي في إطار مشكلات العصـــرنة المحلية، و لكن لطرح ما لدينا على بساط العالمية الشاملة على مستوى الإنسان المعاصر؛ هكذا يجـــب أن يأتي الاجتهاد المعاصر و مرجعيَّته المعصومة كبديل عالميُ الإطار و المحتوى، مستوعبا مقومات العالمية المعاصرة، و قادرا على النفاذ فيها و التفاعل معها و من ثَمَّ تجاوزها، قال تعالى: ﴿قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ

---

1 – هو إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء، بن كثير بن زرع البصروي، ثم الدمشقي المعروف بابن كثير محدث، مؤرخ، مفسر. (700هـ–774هـ). أشهر مؤلفاته "التفسير"، "البداية و النهاية"، "مختصر علوم الحديث لابن الصلاح"، أنظر ترجمته في: ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ–1997م، 218/1. ابن عماد: شذرات الذهب، 231/6-232. الشوكاني: البدر الطالع، 102/1-103.

2 – ابن كثير عماد الدين أبي الفدا إسماعيل: التفسير، دار الأندلس، ط2، 1400هـ–1980م، 386/3.

3 – قطب سيد: في ظلال القرآن، 3558/6.

4 – أحمد: المسند،4/ 103

إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾" الأعراف، آية 158".

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: شروط الاجتهاد المعاصر وضوابطه

و يتجلى هذا المبحث من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: شروط الاجتهاد المعاصر

قبل التطرق لتفصيل هذه الشروط يجدر تعريف الشرط لغة واصطلاحا.

الشرط في اللغة: مصدر بمعنى إلزام الشيء و التزامه، و جمعه شروط، و بتحريك الراء معناه: العلامة و جمعه أشراط، ومنه الاشتراط الذي يشترط الناس بعضهم على بعض، أي علامات يجعلونها بينهم[1].

الشرط إصطلاحا: الشرط عند الأصوليين هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقف عليه وجود الحكم من غير إفضاء إليه[2].

و بعبارة أخرى ما يستلزم من عدمه عدم الحكم أو عدم السبب، و معنى من غير إفضاء إليه أي من غير تأثير له فيه و ذلك أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط و لا عدمه، و لهذا عرف بأنه ما يلزم من عدمه عدم المشروط، و لا يلزم من وجوده وجود و لا عدم، ففي الشق الأول من التعريف خرج المانع؛ لأن عدمه لا يؤثر في الحكم، و خرج بالشق الثاني من التعريف السبب فإن وجوده يستلزم وجود المسبب[3].

إن الاجتهاد مهمة مقدسة و رسالة جليلة ، لا ينهض بها كما ينبغي إلا من كان أهلا لها لقد تحدث علماء السلف عن مؤهلات المجتهد ، ليكون جديرا بهذه الرسالة، بيد أن هذه المؤهلات أو ما جعله المحدثون شروطا لم يرد لها ذكر في كتاب الله و لا سنة رسوله و لا أثرت عن الصحابة و التابعين والأئمة المجتهدين[4]، اللهم ما رأيناه في رسالة الشافعي من ذكره لبعض المؤهلات.

أما بعد القرن الرابع الهجري، عندما أراد البعض إغلاق باب الاجتهاد بعد أن سادت المذهبية في الفقه وانتشرت العصبية، و بعد أن دخل ميدان الاجتهاد من لا يحسن استنباط الأحكام من أدلتها. فذهب الأصوليون إلى أنه من رام الاجتهاد فلا سبيل إليه حتى تتوفر فيه شروط خاصة ، و لعلهم رضوان

1- ابن منظور: لسان العرب، 7/329-330.

2- الشوكاني: إرشاد الفحول، ص6.

3- الزحيلي: أصول الفقه، 1/99.

4- الدسوقي محمد : الاجتهاد و التقليد في الشريعة الإسلامية ، دار الثقافة ، قطر، ط1، 1987، ص 55.

الله عليهم حين شققوا الكلام في تلك الشروط لم يريدوا قتل الاجتهاد بقدر ما أرادوا أن يحولوا بين الأدعياء والاجتهاد و الإفتاء[1] .

أو ما ذكره الإمام الدهلوي[2]حول سبب نشوء نمط المجتهد المخرج في طبقات المجتهدين فانهم بالدعوة إلى التقليد، و لكنه رحمه الله كان يعلل وجود هذه الطبقة فقط، التي لم تستطع أن تتجاوز ذلك الكم الهائل من المعارف المتراكمة ، فلم يتجاوز عملها التحقيق و المراجعة[3]

و الناظر في شروط الاجتهاد كما تحدث عنها العلماء ، لا يستطيع أن يقضي بأن بينهم إجماعا عليها، فما من شرط منها إلا و لهم فيه آراء متباينة، لا من حيث الاعتداد به كشرط أحيانا، و إنما من حيث درجة معرفة المجتهد به ، و هذه الشروط قسمناها إلى قسمين :

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- المرجع نفسه، ص 56.

2- هو أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي، الملقب بشاه ولي الله فقيه حنفي من المحدثين ، من أهل دهلي لاهند(1110هـ . 1176هـ) ، من مؤلفاته : حجة الله البالغة ، " الفرز الكبير في أصول التفسير"، " الإنصاف في أسباب الخلاف"، " عقد الجيد في أحكام الاجتهاد و التقليد "، " شرح تراجم البخاري "، أنظر ترجمته عند: البغدادي: هداية العارفين ، 177/1. كحالة رضا عمر: معجم المؤلفين مؤسسة الرسالة، بيروت. ط1. 1414هـ-1993 م ، 169/1. الزركلي خير الدين: الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين ؛ دار العلم للملايين، بيروت. ط 7 . 1986م . 149/1.

3- الدهلوي شاه ولي الله: حجة الله البالغة . تحقيق: السيد سابق. دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، (د.ت .ط) . 331/1.

القسم الأول : شروط عامة ، أو شروط التكليف.

القسم الثاني : الشروط التأهيلية.

أما القسم الأول و هي الشروط العامة ، فهي :

- الإسلام
- البلوغ
- العقل

أما القسم الثاني و هي الشروط التأهيلية التي تؤهل صاحبها لمنصب الاجتهاد ، فهي :

- معرفة الكتاب
- معرفة السنة
- معرفة اللغة
- معرفة مواضع الإجماع
- العلم بأصول الفقه
- معرفة مقاصد الشريعة
- معرفة مواضع الخلاف
- معرفة الناس و العرف الجاري
- معرفة المنطق
- العلم بأصول الدين
- العلم بفروع الفقه
- أخلاقيات المجتهد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فأما الشرط الأول من الشروط العامة و هو الإسلام .

فقد ذكره الغزالي (ت 505 هـ) في المستصفى فقال : « و الإسلام شرط المفتي لا محالة»[1] . و ذكر هذا الشرط أيضا ابن الصلاح (ت643 هـ) [2] فقال : « أما شروطه و صفاته فهي أن يكون مسلما» [3] .

الشرط الثاني و هو البلوغ .

و قد ذكره ابن الصلاح و أوجب أن يكون المجتهد مكلفا[4] بالغا، إذ الصبي لا يقبل قوله وروايته[5].

الشرط الثالث و هو العقل .

و لا يتمكن من الاجتهاد إلا من كان صحيح العقل [6] ، سليم الذهن [7] ، ذلك أن العقل هو مناط التكليف .

---

[1]- الغزالي: المستصفى، 340/2.

[2]- هو تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الحمن بن عثمان بن موسى بن أبي نصر الكردي الشهرزوري المرصلي الشافعي، (577 هـ ، 643هـ). من مصنفاته : " شرح مشكل الوسيط " ، " شرح الورقات في الأصول " ، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث"، النكت على المهذب" ، أنظر ترجمته عند:ابن عماد: شذرات الذهب، 221/5 - 222. ابن خلكان: وفيات الأعيان، 243/3.

[3]- ابن الصلاح: أدب المفتي و المستفتي ، تحقيق موفق عبد الله بن عبد القادر ، دار الوفاء لنشر و التوزيع ، إبراهيم قندوز، المدينة ، ص 87-88 . و أنظر : ابن أمير الحاج: التقرير و التحبير ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، (د.ط) ، 1983، ص 292.

[4]- ابن الصلاح ، المرجع السابق، ص 88.

[5]- السيوطي جلال الدين: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 1983م، ص 11

[6]- الشافعي: الرسالة ، ص 509

[7]- ابن الصلاح: المرجع السابق ، ص 88 . السيوطي: المرجع السابق ، ص 88.

أما الشروط التأهيلية :

فأول هذه الشروط:

العلم بالقرآن الكريم ، و متعلقاته:

فالقرآن الكريم هو كتاب الإسلام و المصدر الأول لتشريعه و توجيهه ، و متعلق أحكامه. فلابد من معرفته لأن من لم يعرف القرآن لم يعرف شريعة الإسلام، و لم يكن مجتهدا و لا يجوز له الاجتهاد [1].

و قد ذكر الغزالي (ت 505 هـ) هنا تخفيفين :

أحدهما أنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما تتعلق به الأحكام ، و هو مقدار خمسمائة (500) آية [2].

ووافق الغزالي على هذا التقدير القاضي البيضاوي (ت 685 هـ) [3]

و أيضا الإمام السبكي (ت 756 هـ)، حيث قال : " أن كتاب الله هو الأصل و لا بد من معرفته و لكن لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلق منه بالأحكام ، قال الغزالي و هو مقدار خمسمائة آية " [4].

و استشكله بعضهم بأن العلم بحصر دلائل الأحكام يتوقف على استقراء جميع جمل الكتاب . فكيف يجوز له الاقتصار على علم بعضها ؟ و كيف يأمن أن يكون وراء ما حوى و حصر أدلة يمكن استفادة حكم الواقعة منها ؟[5] .

و قال الطوفي الحنبلي (ت 716 هـ): «قل أن يوجد في القرآن أنه لا يستنبط منها شيء من الأحكام» [6] و علق الشوكاني (ت 1250 هـ) على تقدير الغزالي بقوله : « و دعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هي باعتبار الظاهر للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي يستخرج منها الأحكام

---

[1]- الشوكاني ، إرشاد الفحول، ص 220.

[2]- الغزالي ، المستصفى ، ص 342.

[3]- الأسنوي ، نهاية السول ، ص 548.

[4]- السبكي علي و ولده السبكي تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج ، دار الكتب العلمية ، بيروت، (د.ت.ط) . 154/1.

[5]- السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ، ص 150.

[6]-الطوفي نجم الدين: شرح مختصر الروضة، ص 577-578.

من الآيات الواردة لمجرد القصص و الأمثال . قيل و لعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن و الالتزام»[1] .

و قد حكى بعض أهل العلم أن اقتصار المقتصرين على العدد المذكور ، إنما هو لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام في تصنيف و جعلها خمسمائة آية"[2]

و التخفيف الثاني الذي ذكره الغزالي (ت 505 هـ) هنا أنه لا يشترط فيما يطلب معرفته من الآيات عن ظهر قلبه ، بل يكفي أن يكون عالما بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة[3] و لا ريب أن حفظ القرآن لمن استطاع الحفظ أحسن و أكمل.

و مما يتعلق بالقرآن الكريم اشترط السلف معرفة أسباب النزول ، و قد عني المفسرون بأسباب النزول و دونوها في كتبهم ، كما أفردها بعضهم بكتب خاصة ، مثل كتاب الواحدي، و كتاب لباب النقول بأسباب النزول للسيوطي [4].

يقول الشاطبي (ت 790هـ) في موافقاته :

« معرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن و الدليل على ذلك أمران :

أحدهما أن علم المعاني و البيان الذي يعرف به الخطاب من جهة نفس الخطاب ، او المخاطب المخاطب، أو الجميع إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين و بحسب مخاطبين ، و بحسب غير ذلك كالأمر يدخله معنى الإباحة و التهديد و التعجيز و لا يدل على معناه المراد إلا الأمور الخارجية وعمدتها مقتضيات الأحوال أي معرفة الأسباب التي هي رافعة لكل مشكل في هذا النمط.

---

[1] -الطوفي نجم الدين: شرح مختصر الروضة، ص 577-578.

[2] - الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص 220.

[3] - الغزالي ، المستصفى ، 2/ 342-343. السبكي ، الإبهاج ، ص 254.

[4] - هو جلال الدين أبو الفضل عبد الحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد بن الشيخ همام الدين الشافعي ، (894 هـ ، 911 هـ) ، من مؤلفاته : " الإتقان في علوم القرآن " ، " الدر المكامنة في أعيان المائة الثامنة" ، الإكليل في مستنبط التنزيل" ، " التحبير " ، " جمع الجوامع " ، أنظر ترجمته في ذيل عماد: شذرات الذهب ، مج : 4، 8 41. الشوكاني: البدر الطالع ، 1 229-233. حبيبة حاجي: كشف الظنون ، 1/5. 7. 8 ...

أما الوجه الثاني و هو ان الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه و الإشكالات» [1] .

أما ثاني هذه المتعلقات فهي معرفة الناسخ و المنسوخ و هو مما عني به الأصوليون ، قال الشافعي (ت 204 هت) : «و لا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها و هي العلم بأحكام كتاب الله فرضه و أدبه و ناسخه و منسوخه»[2] ، و جعله الغزالي (ت 505 هـ) كعلم متمم فقال : «و اما العلمان المتممان فأحدهما معرفة الناسخ و المنسوخ» [3] .

و اشترط هذا العلم الآمدي (ت 631 هـ) في الإحكام [4] ، و ابن الصلاح (ت 643) في كتابه "أدب المفتي و المستفتي " [5] . و ايضا الشاطبي (ت 790 هـ) في الموافقات[6] . و جعله البعض شرطا مستقلا ، و منهم الإمام الشوكاني (ت 1250 هـ) حيث قال: «أن يكون عارفا بالناسخ و المنسوخ بحيث لا يخفى عليه شيء من ذلك مخافة أن يقع في الحكم بالناسخ و المنسوخ» [7] .

و يقابل هؤلاء من انكر النسخ بالكلية في القرآن ، مثل أبي مسلم الأصفهاني [8] الذي يحكي قوله الفخر الرازي (ت 604 هـ) في تفسيره [9] . و من بين هؤلاء من توسط في الأمر ، مثل الإمام الدهلوي (ت 1176 هـ) الذي أوصل الآيات المنسوخة إلى خمس آيات فقط[10].

---

[1] - الشاطبي: الموافقات، 285/3.

[2] - الشافعي ، الرسالة ، ص 509-510.

[3] - الغزالي ، المستصفى ، 344/2.

[4] - الآمدي ، الإحكام ، 397/4.

[5] - ابن الصلاح ، أدب المفتي ، ص 88-89.

[6] - الشاطبي ، المرجع السابق ، 79/3.

[7] - الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص 222، أنظر السبكي ، الإبهاج ، 255/2.

[8] - هو محمد بن بحر الأصفهاني (أبو مسلم) (254 هـ ، 322هـ) ، من مؤلفاته : " جامع التأويل لمحكم التنزيل في التفسير "، " الناسخ و المنسوخ " أنظر ترجمته في :ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، تحقيق : عبد الموجود عادل أحمد ، و معوض علي محمد ، و أبو سنة عبد الفتاح ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط1، 1416 هت ، 1996 م، 97/5.خليفة حاجي: كشف الظنون ، 538/1.

[9] - أنظر :الرازي فخر الدين: التفسير الكبير ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1990،13 ، 25-26.

[10] -أنظر:القرضاوي يوسف: الاجتهاد في الشريعة مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر ، دار القلم ، الكويت ، ط2، 1410 هـ - 1989 ، ص 22.

الشرط الثاني : العلم بالسنة

و السنة ما روي عن النبي ﷺ من قول أو فعل او عمل أو تقرير ، و مما قاله الشافعي (ت 204 هـ 9 في هذا الشرط : «انه لا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها ، و هي العلم بأحكام كتاب الله و يستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ﷺ» [1] .

فقول الشافعي لا يقيس أي لا يجتهد على حسب ما عرفنا من ان الشافعي رضي الله عنه عرف الاجتهاد بالقياس .

و لم يشترط السلف العلم بجميع ما جاء في السنة و إنما اشترطوا معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام و هي و إن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة [2] ، ثم ذكر الغزالي تخفيفان فبين انه لا يلزمه حفظهما عن ظهر قلبه ، بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام . وبين أنه يكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة على الفتوى[3] .

و قال الشوكاني (ت 1250 هـ) : «و اختلفوا في القدر الذي يكفي المجتهد من السنة فقيل خمسمائة حديث و هذا من أعجب ما يقال ، فإن الأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة»[4] ، ثم قال الشوكاني و وافق في هذا الغزالي، إنه «لا يشترط أن تكون محفـــوظة عنده مستحضرة في ذهنه، بل يكون المجتهد ممن يتمكنوا من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الـــحاجة إلى ذلك» [5].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] - الشافعي: الرسالة ، ص 343.
[2] - الغزالي ، المستصفى ، ص 343.
[3] - نفسه.
[4] - الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص 221.
[5] - نفسه.

و بالاستقراء لما كتبه الأصوليون في هذا المجال نستنتج أنهم عنوا و أرادوا بمعرفة السنة أمران هما:

أولا : معرفة الرواية :

و هذا الشرط جعله الغزالي شرطا مستقلا ، و جعله من العلوم المتممة ، حسب تقسيمه . وقصد الغزالي معرفة الرواية تمييز الصحيح منها عن الفاسد ، و المقبول عن المردود ، فإن ما لا يتقيد العدل عن العدل فلا حاجة فيه ، و ذكر الغزالي (ت 505 هـ) تخفيفان لهذا الشرط فقال : «إن كل حديث يفتى به مما قبلته الأمة فلا حاجة به إلى النظر في إسناده ، و إن خالفه بعض العلماء فينبغي أن يعرف رواته و عدالتهم فإن كانوا مشهورين عنده كما يرويه الشافعي (ت 204 هـ) عن مالك عن ابن عمر مثلا ، اعتمد عليهن»[1] ، و قرر الغزالي بأن العدالة إنما تعرف بالخبرة و المشاهدة ، أو بتواتر الخبر ، فما نزل عنه فهو تقليد ، و ذلك بأن يقلد البخاري و مسلما في أخبار الصحيحين ، و أنهما ما رووها إلا عمن عرفوا عدالته، فهذا مجرد تقليد ، و إنما يزول التقليد بان يعرف أحوال الرواة بتسامع أحوالهم ، و سيرهم ، و لم ينظر في سيرهم أنها تقتضي العدالة أو لا ؟ و ذلك طويل في زماننا عسير.

و التخفيف فيه أن يكتفي بتعديل الإمام العدل ، بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح فإن المذاهب مختلفة فيما يعدل به و يجرح ، فإن من مات قلنا بزمان امتنعت الخبرة و المشاهدة في حقه، و لو شرط أن تتواتر سيرته فذلك لا يصادف غلا في الأئمة المشهورين فيقلب في معرفة سيرته عدلا فيما يخبر ، فيقلد في تعديله ، فإن جوزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة الرواة رواتها قصر الطريق على المفتي و غلا طال المر و عسر الخطب في هذا الزمان مع كثرة الوسائط و لا يزال المر يزداد شدة بتعاقب الأعصار[2] .

أما الآمدي (ت 631 هـ) فقال : «بأن يكون المجتهد عارفا بالرواة و طرق الجرح و التعديل و الصحيح و السقيم كأحمد بن حنبل و يحي بن معين» [3] .

---

[1]- الغزالي: المستصفى .344/2.

[2]- نفسه.

[3]- الامدي: الإحكام . 3. 397.

و قال الشوكاني (ت 1250 هـ) في هذا الشرط أن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن و الضعيف ، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة، و ليس من شرط ذلك أن يكون حافظا لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح و التعديل من معرفة حال الرجال مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح و ما لا يوجبه من الأسباب، و ما هو مقبول منها و ما هو مردود و ما هو قادح من العلل و ما هو غير قادح[1].

ثانيا : معرفة الناسخ و المنسوخ :

و كما الشرط السابق فقد جعل الغزالي (ت 505 هـ) رحمه الله هذا الأمر من العلوم المتممة ، و ذلك في أحاديث مخصوصة ، و خفف فيه بـأنه لا يشترط بأن يكون جميع الناسخ و المنسوخ محفوظا عنه بل إنه في كل واقعة بفتي فيها ينبغي عليه أن يعرف أن ذلك الحديث من جملة المنسوخ [2]. و هذا الشرط جعله أيضا الإمام الشوكاني (ت 1250 هـ) مستقلا خشية أن يقع المجتهد في الحكم بالمنسوخ [3] .

الشرط الثالث : العلم بالعربية :

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين ، و السنة المشرفة نطق بها نبي عربي هو محمد ﷺ ليخرج بها الأمة من الظلمات إلى النور و كان ان نزلت الرسالة الخاتمة على العرب، وهم من أهل الفصاحة والبيان ، قال الشافعي (ت 204 هـ) رحمه الله : «إن الله خاطب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها و كان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها و أن فترته أن يخاطب بالشيء عاما و ظاهرا يراد به العام الظاهر ، و عاما ظاهرا يراد به العام و يدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، و عاما ظاهرا يراد به الخاص ، و ظاهرا يعرف في سياقه أن يعرف به غير ظاهره .

---

[1]- الشوكاني: إرشاد الفحول ، ص 221.

[2]- الغزالي: المستصفى ، ص 344.

[3]- الشوكاني: المصدر السابق ، ص 222.

وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرف الإشارة و تسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة ، و تسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»[1].

ثم قرر بأنه «من جهل هذا من لسانها و بلسانها نزل القرآن و جاءت السنة فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه ، و من تكلف ما جهل و ما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب و إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة و الله أعلم ، و كان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ و الصواب فيه» [2] .

و لكن ما الدرجة التي ينبغي للمجتهد أن يصل إليها في معرفة اللغة العربية؟.

أجاب الأصوليون عن هذا بجوابين :

الأول : أن يعلم من اللغة و النحو القدر الذي يفهم به خطاب العرب و عاداتهم في الاستعمال.

الثاني : أن يكون مجتهدا في اللغة فيبلغ فيها الأئمة كالخليل و سيبويه و الأخفش.

و ذهب إلى القول الأول جميع الأصوليين كالغزالي (ت 505 هـ)، و الامدي (ت 631 هـ) و السبكي (ت 756 هـ)، و الشوكاني (ت 1250 هـ) و غيرهم، و ذهب إلى القول الثاني الشاطبي (ت 790 هـ) .

قال الغزالي : «فعلم اللغة و النحو ، أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب و عادتهم في الاستعمال إلى حد يميز صريح الكلام و ظاهره و مجمله و حقيقته و مجازه و عامه و خاصه و محكمه ومتشابهه و مطلقه و مقيده نصه و فحواه و لحنه و مفهومه.

و التخفيف فيه انه لا يشترط فيه أن يبلغ درجة الخليل و المبرد و ان يعرف جميع اللغة و يتعمق في النحو ، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب و السنة و يستولي به على مواقع الخطاب و درك حقائق المقاصد منه» [3]

أما الشاطبي (ت 790 هـ) فذهب بعيدا عن هذا الحد ، و ذكر أنه لا يعني باللغة العربية النحو وحده و لا التصريف و لا اللغة و لا علم المعاني و لا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان .

---

[1]- الشافعي: الرسالة ، ص51-52-53.

[2]- نفسه.

[3]- الغزالي : المستصفى . 344/2.

بل المراد حملة علم اللسان ، ألفاظ أو معاني كيف تصورت ما عدا ما يتعلق بعلم الغريب و الشعر . أما القدر الذي يجب معرفته فتشدد الشاطبي فيه و قال لا بد من المجتهد أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل و سيبويه ، و يعلل هذا بكون الشريعة عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة ، ثم يرد الشاطبي على الغزالي ، فقال «إن الذي نفى اللزوم فيه ليس هو المقصود في الاشتراط ، و إنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربي في ذلك و ليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة و لا أن يستعمل الدقائق ، فكذلك المجتهد في العربية ، فكذلك المجتهد في الشريعة» [1]

الشرط الرابع : العلم بمواضع الإجماع :

قال الشافعي (ت 204 هـ) رحمه الله «و لم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله و جهة العلم بعد الكتاب و السنة و الإجماع» [2] .

فالعلم بالإجماع ضرورة لمن يتصدى للاجتهاد كما قرر السلف الصالح و هذا ما نلاحظه من خلال نصوصهم ، فقال الغزالي «أما الإجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلافه . والتخفيف فيه ، أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع و الخلاف بل كل مسألة يفتي فيها فينبغي ان يعلم أنه موافق مذهبا من مذاهب العلماء أيهم كان، أو يعلم أن هذه الواقعة متوالدة في العصر، لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض فهذا القدر فيه كفاية» [3] .

أما الشوكاني (ت 1250 هـ) فقال : «أن يكون عارفا بمسائل الإجماع حتى لا يفتي بخلاف ما وقع الإجماع عليه إن كان ممن يقول بحجية الإجماع و يرى أنه دليل شرعي و قل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد و ما وقع عليه الإجماع من المسائل» [4]

---

[1]- الشاطبي: الموافقات ، 4/82-84.

[2]-الشافعي: الرسالة ، ص 508.

[3]- الغزالي : المستصفى ، 2/342.

[4]- الشوكاني: إرشاد الفحول ، ص 221.

الشرط الخامس : العلم بأصول الفقه :

و كما قلنا سابقا فإن علم أصول الفقه قد ابتكره علماء الإسلام لإرساء قواعد الاستنباط فيما فيه نص و ضبط الاستدلال فيما لا نص فيه، و هو من مفاخر التراث الإسلامي لذلك ركز عليه الأصوليون كثيرا حتى أن الغزالي (ت 505 هـ) قال «إنه لم يعرف شروط حقيقة الحكم ، و لا حقيقة الشرع و لم يعرف مقدمة الشارع و لا عرف من أرسل الشارع»[1] .

أما الشوكاني (ت 1250 هـ) فشدد حتى أنه اشترط سعة الاطلاع على مختصرات هذا العلم و مطولاته لما تبلغ به طاقة المجتهد فإن هذا العلم كما قال «فسطاط الاجتهاد و اساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه»[2] ، و قرر بأن من قصر في هذا الفن صعب عليه الرد و خبط و فيه خلط [3].

و مما يدخل في هذا العلم القياس و قوانينه و ضوابطه و شرائطه حتى عده البيضاوي (ت 685 هـ) شرطا مستقلا فقال «فلا بد أن يعرفه و يعرف شرائطه لأنه قاعدة الاجتهاد و الموصل إلى تفاصيل الأحكام التي لا حصر لها» [4]

الشرط السادس : العلم بمقاصد الشريعة :

ومن الشرائط المهمة ما نبه إليه الإمام الشاطبي (ت 790 هـ) في موافقاته و هو العلم بمقاصد الشريعة ، فقد جعل المقاصد شرطا أوليا بل و سببا للاجتهاد و التنويه على الشاطبي (ت 790 هـ) في هذا المجال لا يعني أن الأصوليين أهملوا هذا الجانب بل لأن المقاصد في النموذج الشاطبي هو محور الرحى.

فقال الإمام الشاطبي «أنه لا تحصل درجة الاجتهاد إلا لمن اتصف بوصفين ،

أحدهما : فهم مقاصد الشريعة على كمالها،

و الثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

---

[1]- الغزالي ، المستصفى ، 342/2.

[2]- الشاطبي ، الموافقات ، 84/4.

[3]- نفسه.

[4]- الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص 221.

أما الأول فإن الشريعة مبينة على اعتبار المصالح و هذه المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه مقصده في كل مسألة من مسائل الشريعة و في كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم و الفتيا و الحكم بما أراه الله .

و أما الثاني فهو كالخادم للأول ، فإن التمكن من ذلك إنما بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا و من هنا كان خادما للأول و في استنباط الأحكام ثانيا» [1] و حاصل كلامه أن استنباط الأحكام ثمرة لفهم المقاصد.

و اما من لم يذكر هذا الشرط من الأصوليين فقد اعتبره مفهوما من معرفة الكتاب و السنة كابن قدامة المقدسي حين قال «إنه لا بد من إدراك دقائق المقاصد في الكتاب و السنة» [2].

و الناظر في فقه الصحابة رضوان الله عليهم يجد أنهم أولوا هذا الأمر عنايتهم فنظروا إلى مقاصد الشريعة في فتاواهم مع نظرهم إلى النصوص الجزئية و من ذلك اجتهاد عمر رضي الله عنه في إيقاف قسمة سواد العراق على الفاتحين[3] و لم يأخذ بالنص الجزئي في قوله: ﴿**و اعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه** ... ﴾ "الأنفال : 41" ، و ما ذلك إلا لأنه وجد توزيع مثل هذه المساحات الهائلة على عدد محدود من الأفراد يترتب عليه مفاسد تأباها الشريعة.

و نظرة الصحابة إلى المقاصد هي التي جعلتهم يفعلون أشياء لم يفعلها رسول الله ﷺ لما رأوا فيها مصلحة الأمة مثل جمع المصحف الشريف في عهد ابي بكر ، و جمع الناس على المصحف الإمام في عهد عثمان رضي الله عنه، إلى غير ذلك من الاجتهادات القائمة على مراعاة المصالح[4]

---

[1]- الشاطبي: الموافقات ، 4/76-77.

[2]- ابن قدامة موفق الدين: روضة الناظر و جنة المناظر ، 2/962-963.

[3]- قلعة جي محمد رواس: موسوعة فقه عمر، دار النفائس، بيروت، ط4، 1409هـ-1989م، ص102.

[4]- ابن القيم: إعلام الموقعين، 3/220.

الشرط السابع : معرفة مواضع الخلاف :

قال الشافعي (ت204هـ) : «و لا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن ، و أقاويل السلف، و إجماع الناس ، و اختلافهم و لسان العرب»[1].

و هذا الشرط زاده بعض الأصوليين و نبه إليه الإمام الشاطبي (ت 790 هـ) حيث قال: «وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشح الناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد لأنه يصير بصيرا بمواضع الاختلاف جديرا بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض لها»[2].

و لذلك جعل الناس معرفة الاختلاف شرطا اساسيا فعن مالك رضي الله عنه أنه قال : لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه [3].

الشرط الثامن : معرفة الناس و العرف الجاري :

إن العلم بالعرف الجاري في البلاد التي يقطن فيها المجتهد شرط للاجتهاد، ذلك لأن ما تعارف عليه الناس و استقر في نفوسهم و تلقته طباعهم و شاع استعماله فيما بينهم و تكرر لديهم و أثر في أقوالهم و أفعالهم ، كان له كبير الأثر في الاتجاه العام للبلد[4].

و لنا في الإمام الشافعي رحمه الله أكبر دليل؛ إذ أنه رحمه الله حينما انتقل إلى مصر و ترك العراق و الحجاز فقد غير من مذهبه القديم إلى الجديد ، و املى كتابيه الأم و الرسالة[5].

فالواجب شيء و الواقع شيء آخر ، و الفقيه من يطبق بين الواقع و الواجب، و ينفذ الواجب بحسب استطاعته لا من يلقي العداوة بين الواجب و الواقع فلكل زمان حكم ، و الناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم [6] .

---

[1]- الشافعي: الرسالة ، ص509.

[2]- الشاطبي: الموافقات ، 84/4.

[3]- المصدر نفسه : 116/4.

[4]- الزحيلي وهبة: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، (د.ط)، 1417هـ-1996م، 828/2 .

[5]- المصدر نفسه: 831/2.

[6]-ابن القيم : إعلام الموقعين، 220/2.

و قد نقل ابن القيم عن الإمام احمد أنه قال : «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال»[1] ، و قال الخامسة معرفة الناس ، ثم شرح ابن القيم هذه الخصلة فقال : «فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي و الحاكم ، فإن لم يكن فقيها فيه فقيها في المر و النهي ثم يطبق أحدهما على الآخر و إلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح فإنه إذا لم يكن فقيها في الأمر له معرفة بالناس تصور له الظالم بصورة المظلوم و عكسه بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس و خداعهم و احتيالهم وعوائدهم و عرفياتهم ، فإن الفتوى تتغير يتغير الزمان و المكان و العوائد و الأحوال و ذلك كله من دين الله»[2].

هذا و قد عقد ابن القيم فصلا كاملا سماه تغير الفتوى و اختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة و الأحوال و النيات و العوائد[3].

الشرط التاسع : معرفة المنطق :

هناك من الأصوليين من اشترط للمجتهد معرفة مباحث الحد والبرهان و كيفية ترتيب المقدمات للأقيسة و ما يستفاد به في الاستدلال كالإمام الغزالي (ت 505 هـ) الذي تكلم في مقدمة كتابه " المستصفى" عن التصور و التصديق و أقسامهما و عم الحد و شروطه و البرهان و صوره و المقاصد واللواحق من استقراء و لزوم النتيجة من المقدمات و برهان العلة و الدلالة [4] ، و غير ذلك مما اعتبره الغزالي ضروريا للمجتهد.

و صرح بهذا الإمام البيضاوي (ت 685 هـ) حيث قال : «فيشترط أن يعرف شرائط الحدود و البراهين و كيفية تركيب مقدماتها و استنتاج المطلوب»[5]، و مشى عليه شراح المنهاج.

أما الطوفي (ت 716 هـ) [6] فرأى أن المنطق أمر مهم و لكنه ليس شرطا أساسيا، أما السبكي (ت 765 هـ) فجعله شرطا مستقلا [7]، و لم يوافق هؤلاء الشوكاني (ت 1250 هـ)

1-ابن القيم : إعلام الموقعين ، 204/2.

2-نفسه.

3-المصدر نفسه: 14/3 و ما بعدها.

4-الغزالي : المستصفى ، 45/1-100.

5-الآسنوي: نهاية السول، 205/1.

6-الطوفي : شرح الروضة، 583/3.

7- السبكي: شرح المنهاج، ص 255.

حيث قال : «و لم يشترطه الآخرون»[1] (أي علم المنطق) ثم أعطى الحق لهؤلاء ، و برر هذا بأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية لا على الأدلة العقلية و من جعل العقل حاكما فهو لا يجعل ما حكم به داخلا في مسائل الاجتهاد[2] .

أما الشيخ ابن بدران [3]، فوافق الطوفي الرأي، و صرح بذلك في كتابه " نزهة الخاطر" [4].

الشرط العاشر : العلم بأصول الدين :

أي علم الكلام و ما يتعلق بالاعتقاد ، فمن المجتهدين من يشترط ذلك ، و هم المعتزلة و منهم من لم يشترط ذلك و هم الجمهور [5] .

قال الغزالي (ت 505 هـ) : «ثم قالوا لا بد أن يعرف حدوث العالم و افتقاره إلى محدث و التخفيف فيه كما ذكر.أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم إذ به يصير مسلما» [6] . و ذهب الآمدي (ت 631هـ) إلى أنه لا يشترط أن يكون المجتهد عارفا بدقائق علم الكلام بل أن يكون عارفا بما يتوقف عليه الإيمان [7].

1- الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص 222.

2- نفسه.

3- هو عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بن عبد الرحيم الدومي ، المعروف بابن بدران ، فقيه أصولي،(1267هـ، 1346هـ). من مؤلفاته : " المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل " ، شرح روضة الناظر لابن قدامة " ، تهذيب تاريخ ابن عساكر " ، ذيل طبقات الحنابلة " ، مورد الأفهام في سلسبيل عمدة الحكام " ؛ أنظر ترجمته في : الزركلي: الأعلام ، 162/4. كحالة عمر رضا: معجم المؤلفين ، 184/2-185.

4- ابن بدران عبد القادر: نزهة الخاطر العاطر شرح روضة النظر ، (د.ت.ط)، 405/2-406.

5- القرضاوي يوسف : الاجتهاد في الشريعة. ص 51.

6-الغزالي: المستصفى . 343/2.

7- الآمدي: الإحكام . 397/4.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الشرط الحادي عشر : العلم بفروع الفقه :

و هذا أيضا من الشروط المختلف فيها ، فمن العلماء من اشترطه كالجويني (ت 478 هـ) فقال: «إنه يجب التبحر فيه و الاحتواء على قواعده و مآخذه و معانيه»[1] ، و ذهب آخرون إلى عدم اشتراطه كابن الصلاح (ت 643هـ) الذي قال «إنه ليس شرطا لمنصب الاجتهاد لأن الفقه من ثمراته» [2]، أي من ثمرات الاجتهاد ، و القاضي البيضاوي (ت 685 هـ) الذي قال «و لا حاجة إلى علم الكلام والفقه لأنه نتيجته» [3]

الشرط الثاني عشر: أخلاقيات المجتهد .

تضمنت هذه الأخلاقيات المؤهلات التالية :

عدالة المجتهد ، و صلاحه ، و حسن طريقته ، و سلامة مسلكه ، و ورعه و عفته و رصانة فكره . وافتقاره إلى الله ، و ثقته بنفسه ، و موافقة عمله مقتضى قوله ، و هذا ما نستنتجه باستقراء ما ذكره السلف رضوان الله عليهم .

فقد قرر الشافعي (ت 204 هـ) رحمه الله أنه ليس للمجتهد القياس حتى يكون قادرا على التفريق بين المشتبهات و أن عليه عدم العجلة بالقول دون التثبيت و لا يمتنع من الاستماع ممن خالفه : أي من خالفه في الرأي لأنه قد يتنبه لترك الغفلة منه و عليه أيضا الإنصاف من نفسه[4] .

أما الغزالي (ت 505 هـ) فجعل هذا الأمر كشرط ثان كبير ، حيث قال : «و الشرط الثاني أن يكون عدلا مجتنبا للمعاصي القادحة في العدالة»[5] ، ثم قرر بأن هذا الشرط هو شرط لصحة اجتهاده أو فتواه ، لا شرط لصحة الاجتهاد ، و هذا ما قرره كثير من الأصوليين.

و قد جمع ابن الصلاح هذه الشروط في جملة جيدة حيث قال : «أن يكون ثقة مأمونا متنزها من أسباب الفسق و مسقطات المروءة، لأن من لم يكن كذلك فقوله غير صالح للاعتماد»[6] ، وقال أيضا «أن يكون المجتهد فقيه النفس سليم الذهن رصين الفكر، صحيح التصرف و الاستنباط ، مستيقظا»[7].

1- الجويني عبد الملك: الغياثي في التياث الظلم ، تحقيق : الديب عبد العظيم ، مكتبة إمام الحرمين ، ط2، 1401 هـ ، ص 403.

2- ابن الصلاح: أدب المفتي ، 90.

3- الآسنوي : نهايةالسول ، 547/2.

4- الشافعي: الرسالة ، ص 510-511.

5- الغزالي: المستصفى، 345/2-346.

6- ابن الصلاح: المصدر السابق، ص88.

7- نفسه.

أما موافقته المجتهد فعله مقتضى قوله؛ فالفتيا لا تصح مع المخالفة ، و إنما تصح مع الموافقة .

وحسب الناظر ذلك سيد البشر ﷺ حيث كانت أفعله مع أقواله على الوفاء و التمام[1].

حتى أنكر على من قال يحل الله لرسوله ما شاء و حين سأله الرجل عن أمر فقال : «إني أفعله ، فقال له : إنك لست مثلنا، ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فغضب رسول الله و قال: و الله لإني لأرجو أن أكون أخشاكم لله و أعلمكم بما أتقي»[2].

وما ينبغي التنبه إليه أن هذا الشرط يعتبر وجوده أكمل في انتفاع الناس، وقبولهم لما يقول المجتهد، وليس معناه أنه لا بد من وجوده من أجل صحة الفتوى من الناحية الشرعية.

ولهذا قال الشاطبي بعد تفصيله لهذا الشرك: « والمراد بما سقنا من عدم مخالفة المفتي لما يفتي به أن هذا أكمل في الانتفاع، ولا يعني هذا عدم صحة الفتوى من الناحية الشرعية، مالم ينحط المفتي إلى رتبة الفسق بالمخالفة »[3].

وقال أيضا: «هذا وإن كان الشرع قد أمر بمتابعة المجتهد في قوله، فقد نصبه الشارع أيضا ليؤخذ بقوله وفعله، لأنه وارث النبي، فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذب الفعل القول، لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال»[4].

فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا عند مطابقة القول الفعل على الإطلاق.

وهذا المعنى موافق للنقل والعقل، ولهذا كان السلف الصالح لا يفتون إلا بما يعملون، بل كانوا يلزمون أنفسهم من الأعمال الصالحة مالا يلزمون غيرهم بها، وقد وردت آثار كثيرة تدل على هذا المعنى، وإليك نماذج منها[5]:

1- حدث مطرف بن عبد الله قال: كان مالك بن أنس يعمل في نفسه بما لا يلزمه الناس ولا يفتيهم به، ويقول: لا يكون العالم عالما حتى يعمل في خاصة نفسه بما لا يلزمه الناس، ولا يفتيهم به مما لو تركه يكن عليه فيه إثم.

---

[1]- الشاطبي: الموافقات ، 185/4.

[2]- مسلم: الصحيح، كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، حديث رقم 1110، 781/2.

[3]- الشاطبي: المصدر السابق، 186/4.

[4]- نفسه.

[5]- العمري نادية شريف: الاجتهاد في الإسلام، ص26.

2- كان ربيعة بن أبي عبد الرحمن يقول: لا يكون الرجل فقيها حتى يتقي أشياء لا يراها على الناس ولا يفتيهم بها.

3- يتقي سفيان الثوري يقول: ما من الناس أعز من فقيه ورع.

وأخيرا فإن الشروط التي تحدثنا عنها شروط مطلوبة في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، كما ذكر الغزالي[1].

أما الاجتهاد الخاص أو الجزئي، وهو الذي تبرز الحاجة إليه في يومنا هذا، فلا يطلب فيه من هذه الشروط إلا بمقدار ما يخص الجزئية المستفتى فيها، وما يتعلق بالحكم الخاص الذي يراد التوصل إليه.

ومما ينبغي ملاحظته أن تلك الشروط إنما ظهرت في العصور المتأخرة، أما في صدر الإسلام فلم يكن ثمة حاجة إليها، حيث كان الصحابة والتابعون يفهمون نصوص الشريعة قرآنا أو سنة بالسليقة وكانوا يدركون مقاصدها ومراميها وأهدافها بحكم تلمذتهم للرسول صلى الله عليه وسلم، فلم يكونوا بحاجة لوضع نظم وقواعد وشروط لضبط الاجتهاد، كما لم يكونوا يجتهدون إلا عند الحاجة، ولم يخل عصر من عصور الإسلام من مجتهدين، لأن الاجتهاد هو الذي يحفظ دوام الشريعة وتفاعلها مع الحياة وتجاوبها مع التطورات، فيما لا يصادم نصا قطعيا أو يعارض مبدأ ثابتا في العقيدة والعبادة والأخلاق وأصول المعاملات الأساسية، وإنه بدون استمرارية الاجتهاد تفقد الشريعة في مجال التطبيق مرونتها وشمولها وخلودها.

ومما ينبغي التنبيه إليه في عصرنا الراهن:

أولا: إن تحديد مثل هذه الشروط ينبغي أن يتم في ضوء ما يحتاج إليه مجتهدو اليوم من معارف و أدوات قادرة على توجيه النوازل الفكرية و السياسية و الاقتصادية وفق مراد الله.

ثانيا:و لعدم وجود أرضية يمكن أن يقف عليها فقهاء النصوص الشرعية و فقهاء الواقع في الوقت نفسه، و ذلك نتيجة افتقار كليهما لمبادئ الآخر، لا يمكن أن يُرى الاجتهاد المعاصر على أنه عملية تكامل وتحاور و تشاور فقط بين من يُعرفون بعلماء الشريعة- فقهاء النص- و متخصصين في المعارف العصرية الأخرى-فقهاء الواقع- من أجل التوصل إلى مراد الله، بل لا بد من جيل آخر من المجتهدين جامع بين المعرفة الدقيقة بأساليب العلوم الشرعية و معرفة موازية بمبادئ العلوم الأخرى- التكنولوجية، الفلسفية.

[1]- الغزالي: المستصفى، 247/2.

الاجتماعية، ...الخ-، لكي يتم تجاوز ذلك الخلل في عدم وجود أرضية وفاق يمكن لهذين الصنفين من العلماء أن يقفوا عليها..

ثالثا: يجب على مجتهدي اليوم التمكن من التكنولوجيات المعاصرة و ذلك بحسن استعمالها والتفوق فيها، **لأنها من متطلبات العصر من جهة و من جهة أخرى لأن هذا ما يحتاجه السقف المعرفي** الراهن.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد المعاصر

يتم عرض هذا المطلب من خلال الفروع و البنود الآتية، حيث يتم اسـتعراض الضـوابط لـغة و اصطلاحا بادئ الأمر.

الضوابط لغة:

الضـوابط جمع ضابط و هو مأخوذ من الضَّبْط الذي هو لزوم الشيء و حبسه، و ضَّبط الشيء: حِفْظـه بالحزم، و الرجل ضابِطٌ أي حازم، و رجل ضابط و ضَبْطي: قويٌّ شديدٌ[1]، و الضبط إحكام الشيء و إتقانه، و ضَبَطَ الكتاب و نحوه؛ أصلح خلله[2]، و للضبط معان أخرى و لكن أغلب معانيه لا تتعدى الحصر و الحبس و القوة.

الضوابط اصطلاحا:

لقد بحث "يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين" في كتابه القيِّم "القواعد الفقهية" هذا الأمر و خرج بنتيجة مفادها: أن طائفة من العلماء لم تفرق بين الضوابط و بين القواعد، و عرفتهـما بتعريف واحد، و هـناك طائفـة أخرى تفرق بين القواعد و الضوابط، و تارة يطلق هؤلاء العلماء جميعا الضوابط على التعريفات و على المقاييس و تقاسيم الأشياء مما يجعل من حدِّ الضوابط أمراً غير سهل المنال.

و هـذا مـا جعـل يعقوب الباحسين يفضِّل حد الضوابط بمعنى أوسع مما ذكره العلماء، و حمل الضـوابط على معناها اللغوي الدال على الحصر و الحبس[3]، لأن الضوابط تحصر و تحبس الفروع التي تدخل في إطارها، و ذلك هو هدفنا من الضوابط التي سنتطرق إليها، إذ أن بمجـموعها يحصل الكشف و التجديد و التقييد، و ذلك ببيان الاجتهاد المعاصر و رسم حدوده و المعيار الذي يعتمد عليه في تحديد شروط المجتهد المعاصر.

إذا كـان الاجـتهاد في اصطلاح الأصوليين: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه»[4]. فإن علماءنا لم يتركوا الأمر بدون تحديد، فلـيس بـذل الجهد أيًّا كانت صورته اجتهادًا في عرف الأصول بل لابد لتمام ذلك من أن يبلغ المجتهد باستفراغ وسعه في طلب الحكم من الدليل حدًّا يحس معه العجز من نفسه عن مزيد طلب لذلك الحكم

1 - ينظر: ابن منظور:لسان العرب، 340/7، مادة: ضبط.

2 - مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول، تركيا، ط 1989م، ص 533.

3 - ينظر: الباحسين يعقوب بن عبد الوهاب: القواعد الفقهية، مكتبة الرشد للنشر و التوزيع، الرياض، ط1، 1418هـ-1998م، ص66.

4 - الآمدي: الإحكام، 169/4.

إضافة إلى ذلك أنهم وضعوا شروطا و ضوابط للاجتهاد فأحكموا المداخل إلى حد كبير في وجه من يريد ولوج هذا الباب و هو لم تتوفر فيه تلك الشروط و تلك الضوابط.

و إذا كنا لا نجد كلمة ضوابط الاجتهاد في دراسات الأصوليين بهذا العنوان إلا أن ذلك يَرِد ضمنا في معالجاتهم لمختلف الموضوعات في حقول و ميادين المعرفة، هذا ما يدعو إلى تحديد هذه الضوابط وفق حالتـــنا الراهنة و تحديدها حسب مصيرنا و مستقبلنا كأمة اجتهاد، و هكذا فحين نتحدث عن ضوابط للاجتهاد المعاصر نحتاج أن نتصور هذه الضوابط من ناحيتين:

أولا– من الناحية المنهجية.

ثانيا– من الناحية العلمية.

نخلـــص مـــن ذلك إلى ضرورة تحديد هذين الضابطين من ثلاث زوايا؛ زاوية النصوص، و زاوية الإنتاج المعرفي الإسلامي، و زاوية الإنتاج المعرفي الإنساني، حيث تكون هذه الزوايا بمجموعها عامل فهم لهذا الاجتهاد المعاصر، و من ثَمَّ نظاما تربويا تطبيقيا يمارس في جامعاتنا و مدارسنا، ليصبح ثقافة تنشر بين أفراد المجتمع، و ذلك كيما نرى الاجتهاد المعاصر قطبا و محوراً عالميا بديلا يجمع شـــتات المناهـــج و المعارف و المظاهر و ليس أجـــزاءً مبعثـــرة و ملفقة، أو كلمات رنانة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الأول: الضوابط المنهجية:

بـــالعودة إلى قواميس اللغة نجد أن النَّهج و المنهج و المنهاج في اللغة بمعنى واحد و كلها تشترك في إشـــارتها إلى الطريق المستقيم الواضح الذي يوصل إلى الغاية بسهولة و يسر، كما تتضمن معنى الإسراع في الســـير في الطـــريق لوضوحها، أو في إنجاز العمل لوضوح طريقته، و يأتي أصل هذه الألفاظ لغة من الجذر نَهَجَ و أَنْهَجَ بمعنى وضَحَ و استبان و صار نهجا واضحا بَيِّنا[1].

و جـــاء في الـــتنزيل الحكيم قوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾ " المائدة، آية 48"، «أي طريقا واســـعا واضحا في الدين»[2]، و السنة و السبيل التي تُسَهِّل على الإنسان السير نحو غايته دون زيغ أو انحراف[3].

و عـــلى هـــذا الأساس يلاحظ أن المنهج يدور حول معنى أساسي هو الطريق أو السبيل أو الخطة المحددة للوصول إلى غاية معينة[4].

و مـــن هذا المفهوم فإن المعنى الاصطلاحي الذي نعتمده للضوابط المنهجية استنادا إلى هذه المعاني التي وضعها بين أيدينا التحليل اللغوي لكلمة الضوابط، و كلمة المنهجية، و تماشيا مع أهدافنا و التزاماتنا المنهجـــية يمكـــن إعطـــاء مفهوم للضوابط المنهجية بأنه: **الطرق المنظمة التي يحصر و يحبس بها المجتهد المعاصـــر العملية التفاعلية بين الوحي و العقل و الواقع، و يشدها إلى إطار مرجعي بما يحقق غايات الاجتهاد المعاصر.**

فالضوابط المنهجية للاجتهاد المعاصر تُستقى من إطار مرجعي صالح لأن يقوم بتحديد طرائق إنتاج الأفكـــار و تولـــيدها، و اختبارها، لذلك فالضوابط المنهجية تُخرج عقل المجتهد من حالة التوليد الذاتي للمفاهـــيم القائمة على التأملات، و تحمله على اكتشاف إطار مرجعي يمثل خلاصة لقوانين و سنن تم رصـــدها و ملاحظـــتها، ثم تحولت إلى نظريات و قواعد، ليصبح الناظم لتلك النظريات إطارا مرجعيا

---

1 -ينظر: ابن منظور: لسان العرب، 383/2، مادة نهج

2 - الآلوسي شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت.ط)، 153/6. ابن عاشور محمد الطاهر: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر،ط1984م، 223/6.

3 - ابن كثير: التفسير، 588/2 بتصرف. رضا محمد رشيد: تفسير المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م، 343/6، بتصرف.

4 - ينظر: صليبا جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1982، 435/2.

يضـــبط حركـــتها[1]، فدون هذه الضوابط المنهجية يتحول الاجتهاد المعاصر إلى خطرات تأملية تصلح للمواعظ و المجادلة الحسنة، و يمكن أن تؤدي هذه الخطرات إلى حلول جزئية، و لكن بذل الوسع دون ضوابط منهجية هو بلا شك أطول الجهود التي تفاجئ العقل التائه غير المتحقق من وجهته[2].

و إذا كانت الضوابط المنهجية تحدد القواعد العامة لطريقة التفكير، فإنها تتضمن بالضرورة التصور و التخطيط المسبق و الرؤية التأسيسية للعناصر، كما ينبثق عنها مناهج تفصيلية تحدد طريق الوصول إلى أهداف محددة من خلال إجراءات عملية و أخرى تنفيذية، و لا يُتصور عمل أو تنفيذ أمر من الأمور لا يسبقه تصور و تفكير مسبق[3].

لذلك يتم تناول هذه الضوابط من خلال أربعة بنود تتضمن ذلك التأسيس و تلك المناهج التي تحدد طريق الوصل إلى الأهداف.

جمعة أمين عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 - ينظر: العلواني طه جابر: إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن. سلسلة إسلامية المعرفة، ط2، 1416هـ-1995م، عدد10، ص 104-105.

2 - ينظر: بن نبي مالك: فكرة الأفريقية الآسيوية، ص 80.

3 - ينظر: ملكاوي فتحي حسن: التفكير المنهجي وضرورته موقع مجلة إسلامية المعرفة على الانترنيت www.softechww.com/iiit/arabic/partner/imarifah/n028.asp

البند الأول: ضابط البعد التأسيسي:

إن الدعوة لضرورة وجود ضوابط منهجية للاجتهاد المعاصر شيء، و امتلاك المقومات و العناصر التأسيسية لهذه الضوابط شيء آخر، و الوعي بهذه الضوابط لدى العامة شيء، و الوعي لدى فئة المجتهدين و العلماء أو المجتمع بأكمله شيء آخر، ذلك أن هذه الضوابط المنهجية ليست مجرد شعار جديد يُضاف إلى مجموعة الشروط التي وضعها السلف ﷺ، و إنما هو تحديد عقدي و نفسي لمجموعة من المتطلبات المنهجية التي يلزم الاستمرار في تداولها و تناولها بالبحث و الدراسة، حتى يَنْشر البحث في المنهجية مناخا عاما ينشأ عليه عقل الأمة، لذلك هناك جانبان في هذا البعد:

الجانب الأول العقدي:

و يتمثل بالرؤية[1] التي تحدد تصورات المسلمين بصفة خاصة و الإنسانية بصفة عامة، عن الكون و الحياة و الإنسان، و علاقتهم بالله سبحانه و تعالى، فقد اختلطت هذه الرؤية و أصابها الغبش و العجز و القصور نظرا لعدة عوامل -لا يتسع المقام لذكرها-، غير أنه و في إطار الوعي الحالي بالاجتهاد المعاصر يمكن التقرير بأن الرؤية الإسلامية يجب أن يعاد بناؤها على مقومات و خصائص التصور الإسلامي السليم، حيث يجب أن يُراجَع الموروث المنهجي في هذا المجال نظراً لما لَحِق تصور المسلم العقدي من شوائب موَّهت حقيقة الإسلام و جوهره من جرَّاء الطروحات الكلامية و الفلسفية والصوفية التي سادت عالمنا المعرفي منذ قرون[2] ،و غُيِّبت الأبعاد التربوية و الاجتماعية للعقيدة كتصور -عن الوجود الإلهي و الوجود الكوني و الوجود الإنساني- تنبثق منه حياة اجتماعية شاملة.

و في هذا يؤكد مالك بن نبي على الجانب الاجتماعي للعقيدة الذي انحسر في حياة الأمة حتى صار الإيمان إيمان فرد متحلل من صلته بوسطه الاجتماعي حيث قال:« و عليه فليست المشكلة أن نُعلِّم المسلم عقيدة هو يملكها، و إنما المهم أن نَردَّ إلى هذه العقيدة فاعليتها و قوتها الإيجابية، و تأثيرها الاجتماعي، و في كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، و نملأ به نفسه باعتباره مصدرًا للطاقة»[3] ،و هو طرح سليم فهم أن الاجتهادات السابقة في مجال العقيدة كانت وليدة عصرها، و استجابة للتحديات التي فرضتها الظروف آنذاك.

---

1 - الرؤية و تعني مفصلة الأشياء و التعامل معها و كذا الصرح الفلسفي الذي تشيِّده، و في ذات الوقت يؤطرها، ينظر: الجابري: بنية العقل العربي،ص 38. بتصرف

2 - ينظر: قطب سيد: خصائص التصور الإسلامي و مقوماته، دار الشروق، القاهرة، ط 15، 1423هـ-2002م، ص 12.

3 - بن نبي مالك: وجهة العالم الإسلامي ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، دمشق، ط5، 1406هـ-1986م،ص54.

فالتأكيد على الأبعاد التربوية و الاجتماعية للعقيدة(كتصور عن الوجود الإلهي و الوجـود الكوني و الوجود الإنساني) ينبثق منه حياة اجتماعية فاعلة، ينتج عنها ذلك التصور الإسلامي السليم القادر على الإجابة عن التساؤلات الإنسانية الكلية.

ذلـك أنـه إذا كان الاجتهاد المعاصر منهج متكامل للحياة فإنه يواجه اليوم مناهج وضعية تغزو المجتمع الإسلامي في كل المجالات –السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية- مؤطرة في أطر أيديولوجية[1] يتم فيها ربط مظاهرها التطبيقية العملية بمبادئها الأيديولوجية الفلسفية حيث تكون مسنودة بها، فكيف يمكن للاجـتهاد المعاصـر أن يأتي ببديل لهذه المناهج و في الوقت نفسه يستوعبها ثم يتجاوزها، إذا لم يكن مُدرجـا ضمن إطارٍ و رؤية عقدية تُكسبه القوة في الإقناع و القبول، و تعصمه من الشرود و الانشغال بالجزئيات على حساب الكليات في زحمة المواجهة[2]، و النوازل الكثيفة المتراكمة، و التي زادت حدّتها بعـد أحـداث نيويورك في 11 سبتمبر 2001م، حيث يواجه العالم كله الاجتهاد المعاصر بأسئلة حول أحكامه الشرعية، أقل ما فيها –أي هذه الأسئلة- الأسئلة القديمة الجديدة المتعلقة بالتشريعات، و الحدود و حقوق الإنسان و ...الخ، فكيف يمكن للاجتهاد المعاصر و هو يُتَّهم بتهم الإرهاب و التخلف الإجابة عن هذه الأسئلة، إذا لم تُدرج في منظومة أحكامه الشرعية مباحث عقدية تبيِّن قيمة الإنسان المبنية على الـتكريم، قـال تعـالى: ﴿**وَلَقَـدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّـلْنَاهُمْ عَلَـى كَـثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا**﴾ "الإسراء، الآية 70"، و حقوق الإنسان في العـدل والمسـاواة و الحرية، و علاقته بالكون و منزلته فيه، حيث لا يخلو باب من أبواب الأحكام الشرعية إلا ويُسـند إلى مبحث تأصيلي ذي صبغة عقدية كلية[3]، حتى إذا ما عُرِض الاجتهاد المعاصر في استدلال مقنع لعقلية اليوم، فإن النتيجة ستتعدى توفير ضابط منهجي للاجتهاد المعاصر إلى قبول حلول الاجتهاد المعاصر كحلول بديلة و عالمية.

الجانب الثاني النفسي:

بالـنظر إلى حـال أمتنا الإسلامية اليوم و ما أصابها من عجز في التغيير و تقليد في انتقاء الحلول لمشاكلها، يغلب على الظن أن عجزا نفسيا رهيبا سُجل في هذا المجال، حيث لو استثنينا بعض المحاولات

---

1 – كلمة أيديولوجيا مدلول واسع يصعب تحديدها بمفهوم جامع مانع، فتارة تحدد بمفهوم الثقافة، و تارة أخرى يحصر معناها في إطار علم الاجتماع السياسي، أما مدلولها في البحث: فهو مجموعة التمثلات الاجتماعية و القيّم و التوجهات التي كونها مجتمع ما عن نفسه انطلاقا من واقعه التاريخي العام ينظر: الطويل عبد السلام، هل الإسلام أيديولوجيا، www.islamonline.net/arabic/contemporary/tech/2001/article28a.shtml

2 – ينظر: النجار عبد المجيد: المقتضيات المنهجية، ص 47.

3 – ينظر: المرجع نفسه، ص 50.

من هنا و هناك[1] لوجدنا أن معظم مجتهدي الأمة أصابهم العجز و اليأس من تغيير هاته الحال، نظرا لعدة معطيات واقعية، إضافة إلى بعض الضعف في الإرادة و العجز عن المبادرة و الهروب إلى التقليد، و هذا ما أشـار إلـيه رسول الله ﷺ في حديثه: «يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها فقال قائل: و من قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير و لكنكم غثاء كغثاء السيل و ليترعنَّ الله من صـدور عدوكم المهابة منكم و ليقذفن الله في قلوبكم الوهن فقال قائل : يا رسول الله و ما الوهن ؟ قال :حب الدنيا و كراهية الموت»[2].

و إذا كـان لا ينبغي أن نفهم هذا الحديث على نحو نتهم فيه علماءنا الأجلّاء و مجتهدينا العظماء. فـإن هذا لا يمنع من القول بأن واقع أمتنا اليوم هو واقع الغثائية الذي يطبع حياتنا، و الذي شكّل محيطا نفسيا اجتماعيا كان الغالب فيه الهروب نحو التقليد؛ إما لعجز في إيجاد الحلول و إما انبهارا بما قـدمـته و تقدمـه الحضـارة الغربية؛ ظنا من البعض أن الاجتهاد المعاصر هو ذلك الكم المتراكم من التقريرات القانونـية أو الحلول الجاهزة، و ليس لنا إلاّ أن نختار الفتاوى التي توافق العصر إما من التراث الإسلامي الزاخر، أو مما تقدمه الحضارة الغربية من مناهج و تكنولوجيا معلومات، و هذا هو التقليد عينه.

إن الاجـتهاد المعاصـر أكبر من أن يكون اجتهادا انتقائيا لحلول جاهزة، و إنما هو محيط نفسي مشحون بالإيجابية يعيشه المجتمع و الأمة بأكملها عبر مخاض و معاناة يتولد من خلالها.

و هذا ما يمكّننا من القول بأن هذا الضابط هو ما سيتمكن من خلاله الاجتهاد المعاصر من التفاعل بالمستقبل كما تفاعل بالماضي و الحاضر، و من خلاله يمكن التساؤل عن كيفية تحوُّل المجتهد المعاصر من دائرة الانفعال السلبي بالعالمية الغربية المعاصرة، إلى دائرة الفعل الإيجابي باتجاه عالمية بديلة.

و في هـذا ينبغي أن ينبعث من قلب مجتهدي الأمة الافتقار الحقيقي إلى ملهم الصواب أن يلهمهم الصـواب، فمتى قرعوا هذا الباب فقد وُفقوا، فإذا وجدوا من قلبهم الهمة و الإرادة فهي طلائع بشرى التوفيق، فإن العلم نور يقذفه في قلب عبده[3]، و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

و لقد صرحت السنة الشريفة ليس فقط على تجويز الاجتهاد و إنما على ضرورة تملُّك تلك الإرادة المنبعـثة من أعماق النفس البشرية، و في هذا يقول الرسول ﷺ: « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب

---

1 – أمثال محاولات أفراد كالشيخ القرضاوي، و رواد المعهد الإسلامي للفكر الإسلامي و البعض الآخر الذين ربما يغلب على اجتهاداتهم الانطباع السلبي وعدم المواكبة للإشكاليات الواقعية المطروحة بالإضافة إلى الغرق في الجزئيات.

2 – أبو داود: السنن، كتاب الملاحم، باب في تداعي الأمم على أهل الإسلام، حديث رقم 4297، 514/2. أحمد: المسند، 5 278.

3 – ينظر: ابن القيم: إعلام الموقعين، 172/4.

فله أجران، و إذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[1] ، فليس المهم الأجر فقط و إنما الأهم هو الاجتهاد ذاته، و هذا لا يتحقق إلا إذا أخذت الجوانب النفسية حقها من الاهتمام انسجاما مع قانون التغيير الذي يبينه قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ** ﴾ "الرعد، آية 11"، فالتغيير النفسي هو الذي يستهُّل حياة المجتمع و هو أيضا الضابط النفسي في كل تغيير اجتماعي[2]، و من أجل تغيير الإنسان يجب أن نُغيِّر وسطه الاجتهادي بإنشاء وسط اجتهادي معاصر لن يرض بغير الجهد المتواصل الدؤوب نحو عالمية بديلة بإرادة و عزيمة تضبط اتجاه الاجتهاد المعاصر دوما إلى الأمام وليس سوى الأمام.

بعد مناقشة الإطار الكلي في الضابط المنهجي للاجتهاد المعاصر و المتمثل في الضابط العقدي والنفسي ننتقل إلى معالجة الضوابط الموضوعية لمنهجية الاجتهاد المعاصر، و الذي نركّز عليه هي ضوابط التعامل المنهجي مع نصوص الوحي من جهة، و الإنتاج المعرفي الإسلامي و الإنتاج المعرفي الإنساني من جهة أخرى، كيما تمكن هذه الضوابط من تجديد القراءة لنصوص الوحي و كذا قراءة الإنتاج المعرفي الإسلامي و الإنساني عامة بأبجدية إسلامية عبر نظرة كلية يتم على أساسها الاستيعاب الكامل له. و وضعه في إطاره التاريخي و تقييمه بموازينه الخاصة به، و من خلال هذا الاستيعاب نتمكن من التعرف على عقل الأمة الجماعي و كيفيات استجابتها، و تعاملها مع الكتاب و السنة.

1 - سبق تخريجه ينظر: ص5.

2 - ينظر: بن نبي مالك: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 1405هـ-1985م، ص73.

البند الثاني:ضوابط التعامل المنهجي مع نصوص الوحي:

إن السلف ﷺقد فهموا الوحي ضمن خصائص تكوينهم الماضية، و التي كانت محدودة اجـتماعيا و فكـريا بالقياس إلى خصائص التكوين الحضاري العالمي الراهنة، ففي تلك المرحلة و ما توحي به من اتجاه نحو التجزئة و ملاحظة المفردات و الجمل، و المقاصد الموقوفة على أحكام بعينها[1] هو اتجاه مقبول و صحيح و قواعده مفيدة و مهمة حين توضع في سياقها التاريخي.

أمـا في المـرحلة الراهـنة حيث تسيطر عقلية الإدراك المنهجي للأمور[2]، و البحث عن علاقاتها الناظمة لها بطرق تحليلية و نقدية، حيث تُوَظف علوم مختلفة و تُربط بموضوعات حضارية متشعبة، لذلك لابـد مـن إعـادة النظر في ضوابط التعامل المنهجي مع نصوص الوحي، و ذلك عبر اكتشاف الإطار المرجعي للتعامل مع الوحي الذي هو أحاديث و آيات حية أبدًا تجعل المجتهد المـتأمل يقف موقف الحيرة و الانبهار تتملكه مشاعر الخشوع و هو يسأل أليس هذا التنزيل قد سمعته الآن جديـد وليـد يومه[3].

و لـنا في رسـول الله ﷺ أسوة حسنة إذ قالت عائشة –رضي الله عنها- :«فإنَّ خُلق نبي الله ﷺكان القرآن » [4]، أي أنه ﷺ كان يجسد ذلك التفاعل الحي العميق بينه كإنسان بالدرجة الأولى، و الوحي و الواقـع الإسلامي آنذاك، غير أنه و في عصرنا الحالي يجب أن نفهم هذا التفاعل كما فهمه رسول الله ﷺ عـلى أنـه تفاعل يتم بين الوحي و العقل و الواقع، يمضي نحو غاية محددة هي إظهار الهدى و دين الحـق، قـال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾" الصف، آية 9" .

هذه الضوابط المنهجية يمكن حصرها في خمس ضوابط يتم من خلالها التعامل المنهجي السليم مع نصوص الوحي وهي كالآتي:

1 - ينظر: العلواني طه جابر: إصلاح الفكر الإسلامي، ص 107-131.

2 - ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص21.

3 - درّاز محمد عبد الله: النبأ العظيم، دار القلم ،الكويت ،ط6 ،1405هـ-1984م، ص151، بتصرف.

4 - مسلم: الصحيح،كتاب صلاة المسافرين و قصرها،باب جامع صلاة الليل و من نام عنه أو مرض،حديث رقم 746 ،1/512 -513

الضابط الأول اكتشاف الأطر المرجعية:

إن اكتشـــاف الأطـــر المرجعية يقوم على إبراز المفاهيم التي تُكوِّنها، و إذا كان من مفاهيم ينبغي إبرازها في هذا الصدد فهي مفاهيم محورية أو مفاهيم مركزية تجتمع لتشكل إطارا مرجعيا رئيسا يقوم في الوقت نفسه عليها، حيث تصبح كالدعامات المؤسسة له و هي كالآتي[1]:

الدعامـــة الأولى: العهـــد حيث قال تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾ " الأعـــراف، آيـــة 172"، جـــاء في التفسير الكبير: «أشهدهم على أنفسهم بما ركَّب فيهم من دلائل وحدانيته و عجائب خلقه، فبالإشهاد كانوا كأنهم قالوا: بلى و إن لم يكن هـــناك قول باللســـان»[2]. و هو عهد حصل بالخطاب التكويني أي بجعل معناه في جبلة كل نسمة و فطرتها[3].

الدعامـــة الثانية: الأمانة فمن أجل تحقيق الاختيار و الإرادة الحرة للإنسان تم ائتمانه على أفعاله. فقـــال تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**﴾ " الأحزاب، آية 72"، جاء في التفسير الكبير «و سمى الأمانة لأن من قصّر فيه فعليه الغرامة و من وفّر فله الكرامة»[4].

الدعامـــة الثالثة: على العهد والائتمان قامت دعامة ابتلاء الإنسان في أفعاله حيث قـــال تـــعالى: ﴿**الَّـــذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ**﴾ " الملـــك، آية 2". والمراد أنه «أعطاكم الحياة التي تقدرون بها على العمل و تستمكنون منه، و سلَّط عليكم الموت الذي هو داعيكم إلى اختيار الصالح من الأعمال لأن وراء هذا كله البعث»[5].

الدعامـــة الرابعة: الاستخلاف: مناط الخلق و غايته، حيث قال تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْـــأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾" يونس، الآية 14"، و قال أيضا: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّـــي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ**

---

1 – هذه الدعامات اعتبرها العلواني منطلقات الفكر المقاصدي ينظر: مصطفى نادية محمود: العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الأول، المقدمة العامة للمشروع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1417هـ-1996م، تقديم العلواني طه جابر، ص 18.

2 – الرازي فخر الدين: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م، 41/15.

3 – ينظر: بن عاشور الطاهر: تفسير التحرير و التنوير، 166/9.

4 – الرازي: المصدر السابق، 202/25.

5 – الزمخشري جار الله محمود بن عمر: الكشّاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل، دار الفكر، (د.ت.ط)، 134/4.

وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ « البقرة، آية 30 »، جاء في التحرير و التنوير:«أي جاعل في الأرض مدبِّرا يعمل ما نريده في الأرض»[1]

الدعامـة الخامسة: التسخير: و هنا يوضح الله تعالى ارتباط التسخير- تسخير الكون بكل ما فيه للإنسان- بتلك الدعامات الأساسية، العهد و الأمانة و الابتلاء و الاستخلاف لتزول أية أوهام قد تراود الذهـن الإنسـاني حول العبثية في الكون، قال تعالى: **﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾** « الجاثية، آية 13»، «أي سخَّر لعباده جميع ما خلقه في سماواته وأرضه مما تتعلق به مصالحهم و تقوم به معايشهم»[2].

و لا شـك أن هـذا الإطار المرجعي هو إطار للفعل الإنساني عامة، و للجهد المنهجي للمجتهد خاصـة ، و في كل المجالات، و من خلال هذه الدعامات أو المفاهيم المحورية يمكن توليد أطر مرجعية فرعية، و على مستويات مختلفة، فإذا نظرنا مثلا إلى مفهوم العبادة وجدنا أنه يندرج تحتها ثلاث مفاهيم و دعامات أساسية تشكل إطاراً مرجعيا فرعيا؛ هذه الدعامات هي التوحيد الذي هـو لـبّ العـبادة و التزكية التي هي هدف العبادة و مقصدها و غايتها، و العمران الذي هو مرآة التوحيد و ثمرة التزكية. هـذه الدعامـات يمكـن اعتبارها كمقاصد عليا تستدعي بالضرورة مستويات أخرى من المقاصد أو الدعامـات كالعدل و المساواة و الحرية، أو كدعامتي الحق و السلام، و التي بدورها تستدعي مستوى آخر جرى تركيز الأصوليين عليه، و هي المقاصد المعروفة بالضروريات و الحاجيات و التحسينات[3].

1 - بن عاشور: **التحرير و التنوير، 398/1.**

2 - الشوكاني محمد بن علي: فتح القدير، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1417هـ-1997م، 8/5.

3 - ينظر: الشاطبي: الموافقات، 7/2.

الضابط الثاني تخريج المفاهيم الفرعية:

و هـي المـرحلة التالية في الجهد المنهجي للتعامل مع الوحي، حيث يكون التعامل مباشرا مع نصوص الوحي؛ و يبدأ ذلك باستقراء و تخريج جملة المفاهيم الفرعية الواردة في النصوص، و التي تكون لها دلالات معـنوية في ضوء المفاهيم الكلية، سواء منها المفاهيم الإطارية الرئيسة، أو الفرعية و على مستوياتها.

الضابط الثالث تحديد نماذج النصوص المحورية:

هـذه النصـوص المحورية يمكن أن تشكل –من خلال المفاهيم الواردة فيها و التي ترتبط بالأطر المرجعـية الرئيسـة، أو الأطـر المرجعية الفرعية- مفتاحا لاستخلاص الدلالات الواردة في النص. أو اكتشاف المنحى العام له من منظور الجهد المنهجي.

الضابط الرابع فرز و تصنيف المفاهيم:

ويتم في هذه المرحلة فرز وتصنيف المفاهيم الواردة في النصوص المحورية وفقا لمعايير يمكن استقراؤها من واقع الممارسة أو من النص ذاته، و ذلك بإيجاد العلاقة العضوية التي تربط هذه المفاهيم في نص معين مـع غيره من النصوص، و هدف هذا الضابط هو الإقدام على تخريج الأنماط، و استنباط النماذج التي يمكـن أن تـتآلف لتشـكل قـاعدة للانطـلاق في مجـال التنظير و في أي تخصص-الطب، العلوم الاجتماعية،..الخ-.

الضابط الخامس التعامل مع المفاهيم و النماذج المقدمة:

الـتعامل مع المفاهيم و النماذج المقدمة لتنزيلها على أرض الواقع سواء عند حكم شرعي معين أو عند الانتقال من حكم شرعي إلى حكم شرعي آخر[1] ، و للأفق التاريخي مواضـع ما بـين الماضـي و الحاضر و المستقبل، إذ أنّ عليه الدفع التحريكي لتوجيه الأحكام الشـرعية في اتجاه التمسك بعهد الله و أداء الأمانة و الصبر على الابتلاء و تحقيق غاية الاستخلاف[2].

و هذا مثال بسيط يوضح ما قيل:

1 - ينظر: أبو الفضل متى عبد المنعم: نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات و المقومات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1417هـ-1997م، ص 50-51.

2 - و سيتم شرح هذا بالتفصيل أكثر في الفصل الثاني.

فمثلا سورة الشورى فيها من المفاهيم الفرعية: الأمة- الولاية- الحكم الشرعي- القضاء- الأمر- العدل- الفرقة- الحقد- الميزان- الباطل- البغي- الشورى- الإصلاح- الإثم.

الآيات المحورية: هي الآيات التي تحمل الأرقام الآتية: 37، 38، 39.

المحـــور: وصـــف المؤمـــنين، و هي خصائص الأمة الوسط التي قوامها اجتناب المعاصي و امتثال المعروف و إقامة الصلاة و تدبُّر أمرهم بالشورى و الاتفاق و الجهد.

كذلك سياق الآيات التي تحمل الأرقام الآتية: 7، 10، 13، 15، 17، 21.

المحـــور: تأكـــيد وحـــدة الأمة و ربطها بشرعة الحق و الإحالة على وظيفتها الحضارية من موقع استخلافها و يمكن ربط محاور هذه السورة و تصنيفها مع محاور مطالع سورة المؤمنين (آيات رقم:1-9) و الآيـــة الأخـــيرة من سورة الحج (آية رقم 78) و الآية (رقم 143)من سورة البقرة لنخرج بمفاهيم جديدة على الوسطية المقصودة والشهادة على الناس و الشورى، و إن هذه الفهوم الجديدة ترتبط ارتباطا مباشـــرا بمصيرنا كأمة لها دورها الحضاري في الشهادة على العالمين، و لها البديل المنهجي العالمي الذي يربط الإنسانية بربها.

هذه الضوابط المنهجية تجعل من الاجتهاد المعاصر اجتهادا في استنباط أحكام لمســـتجدات الحيـــاة و قضـــاياها الحديـــثة، و اجتهادا يروم بناء فهوم جديدة للقرآن و السنة[1]، و عدم الجمود على الفهوم السابقة، و اجتهادا قائما على تطبيق النصوص على الواقع عبر صـــعود الواقع إلى مـــستوى النـــص[2]، و إعـــادة قـــراءته بطـــريقة منهجـــية ضمن شمولية الوحي، و ليس عبر التقابل الثـــنائي بين بعـــض النصـــوص و موضوعات في الوجود للقول بأن هذا النص يقابل ذلك الموضوع في الكون، أو كما يفعل مـــثلا أنصـــار التفسير العلمي الإعجازي لآيات القرآن في مقابل الاكتشافات العلمية[3]، وكأن القرآن شاهد على ثقافات الغير و على اكتشافاتهم فقط، فأين اجتهادنا لنصبح نحن المسلمين المكتشفين .

---

1 - غير أن هناك آيات محكمات أحكامها ثابتة لا تتغير كآيات الأحكام، إلا أن الفهم المراد الجديد ليس معناه تخطئة الفهوم السابقة فهي صحيحة بالنظر إلى خصائصها، إضافة إلى أنها مفيدة لنا في اكتشاف فهوم جديدة للنص لا تستدعي قطيعة معرفية مع فهوم السلف.

2 - هناك من المجتهدين الأجلاء كـــ "الدريني" و "عبد المجيد النجار" يربطون الأمور بما قاله "الشاطبي"، من خلال دعوتهم للاجتهاد التطبيقي الموازي للاجتهاد النظري، و ذلك عبر تهيئة الحكم و النظر في ملابسات الوقائع، و من ثمّ تنزيل الحكم على الواقع، فهم هنا يتزّلون النص على الواقع فقط فيصبح الاجتهاد هو اجتهاد في إيجاد أحكام الوقائع مستجدة ثم تهيئة تلك الأحكام لتنزيلها على أرض الواقع، و هي نظرة سليمة و لكن المبتغى الأول أو الهدف الأسمى هو تغيير هذا الواقع من خلال التفاعل العميق بين النص و الواقع لفهم النص بالواقع و فهم الواقع بالنص و ليس المراد تنزيل الأحكام فقط على واقع نسلم به كما هو و لا نفكر بتاتا في تغييره كما يجب أن يكون؟!..

3 - ينظر: حاج حمد: قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشريا، مجلة المنطلق، عدد 111، 1995م، ص 110.

فالقضية هنا منهجية أكثر منها تماثلية، لذلك يكون من ضوابط التعامل المنهجي مع الوحي بوصفه المصدر الكلي للمعرفة الكونية، بأخذه و التعامل معه في وحدته العضوية[1] و كليَّته، فلا يتم تحليل النص مجزأ، و إنما يقرأ من خلال كلية الوحي، فالقرآن الكريم –مثلا- يطرح منهجه ضمن كليته العضوية و وحدته، بمعزل عن فوارق المكي و المدني، حيث يقال أن المكي للعقائد و المدني للتشريع. وإن كان ذلك مفيدا إلا أن الأمر يتعدى ما تشير إليه تلك الفوارق من بعد التركيب الوقفي لنصوص القرآن الكريم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 – الوحدة العضوية تعني وجود إحساس واحد يهيمن على عدة سور أو أحاسيس في النص؛ فيحقق الوحدة فيما بينها بطريقة أشبه بالصهر.فالوحدة العضوية لا ترجع إلى التركيب العقلي أو المنطقي، أو الفكري، و إنما تعود إلى انصهار جميع العناصر المكونة للنص، ينظر: رحماني أحمد: التفسير الموضوعي نظرية و تطبيقا، منشورات جامعة باتنة، ط 1998م، ص 38.

البند الثالث:ضوابط التعامل المنهجي مع الإنتاج المعرفي للسلف:

إذا كانـــت مجتمعاتـــنا الإسلامية لم يحدث فيها متغيرات على مستوى ما يجب أن يحدث، أو على مستوى ما حدث في أوربا منذ القرن السادس عشر بكيفية أثرت في تكوين المجتمع و الأفكار[1] ، أمكن القول بأن تراثنا الأصولي و الكلامي و الفقهي لم يتحول بعد إلى تراث، فهو مازال معاشا إذ نسترجعه يوميا و نؤلف فيه.

دون الدخـــول في جـــدل الـــتعريفات حـــول تحديد ماهية هذا الإنتاج المعرفي للسلف فإنه يمثل الاجتهادات المختلفة في التعامل مع قضايا الواقع -الماضي- و الذي جسدته كتابات الفقه و الأصـــول. و الفلسفة، و علم الكلام...الخ، و قد تعاملت معظم الدراسات الإسلامية الحديثة مع هذا الإنتاج المعرفي وفق منطلقين منهجيين:

الأول: محاولـــة ما يسمى إحياء التراث الإسلامي و ذلك بإعادة طبع بعض كتب الإنتاج المعرفي الأصولي والفقهي، كالموافقات للشاطبي و المستصفى للغزّالي و ...الخ، من عدة مؤسسات للنشر.

الثاني: محاولة الانتقاء من هذا الإنتاج المعرفي الإسلامي بما يوافق العصر و يستجيـــب لتحـــدياته. و هي دعوة وسطية ظهرت في شكل فكر المقارنات[2] والمقاربات[3].

و إذا كـــان المنطلق الأول محدوداً في جدواه، فإن المنطلق الثاني غير مقبول منهجيا نظرا لفشل فكر المقارنات و المقاربات في النهوض بالأمة.

فهذان المنطلقان يجعلان من الإنتاج المعرفي للسلف معوِّقا و معرقِلا في الحاضر و مصادِرًا للمستقبل، ذلـــك أن تعاملـــنا مع هذا الإنتاج برفضه تماما أو قبوله مطلقا، أو التلفيق و الانتقاء، لا يمكن أن يحقق التواصل المعرفي المطلوب[4]، فليست القضية في حقيقتها ما الذي نأخذ من هذا الإنتاج و ما الذي ندع؟ و لكـــن السؤال المهم: ما هو موضع كل مفردة من مفرداته في نفوسنا و عقولنا، و كيف نجعله مصدر قوة لنا لا العكس؟، فهذا الذي يجب أن نضع له ضوابط للتعامل معه منهجيا.

---

1 - ينظر: حاج حمد: قراءة تفكيكية، ص 111.

2 - هو الفكر الذي يسعى إلى مقاربة توفيقية معينة بين النظم الإسلامية و النظم الغربية(كالاشتراكية، الديمقراطية، الشورى...الخ) ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص38.

3 - يتجه فكر المقارنات إلى عكس مؤدى فكر المقاربات، إذ يعمد إلى تبيين التفاضل بين موروثنا الحضاري و موروث الحضارة الغربية و التذكير بمبادئ الإسلام و أخلاقه مقارنة بمبادئ الحضارة الغربية، ينظر: المرجع نفسه، ص40.

4 - ينظر: العلواني: إصلاح الفكر، ص 128.

الضابط الأول: إعادة دراسة الإنتاج المعرفي للسلف و قراءته قراءة نقدية تحليلية تخرجنا من دوائر الرفض أو القبول المطلقين، و دائرة التلفيق الانتقائي و ذلك بتكسير تلك العوائق النفسية التي جعلت من المجـتهد المعاصر عديم الجرأة على إمعان النظر التحليلي في هذا الإنتاج، من جراء ما غُرس في نفسيته من معـاني الخوف و انعدام الثقة بالنفس على النظر في هذا الإنتاج و ملابساته و نقائصه[1]، حيث أُضفي عليه صفات مقاربة لصفات القرآن، و كأنه –أي الإنتاج المعرفي للسلف – متجاوزا للزمان و المكان.

صـحيح أن علينـا أن نأخذ كل ديننا و عقيدتنا و مبادئنا و قيمنا و مفاهيمنا، غير أنه يجب ألا يشوب ذلك تقديس فهوم المجتهدين الأوائل فيما ورد عنهم من شـروح و اجتهادات و إلحاقها بالسنة و القرآن و كأنها جزء منهما[2].

و هذا ما يحول أحيانا بين الاجتهاد المعاصر و هدفه إلى الإصلاح و النمو و التطور، عندما نلاحظ أن أي اجتهاد أو فهم معاصر ينطلق من الواقع المعاصر، باتجاه الغايات و المنطلقات الإسلامية يصبح لدى البعض اجتهادا مشبوها و مرفوضا لأنه لا يطابق أقوال السلف، و لا ينطلق من رؤيتهم، و هذا ما يخلق جوا من الفتنة نحن في غنى عنها.

و إذا كانـت معـرفة منهجية السلف قد استجابت في مجملها لحاجات عصر تكوينها و ظروفه الحضـارية، و أن كـثيرا من وجوه القصور في تلك المنهجية إنما ترجع إلى العجز عن مكافحة أسباب الـتخلص مـنها – أي وجوه القصور تلك–، فإنه كذلك من المهم معرفة أن قصور منهجية السلف لا يرجع إلى طبيعة تلك المنهجية في ذاتها، و إنما في كيفية تناولها في وقتنا الحاضر.

الضـابط الـثاني: إن الممارسة العملية لبعض الدراسات الإسلامية المعاصرة التي تأخذ من منهجية السـلف جوانب دون أخرى، سببت قصورا في فهم تلك المنهجية و ذلك الإنتاج المعرفي و ما يحويه من مدلولات[3]، ذلك أنه إذا أريد فهم أي اجتهاد وجب قراءته و التعامل معه في كليَّته، و ليس قراءة بعض جوانـبه و إهمال الجوانب الأخرى، كالذي يقرأ جزءًا من مستصفى الغزَّالي ثم يدَّعي معرفة أو فهم ما يريده الغزَّالي في كتبه كلها، و هكذا يُقوِل الناس ما لم يقولوه، و هذا بعيد كل البعد عن العمل المنهجي المنظم الذي يعيد قراءة الإنتاج المعرفي للسلف في كليَّته و في جميع جوانبه، لتـتضح له الإمكانات الهائلة

1 – ينظر: أبو سليمان: أزمة العقل، ص 42.

2 – ينظر: حسنة عمر عبيد: الاجتهاد للتجديد، ص 28 .

3 – ينظر: أبو سليمان: المرجع السابق، ص 87.

لسنمو و تطور ذلك الإنتاج، و مدى تطبيقاته العملية و الحضارية في الوقت الحاضر، إذ ليس من المقبول دراسته لإحداث قطيعة معه.

الضابط الثالث: إذا كان النقد و التحليل لإنتاج السلف الزاخر هو عمل تفكيكي في أصله. فإن على المجتهد المعاصر -في هذا النقد و التحليل- أن لا يبرر بعض أقوال السلف الصالح، حيث يحاول أن يجد عندهم ما نفتقده نحن عندنا في العصر الراهن[1].

و إذا كان النقد و التحليل يجعلنا ننظر بموضوعية إلى ما قالوه و فكروا فيه بالفعل، و ضمن رؤيتهم، و استشرافاتهم؛ فإن هذا لا يعني أن نستخدم هذا العمل لإحداث قطيعة مع إنتاجهم طالما أن فيه بذور ثروة اجتهادية كامنة لم تستغل حتى الآن بالشكل الذي ينبغي أن يكون.

إضافة إلى هذا فإن الاجتهاد المعاصر لا يولد من فراغ، فهو إذ يريد الانتقال بالأمة من حالة الغثائية التي هي عليها، فإنه يقف على أكتاف إنتاج سلفنا الزاخر، فنفي الماضي و التنكر له غير وارد في الاجتهاد المعاصر؛ لأن تطوره ليس أفقيا بل رأسيا يرتفع طابقا فوق طابق، و هكذا فالاجتهاد المعاصر لا يخرج طفرة في التاريخ من جهل سابق كما يخرج النور من الظلام، و إنما يكون الاجتهاد معاصر بالتصحيحات و التصويبات المستمرة للاجتهادات السابقة، و هذا ما يجعلنا نتكلم عن الجوانب الإيجابية أكثر من الجوانب السلبية.

الضابط الرابع: إذا كان من جواب لسؤال يتعلق بفهم و تحليل كل الإنتاج المعرفي للسلف و توجيهه الوجهة السليمة، فإن المطلوب هو وعي ذلك الإنتاج بأخذ العبرة والعظة منه، بجعله مصدر قوة لنا لا مصدر ضعف يستترف الجهود المبذولة، و هذا بالتركيز على الجوانب الإيجابية منه و تبنّيها[2] كالتركيز على: مناهجهم في التعامل مع مصادر التنظير، و كذا وحدة الأمة رغم الاختلافات، و على سماع الرأي الآخر دون تطرف أو مغالاة، فقد قال رسولنا الكريم: «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، و رب حامل فقه ليس بفقيه»[3]، إلى غير ذلك من الأمور الإيجابية التي تحقق الغايات و تفتح الآفاق.

---

1 - ينظر: الجابري: بنية العقل العربي، ص 205.

2 - ينظر: أبو سليمان: أزمة العقل، ص 90.

3 - أخرجه أبو داود: السنن، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، حديث رقم 3660، 346/2، الترمذي: السنن، كتاب العلم، باب "ما جاء في الحث على تبليغ السماع"، حديث رقم 2656، 33/5، ابن ماجة: السنن، في المقدمة باب" من بلغ علما "، حديث رقم 230، 84/1، و في كتاب المناسك باب "الخطبة يوم النحر"، حديث رقم 3056، 1015/2، 1016، احمد: المسند، 80/4، و 183/5.

ومـــن وجهة أخرى ترك الجوانب السلبية التي ترجع إلى عوامل يتداخل فيها حسن النية كثيرا مع معطيات الواقع المعيش آنذاك، و الهدف من هذا هو النظر فيما هو مطلوب لشؤون المستقبل كيما تحقق الأمـــة شهودها الحضاري و تبلغ آفاق جديدة تستوعب بها واقع العطاء الحضاري المعاصر[1]، فالوقت ليس في صالحنا إن نحن بقينا فقط نستلهم و نعيش في ظل تلك الصور التاريخية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 - ينظر: أبو سليمان: أزمة العقل، ص 91. العواني: إصلاح الفكر، ص 128

البند الرابع:ضوابط التعامل المنهجي مع الإنتاج المعرفي الإنساني:

إن ضـــرورة تعامل و تفاعل الاجتهاد المعاصر مع الإنتاج المعرفي الإنساني، ليس الغرض منه تجديد الديـــن الإسلامي في إطار مشكلات العصرنة، و إنما هي ضرورة لطرح ما يمكن أن يقدمه هذا الاجتهاد للإنسان المعاصر و للحضارة العالمية الراهنة.

فإذا كان من خصائص هذه الحضارة العالمية الراهنة أنها قد ولدّت إنسانا تتقوَّم ملكاته العقلية على الـــنقد و التحلـــيل و محاولة النَّفاذ إلى المنهجية الكاملة الأبعاد[1]، فإن من أبرز خصائص هذه الحضارة العالمية أنها حضارة الاتحاد بالطبيعة، إذ تحوَّل الإنسان ضمن فلسفتها إلى كائن طبيعي، و تحول الكون من معـــناه الإنساني إلى معنىً مادي مجرد تنعدم فيه كل قيم التسخير و مقابلاتها الأخلاقية، و حلّ بديلا عن هذا قيم الصراع و القوة و حب السيطرة.

إن العـــالم ككل يعيش أزمة حضارية يحاول الخروج منها، فالأزمة ليست أزمة أوربية أو أمريكية أو...بقـــدر ما هي أزمة عالمية، و حين يحاول الاجتهاد المعاصر إيجاد الحلول لهذه الأزمة، فإنه لا يطرح المسألة كخاصية تخصنا نحن المسلمين فقط، و إنما كمسألة تخص العالم أجمع الذي لابد له من بديل يكون عالمي الإطار و المحتوى في الوقت نفسه؛ و ما من بديل يستطيع إخراج الإنسانية من مأزقها الحضاري إلا الوحي الرباني –الكتاب و السنة –.

غير أنه حين يعمد الاجتهاد المعاصر إلى طرح القرآن و السنة كبديل حضاري على مستوى العالم فلابـــد أن تـــثور مشكلات فكرية في غاية التعقيد حول مصير هذا الإنتاج المعرفي الإنساني و ضوابط التعامل المنهجي معه، و هنا لا بد من إعطاء معالم هذه الضوابط ضمن منهج غير نهائي و لا مغلق.

الضابط الأول: ضابط الاستيعاب ثم التجاوز[2]:

إذا كان الوحي هو المصدر المعصوم للاجتهاد المعاصر، فإنه من الأولوية أن يأخذ الاجتهاد المعاصر عن الوحي ضوابط التعامل مع أي إنتاج معرفي.

فالقـــرآن الكـــريم –مـــثلا- ضمن منهجيَّته مُصدقٌ لما قبله من الكتب السماوية، أي أنه مصدق لموروث الإنسانية الروحي غير أن هذا التصديق مرتبط بالهيمنة على ذلك الموروث[3] حيث قال تعالى: **﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ**

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية، 367/1.

2 - تم شرح الاستيعاب ثم التجاوز ينظر: ص 54.

3 - ينظر: حاج حمد: المرجع السابق، 79/1.

اللَّـــهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنْ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِـــيهِ تَخْـــتَلِفُونَ﴾" المائدة، آية 48"، قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: «إن القرآن أمين على الكتب المتقدمة قبله، فما وافقه منها فهو حق، و ما خالفه منها فهو باطل»[1].

و مصـــدر هـــذه الهيمنة على الكتب الأخرى، ما أصاب تلك الكتب من تحريفات و تضليلات. لذلـــك جـــاء القـــرآن الكريم ليعيد ضبط تلك النصوص ضمن آياته و ليصحح معانيها من الخرافات والأســـاطير المدسوســـة من طرف اليهود و النصارى؛ غير أن المقصد أكبر من هذا بكثير، فالمقصد هو المنهج الذي يتم اكتشافه في ثنايا تلك المسائل و المقاصد التي استرجعها القرآن بالتصديق ثم الهيمنة[2].

لذلك فالاجتهاد المعاصر لا يتبنى الإنتاج المعرفي الإنساني –و خاصة الإنتاج الغربي منه– و لا يبغيه في الوقـــت نفسه، و إنما يستوعب مقولاته و نظرياته ثم يتجاوزها، و يعيد توظيفها داخل الإطار الكلي المنهجي لتفاعل الوحي و العقل و الواقع؛ ذلك أن هذه الحضارة العالمية العلمية الراهنة جرَّدت منطلقاتها و غاياتها و بالتالي نتائجها و نظرياتها من أي تدخل للوحي في حركة الواقع، فجاءت نظرياتها جزئية لا تســـتقيم معهـــا الحقـــائق في كليتها، ناهيك عن بعض المؤسسات –كمنظمة الأمم المتحدة أو حلف الأطلســـي أو المواثـــيق الدولـــية كميثاق حقوق الإنسان– التي أُنشأت لتكريس الهيمنة الغربية و منطق القوة[3] في إطار حمايتها خوفا من الغير.

إضافة إلى هذا فإن ارتداد العقل المعاصر و تقيّده بما تعطيه المعلومة العلمية قيَّد من فعاليّته و طمس الأبعاد الكونية في التجربة الإنسانية، إذ أصبح الإنسان غير قادر على الرؤية الشاملة و قد أسر نفسه بما تعطيه المعلومة العلمية الموضعية[4].

غير أن الاجتهاد المعاصر و إن كان يختلف مع المدارس الوضعية في المنطلقات و الغايات، إلا أنه لا يرفض التعامل مع بعض إنتاجها المعرفي، بل يستوعبه ثم يتجاوزه لينطلق معه من غائية الخلق باتجاه الحق، قال تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾** " الدخان، آية 38-39".

1 – ابن كثير: التفسير، 586/2.

2 – ينظر: حاج حمد: العالمية، 79/1.

3 – ينظر: الدريني: دراسات و بحوث في الفكر الإسلامي، 140/1.

4 – ينظر: حاج حمد: المرجع السابق، 491/1.

وبهذا الضابط المنهجي نتناول العلوم المعاصرة -كعلم الاجتماع و علم النفس و علم الاقتصاد...الخ- كشرط معاصر من الشروط التي يجب أن تتوفر في المجتهد المعاصر لضبط اجتهاده، على أن يستوعبها أولا ثم يتجاوزها.

الضابط الثاني: التركيب من بعد التفكيك:

لقد ولدّت الحضارة العالمية العلمية الراهنة -كما قيل سابقا- إنسانا تتقوّم ملكاته على التحليل و النقد، و بالتالي تفكيك ما كان مسلما به من قبل، كرؤى معينة للعالم و للظواهر، هذا التفكيك يأتي من بعد كل اكتشاف علمي جديد في مجال العلوم الطبيعية و الاجتماعية، فمنذ بداية الثورة العلمية في القرن السادس عشر و إلى اليوم فككت الحضارة الغربية الكثير من المسلمات التي انبنى عليها تصور الإنسان القديم للعالم[1]، فحين يأتي نيكولاس كوبرنيكوس[2] و يطرح نظريته حول ثبات الأجرام السماوية الكبيرة و دوران الصغيرة من حولها، فإن تلك التصورات القديمة عن الكون التي تفترض نفوسا حية للكواكب سرعان ما تسقط[3]، أو ما طرحته نظرية النسبية لإنشتاين[4] و بالتالي سقوط نظرية نيوتن[5] حول ثبات الكون .

حتى أن الإنسان نفسه خضع للتفكيك بصورة كبيرة سواء على المستوى البيولوجي أو السلوكي أو الأخلاقي؛ و إذا كان من شيء يهمنا على مستوى تفكيك الإنسان هنا فهو التفكيك الأخلاقي الذي قامت به الحضارة الغربية من أجل طرح أخلاق بديلة و بالتالي اعتقاد بديل؛ فالمسألة الأخلاقية تشكل في النهاية مفترق طرق بين التفكير الوضعي الذي فكّك و اختصر الإنسان ضمن محدودية الموت و الميلاد و الغرائز أو الشروط الاجتماعية[6]، و بين الاجتهاد المعاصر وفق تفاعل الوحي و العقل و الواقع الذي يستمد من منهجية الكتاب و السنة، و الذي لا يختصر الإنسان ما بين حدي الميلاد

---

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 205/1.

2 - كوبرنيكوس نيكولاس: عالم فلك بولندي ولد في تورون في بولندا، درس القانون و الطب، (1473م/ 1543م)، من مؤلفاته: دوران الأجرام السماوية، ينظر ترجمته في: الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع، الرياض، ط2، 173/20-174.

3 - ينظر: الموسوعة العربية العالمية ، 173/20-174.

4 - إنشتاين ألبرت ابن هيرمان، ولد في أُلم في فارتمبرغ بألمانيا، (1879م/ 1955م)، ذاع صيته بسبب نظريته التي تسمى النسبية و التي أتت بمفاهيم جديدة عن الزمن و الفضاء و الكتلة و الحركة و الجاذبية و قد تناول فيها المادة و الطاقة على أنهما متماثلين و ليس منفصلين تماما و قاد مفهومه إلى فكرة انطلاق الطاقة من الذرة، ينظر ترجمته في: الموسوعة العربية العالمية ، 561/3-562-563. مرحبا محمد عبد الرحمن: اينشتين، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1983م. ص 99-100-101.

5 - نيوتن اسحاق، عالم رياضيات و فلكي إنجليزي ولد في وولز ثورب في لنكولنشاير في إنكلترا (1642م/ 1727م)، من مؤلفاته: المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية، و من نظرياته: نظريتا الحركة و الجاذبية، ينظر ترجمته في: الموسوعة العربية العالمية: 655/25-656-657.

6 - ينظر: حاج حمد: المرجع السابق، 310/1.

والمـوت، ولا يختصـر الظواهر الطبيعية ما بين الظهور و الفناء، حيث فصّل القرآن الكريم الأمر بقوله تعـالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُوْلَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ ﴾ " البيِّنة، الآيات 6-7-8 "، هذا بالنسبة للإنسان، أما بالنسبة للظواهر الطبيعية فالأمر غير محدود بالقيامة حيث قال تعالى:﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ " إبراهيم. الآية 48".

إذن فالتفكيك بداية، أما التركيب فغاية، يؤطره الحق في مقابل الخلق، حيث قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ "الدخان، آية 38-39".

قال سيد قطب في تفسير هذه الآية «و الواقع أن تدبر ما في خلق السماوات و الأرض من دقة و حكمة ..يوقع في النفس أن لهذا الخلق غاية فلا عبث فيه و أنه قائم على الحق فلا باطل فيه »[1] و يضيف إلى ذلك حاج حمد دقّة، حيث وضّح أن الحق هو فلسفة الوجود التركيبية و غايته، وهو شعار الإنسان و هدفه، حيث لا يقبل الحق بمفاهيم المنفعة، و سيطرة الدوافع الغريزية، و اتخاذ أي نوع من الوسائل لبلوغ الغايات[2].

إن الحضارة الغربية ركّبت و لكنها لم تصل إلى الحق، بل وصلت إلى حقائق مشوهة عن الإنسان والوجود، و انتهت إلى اختصار الإنسان إلى حدوده الطبيعية الدنيا، كما اختصرت وجوده إلى حدود الحركة و شروطها المادّية الضيقة ، فانعكس هذا على كيفية البناء الحضاري الغربي الذي نعيشه و نشاهده في هذا العصر، فنحسبه ماءً غير أنه سراب كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ " النور، آية 39"، و هكذا تجيء نتائج أعمال الإنسان جزئية وقاصرة إن لم تكن مشدودة إلى غاية التركيب الأولى و هي الحق .

لذلك فالاجتهاد المعاصر يستوعب الإنتاج المعرفي الإنساني، ثم يتجاوزه ليصل به إلى قيم التركيب ضمن إطار الحق، و ذلك بعرض ما توصل إليه على القرآن و السنة، لا ليبحث عن التوافق أو التعارض،

1 - قطب سيد: في ظلال القرآن، 3216/5.

2 - ينظر: حاج حمد: العالمية، 312/1.

ولكن ليبحث عن الفهم الكوني في مركبات هذا الإنتاج المعرفي من خلال تفاعل الوحي والعقل والواقع ، وهذا هو التركيب الحق.

الضابط الثالث: المقدمات المنهجية للربط بين الوحي و الإنتاج المعرفي الإنساني:

إذا كان التركيب ضرورة لضبط الاجتهاد المعاصر في تعامله مع الإنتاج المعرفي الإنساني، و هذا من أجل النظر المنهجي في مكونات هذا الإنتاج من جهة، و معرفة الواقع و الإمكانات و التحديات من جهة أخرى، فإنه لابد من ضابط آخر يضبط الاجتهاد المعاصر و يمضي به خطوة أخرى في تعامله المنهجي مع هذا الإنتاج المعرفي الإنساني، و ما يتضمنه من علوم – اجتماعية طبيعية، تكنولوجية...الخ و ذلك بربط مصادر الاجتهاد المعاصر –الكتاب و السنة- بعلوم و مجالات هذا الإنتاج المعرفي الإنساني[1]، و ذلك من خلال وضع مداخل إسلامية لهذه العلوم و المجالات كيما يُحدَّدَ إطاره و توضح غاياتها و مقاصدها، و إلا تحوَّل هذا الإنتاج المعرفي مجرد أرقام و جداول موجهة إلى غير وجهة الإسلام و مقاصده و غاياته[2]، حيث يضع المجتهد المسلم المعاصر في مقدمة هذا المدخل الضابطين المنهجيين التاليين:

1- أن الغاية من أي إنتاج معرفي إنساني هو تحقيق الحق من الخلق لقوله تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾ " الدخان، آيات 38-39"، و قوله ﷺ « إن الدنيا حلوة خَضِرَةٌ و إن الله مستخلِفُكم فيها فينظُر كيف تعملون»[3].

فليس الخلق الإلهي ملهاة و مجرد قوانين، و إنما قوانين و حركة باتجاه غاية لقوله تعالى: ﴿ **وما خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ** ﴾ " الأنبياء، آية 16"، ولذلك يوجه هذا الإنتاج المعرفي منذ البداية من خلال هذا الضابط الوجهة الإسلامية الصحيحة التي تحدد مساره و تضبط علاقة مكوناته مع بعضها.

2- مدى إعطاء هذا الإنتاج المعرفي مجالا لنمو العقل[4]: المستجيب للقوانين الكونية و ليس الموضعية التي اختزلت الإنسان ما بين حدي الميلاد و الموت!، فإذا كان العقل هو مناط التكليف[5]

---

1 - ينظر: شرح هذا الأمر أكثر في مطلب أسلمة المعرفة في المبحث الثاني من الفصل الثاني.

2 - ينظر: أبو سليمان عبد الحميد: أزمة العقل،ص 162.

3 - مسلم: الصحيح، كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء،و أكثر أهل النار النساء، و بيان الفتنة بالنساء، حديث رقم 2742، 4/ 2098

4 - هذا الضابط هو عنوان ذكره حاج حمد في كتاب المنهجية المعرفية في القرآن، ص95 بتصرف.

5 - ينظر: الغزالي: المستصفى، 158/1.

—حسب قول الأصوليين-فإن منهجية المجتهد المعاصر تتأثر بعقليَّته كما تتأثر بسائر المؤثرات النفسية و الاعتقادية التي تشترك في صياغة الوعي العام للمجتمع، و بالتالي تشترك في صياغة قضايا البحث العلمي و غاياته و مداخله.

و إذا كانت اعتقادات المجتهد هي ثمرة إدراكه الحاصل من تفكيره و عقليَّته[1]، و كانت هذه الاعتقادات النابعة من كتابه تعالى و سنة نبيه تنص على إعطاء العقل كامل طاقته في اكتشاف آفاق الكون الفسيح، فالقرآن يجذب عقليَّتنا من كل جانب؛ فتارة يمتد بنا تاريخيا إلى آدم و مضارب أقوام عديدة —قوم لوط، شعيب، عاد،...- و يملأ إحساسنا بأمم و عوالم في هذا الكون الفسيح من طير و حوت...الخ، و تارة أخرى يمتد بنا إلى ما وراء حُجب الزمان و المكان؛ ما قبل الدنيا و ما بعدها. و ما بين السماوات و الأرض و ما فيهن؛ أليست هذه دعوة للعقل من أجل استجابته للقوانين الكونية وليس الموضعية التي تختزله إلى ما تعطيه المعلومة العلمية الجزئية و القاصرة.

هنا تبرز قيمة نظريات علمية تصب في هذا المصب كمثل نظرية النسبية لإنشتاين، التي أضافت البعد الكوني للقوانين الطبيعية في الأرض، حين أظهرت فوارق القياس لسرعة الصوت و الضوء حيث تختلف معايير القياس باختلاف الأمكنة الكونية التي ترصدها منها[2]، مما يُسهم في معرفتنا عبر قوانين تبادل التأثير بين حقول طبيعية و كونية مختلفة عن كيفية خلق الإنسان من طين، قال تعالى ﴿ **الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ طِينٍ** ﴾ « **الإسراء ، آية 17** » و كيفية ميلاد النفس البشرية قال تعالى:﴿ **وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** ﴾ « الشمس، آية 1-8» و الطبيعة المتكلمة و المدركة للإنسان،قال تعالى:﴿**فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ**﴾ « الذاريات، آية 23» و كذا الطبيعة المتكلمة للحيوان في مثل تكليم النملة و الهدهد لسليمان -عليه السلام-، فبالعلم نفهم القرآن و بالقرآن نفهم كيف نتعلم و ماذا نتعلم، فأمام الاجتهاد المعاصر آفاق واسعة للإدلاء بدلوه و في شتى العلوم.

و هكذا وفق هذين الضابطين، يتجه المجتهد المعاصر لدراسة الإنتاج المعرفي الإنساني و نظرياته، وفهمها من زاوية توافقها مع المنهجية الكونية للوجود، ليستطيع بذلك استيعابه ثم تجاوزه ثم إعادة التركيب وفق الإطار الكلي لتفاعل الوحي و العقل و الواقع.

---

1 - ينظر: ابن باديس: تفسير باديس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، ط1991،ص 133.

2 - ينظر: مرحبا محمد: اينشتين، ص 99-100-101.

الفرع الثاني:الضوابط العلمية:

جاء في قواميس اللغة: علمت الشيء بمعنى عرفته و خبرته، وعَلِمَ الرجل، خَبَرَه، وأحب أن يَعْلَمه أي يخبُرُه، وأحب أن يعلمه أي أن يعلم ما هو[1]، و جاء في المعجم الفلسفي أن العلم «لاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو على إدراك الشيء على ما هو به، أو على إدراك حقائق الأشياء و عللها»[2]، والعلمي هو المنسوب إلى العلم و يطلق على العقل المنظم الواضح، الذي لا يُسلِّم بصدق حكم إلا بعد تحقيقه و التدقيق فيه و إقامة البرهان عليه[3]، و جاء في لسان العرب أن الله تعالى لا تخفى عليه خافية في الأرض و لا في السماء، حيث أحاط علمه سبحانه و تعالى بجميع الأشياء باطنها و ظاهرها، دقيقها وجليلها على أتم الإمكان...، و يجوز أن يقال الإنسان الذي علمه الله علما من العلوم عليما[4].

المعنى الاصطلاحي الذي نعتمده للضوابط العلمية: القواعد التي يحصر و يحبس بها المجتهد المعاصر مضامين اجتهاده أي أن الضابط العلمي ما تعلق بالمضامين و المحتوى.

و على هذا يكون الضابط المنهجي متعلقا بالأمور الشكلية و علاقات المكونات و درجة تناسقها مع بعضها، أما الضابط العلمي فهو الذي يُعنى بالمضامين و المحتوى.

ونتطرق الآن إلى الضوابط المتعلقة بالتعامل مع مضامين النصوص و بالإنتاج المعرفي للسلف والإنتاج المعرفي الإنساني و ذلك في البنود الآتية:

البند الأول:ضوابط التعامل العلمي مع نصوص الوحي:

إن ما يتميز به التشريع الإسلامي من تخفيف و رحمة و خطاب عالمي متفاعل مع العقل عبر تطورات الأزمنة[5]، يجعل الاجتهاد المعاصر يفترض أن يكون التعامل مع الوحي تعاملا علميا في ألفاظه و معانيه و مقاصده، و من ثَمَّ فهم الواقع به، فإذا كان لكل مرحلة من مراحل التطور الإنساني خصائصها التكوينية و المعرفية، و كان الوحي –الكتاب و السنة– يعطي كل مرحلة وحيها ضمن ما يتوافر لها من خصائص تكوينية حيث قال تعالى: ﴿ **وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنْ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ**﴾ " فاطر، آية 31 ".

---

1 - ابن منظور: لسان العرب، 12/417-418 بتصرف.

2 - صليبا جميل: المعجم الفلسفي، 2/99.

3 - ينظر: المرجع نفسه، 2/102.

4 - ابن منظور: لسان العرب، 12/416. بتصرف

5 - ينظر: الدريني: بحوث في الفكر الإسلامي، 1/33.

يتضح لنا من خلال هذا صحة الفرضية السابقة و التي على أساسها تكون ضوابط التعامل العلمي كالآتي:

أولا- ضوابط التعامل العلمي مع لغة الوحي:

إذا كـان التعامل المنهجي مع الإنتاج المعرفي الإنساني يتطلب استيعابا و تجاوزا ثم تركيبا من بعد تفكـيك انطلاقـا من القرآن و السنة، فهذا يعني أن تكون لغة الوحي منضبطة على مستوى دلالات الألفاظ، و بما أن القرآن مركب على اللغة كأداة تعبيرية، و في الوقت نفسه مركب على منهجية ضابطة لموضـوعاته الـتي عالجهـا، فـإن استخدام اللغة يجب أن يكون بمستوى تلك المنهجية الضابطة لتلك الموضـوعات[1]، ذلك أن كلام الله تعالى يختلف عن كلام البشر على مستوى الحرف و على مستوى الكلمة:

فعلى مستوى الحرف:

القـرآن الكريم يماثل في بنائيته الحرفية البنائية الكونية، حيث إذا انفلت نجم أو كوكب عن موقعه اختـلّ الـنظام الكوني، و لقد قابل الله سبحانه و تعالى البنائية الحرفية للقرآن بمواقع النجوم حين قال تعالى: ﴿ **فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ** ﴾ " الواقعة، آية 75-79 ".

و في هـذا قـال حاج حمد: «فليس من أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنية على مستوى الحرف المماثل لصياغة الكون غير الله، فلكل حرف وظيفته وموقعه حيث إذا تغير موقع الحرف من آي القرآن الكريم اختلّ المعنى كله، فالأمر ليس مجرد بلاغة و إنما هو كلام الله في مستواه جل و علا»[2]، و هي لغة علمـية قلّ مَا نجد مثلها، و ليست من قبيل التأويل الباطني للقرآن أو التفسير العلمي للقرآن، و إنما هو التأمل الثاقب يهبه الله لمن يشاء من عباده.

و بهـذا الفهم و التعامل العلمي يمكن للمجتهد المعاصر أن يحل عدة إشكاليات مطروحة بخصوص مواقـع الحـروف و مقاصدها كفواتح السور...الخ، و الكثير من التساؤلات التي بقيت تنـظر التدبر والتعمق، قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ** ﴾ "القمر، آية 17".

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 56/1.

2 - حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص 61.

و على مستوى الكلمة:

إن الكـــلمة في القـــرآن العظيم ليست مجرد كلمة نقرأها فلا تتجاوز حناجرنا، و إنما هي مصطلح دقـــيق متناه الدقة خلافا للاستخدام البشري العفوي لمفردات اللغة، فلا يُورِد القرآن مثلا كلمة «مس» بمعنى «لمس» ، أو «خلق» بمعنى «جعل»، فكل كلمة من هذه الكلمات لها دلالتها المميزة، ولهذا يتطلب التحلـــيل الدقـــيق لكلمات القرآن قاموسا خاصا[1] يستند في تحليل تلك الكلمات إلى منهجية كاملة الأبعاد، و الشيء نفسه ينطبق على لغة الرسول ﷺ لأن أقواله ﷺ و أفعاله و تقريراته هي وحي يوحى كمـــا قـــال تعـــالى: ﴿ **إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى.** ﴾ " النجم، آية 4"، فلغة الرســـول ﷺ وأفعـــاله وتقريراته تتوافق بالضرورة مع لغة القرآن الكريم و إلا كيف تكون شارحة له و مفصلة ما أجمله ومبينة ما كان مبهما منه؟.

و في الوقـــت نفسه غير مقيدة في تطبيقها إلى ظرف زماني و مكاني معين، و في هذا يقول الإمام الشاطبي: «السنة راجعة في معناها إلى الكتاب فهي تفصيل مجمله و بيان مشكله و بسط مختصره»[2]. ثم زاد الأمـــر إيضـــاحا بقولـــه: «فـــلا تجد في السنة أمراً إلا و القرآن قد دلَّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصـــيلية»[3]، فما يفهم من كلام الشاطبي أن الكتاب و السنة متوافقين منهجا و مضمونا، و على هذا تكون لغة الرسول ﷺ متوافقة مع كلام الله تعالى في المنهج و المحتوى.

ثانيا– ضوابط التعامل العلمي مع مضامين الوحي:

يُعتبر فهم مضامين الوحي المرحلة الأولى التي يستلزمها تطبيق أحكام الشريعة، ذلك أن الوحي هو مصدر أحكام الشريعة، و الاجتهاد المعاصر في وضعه لضوابط التعامل مع مضامين الوحي يعتمد أساسا على تعامل العقل مع نصوص الوحي، و كيفية تعامله معها جمعـــا و دراسة و تحليلا، لغرض تحقيق فهم ســـديد لـــلمراد الإلهي المُضمر فيها، و استنباط الأحكام الشرعية منها، و ذلك بالاعتماد على ضوابط علمية ترجع بالدرجة الأولى إلى خصائص الوحي و هي ضابطان:

---

1 – و هو الاقتراح نفسه الذي اقترحه حاج حمد و تابعه فيه العلواني في كتاباته غير أن هذا لا يعني التسليم لهما بأنه بواسطة هذا القاموس نضبط المصطلحات كيما تعطي المفردة معنى واحدا فقط، إذ ليس هناك مترادفات في القرآن حسب رأيهما، و لكن إذا تتبعنا نتائج هذا الرأي، فإنه يؤدي إلى القول بأن فهمهما هو الفهم الصحيح و السديد للقرآن و أما ما عداه من الأفهام فهي فهوم مخطئة، و هذا ما يتعارض مع منهجهما القائل بأن لكل مرحلة من مراحل التطور الإنساني خصائصها المعرفية، و بالتالي فكل فهم للقرآن الكريم هو صحيح بالنظر إلى واقعه و خصائصه، وإلا لم يكن القرآن صالحا لكل زمان ومكان.

2 – الشاطبي: الموافقات، 9/4.

3 – المصدر نفسه.

الضابط الأول: ضابط الفهم التكاملي لخطاب الوحي:

وفـق ضـوابط التعامل المنهجي مع خطاب الوحي يتم التعامل مع الوحي بوصفه المصدر الكلي للمعرفة الكونية، بأخذه و التعامل معه ضمن وحدته العضوية، ذلك أن آيات القرآن الكريم و الأحاديث النبوية لا تنتظم مبحثيا، حيث يتم عرض مسألة أو ظاهرة بتمامها، ثم يتم الانتقال إلى مسألة أخرى. بل الخطاب الإلهي يتناول المسألة الواحدة في مواضع عدة في سور و أحاديث مختلفة و سياقات متغايرة.

و من ثمَّ لا يمكن فهم نظرة الوحي إلى حادثة معينة إلاّ بربط النصوص بعضها ببعض، و التعامل مع الوحـي على أنه كُلٌّ متكامل، و قد لا يكون ذلك الربط جليا في ظاهر النظر إذ تبدو الأحكام بمقتضى زمنـية تشـريعها، كأنما هي أحكام متفاضلة متعلق كلٌّ منها بموضوع معين، غير أن النظر السديد يبين وحدة التكامل بينها، و لهذا فإن فهم النصوص ينبغي أن يكون فهما تكامليا برد الآيات و الأحاديث إلى بعضها لكي يخلص المجتهد المعاصر إلى الحكم الأرجح في الظن أنه مراد الله تعالى، إذ لو تُرك الفهم لمنهج التجزئة و الإفراد لحصلت الأحكام في الذهن على غير مقتضى المراد الإلهي[1].

لذلك لا ينبغي أن نحلل خطاب الوحي آية آية أو حديثا حديثا، كما درجت الطريقة التي يمارسها -على سبيل المثال- أنصار التفسير التجزيئي الذي هو صحيح بالنظر إلى خصائصه المعرفية في مجاله كما تبيَّن سابقا[2]، و إنما يتم التحليل من خلال عملية تفاعلية عميقـة بـين الوحـي و العقل و الواقع[3]، حيث تطرح مواضيع حياتية واقعية -اجتماعية، سياسية، كونيـة،...- ثم يـتم تحليـلها و تقييمها من زاوية الوحي للخروج بنتيجة واقعية من جهة و بنظرية إسلامية في الموضوع المدروس من جهة أخرى[4]، و لكن هذا في إطار الضوابط المنهجية حيث نربط هذا التحليل الكلي إلى الأطر الرئيسية أو الفرعية كيما يتم تحديد المسار و الهدف بصورة لا يتيه فيه المجتهد المعاصر.

و قد كان الشاطبي يُصرُّ على ضرورة الإدراك الكلي للوحي، لما في ذلك من فائدة تعين على فهم الجزئـيات في ضـوء الكليات حيث قال:«بحسب القضية و ما اقتضاه الحال فيها لا ينظر في أولها دون آخرها، و لا في آخرها دون أولها، فإن القضية و إن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض»[5].

---

1 - ينظر: النجّار: المقتضيات المنهجية، ص28-29 .

2 - ينظر: المطلب الثاني من المبحث الأول من هذا الفصل.

3 - ينظر: مفهوم الاجتهاد المعاصر، ص 44.

4 - و هذه نظرة تطرق لها محمد باقر الصدر في معرض تعريفه للتفسير الموضوعي ينظر: المدرسة القرآنية، ص 17.

5 - الشاطبي: الموافقات، 309/3.

الضابط الثاني: الاستفادة من سياقات النصوص:

بعد الترتيب الوقفي لنصوص القرآن الكريم و بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، دُفع القرآن و السنة إلى البشرية جمعاء لتنظر فيهما عبر أنساقها الحضارية المختلفة، فإذا كان هذا يوجب تعدد الأفهام للنص الواحد، فإن هذا لا يعني افتقار الكتاب و السنة إلى الاتساق المنهجي لسياقاتهما من ناحية الموضع و من ناحية الموضوع.

1- فمـن جهة السياقات الموضعية لمضامين الوحي: تكون مراعاة موضعية الآيات -خصوصا- حسـب ثنائية السابق و اللاحق من الضوابط العلمية التي تعين على تحقيق الفهم السديد للمراد الإلهي؛ وهو ما يسمى بالتناسب الذي هو علم تعرف منه علل الترتيب[1]، سواء بين آيات السورة الواحدة أو بـين فقراتها، أو بين السور بعضها ببعض، حيث ترتبط الآيات و السور و الألفاظ و حتى الحروف فيما بيـنها لتغدو سلسلة متصلة الحلقات، فيرتبط السابق باللاحق و يؤيده رغم ما يبدو من تشعب يوجب الـتفرقة، و يعطيـنا الإمام البقاعي[2] في هذا مثالا حيًا عن المجتهد الذي أدرك ما للتناسب من ضرورة لتحقـيق الفهم السديد للمراد الإلهي، حيث قال في مقدمة تفسيره: «إن المقصود بالترتيب معان جليلة الوصف بديعة الرصف عالية الأمر عظيمة القدر»[3].

و ما ينطبق على القرآن ينطبق على سنة الرسول ﷺ، فحديثه الصحيح ﷺ أو فعله أو تقريره رغم أنه جاء إجابة على سؤال أو غير ذلك، إلا أن لغته و تركيبة ألفاظه لا تخلو من الاتساق و التناسب بين أجزائها، و قد أوتي ﷺ جوامع الكلم، فالاهتمام بسنته ﷺ من جهة المضامين لا يعني الوقوف عند نص الحديـث وقفـة لغويـة صرفة، و لا يعني تحليل النص للوقوف على معناه فحسب، و لكن يعني تحليل الحديث في إطار القضية الكبرى التي يعالجها، أي فهم قضية ما من خلال الوحي كله أو على الأقل من خـلال سنته ﷺ الصحيحة[4] و تأتي جهود المجتهدين المعاصرين ليعمِّقوا البحث في السياقات الموضعية مـن خلال ربط هذه السياقات بمنهجية الاجتهاد المعاصر في التعامل مع نصوص الوحي، لتتحول تلك

---

1 - البقاعي برهان الدين: نظم الدرر في تناسب الآيات و السور،خرج آياته و أحاديثه ووضع حواشيه عبد الرزاق غالب المهدي دار الكتب العلمية، ط1. 1995م، 5/1.

2 - هو إبراهيم بن عمر بن حسن الرُباط، الخرباوي، البقاعي، الشافعي، عالم أديب، مفسر، محدث و مؤرخ، (809هـ-885هـ)، من مؤلفاته: نظم الدرر في تناسب الآي و السور، الأصل الأصيل في تحريم النقل من التوراة و الإنجيل، القول المألوف في الرد على منكر المعروف. أنظر ترجمته في: حنيفة حاجي: كشف الظنون، 1961/2. ابن عمـاد: شذرات الذهب، 339/7.

3 - البقاعي: المصدر السابق، 8/1.

4 - ينظر: رحماني أحمد: منهج الحديث الموضوعي، باتنيت للمعلوماتية و الخدمات المكتبية، باتنة، ط1، 1422هـ-2002م، ص8.

الاكتشافات أو الاجتهادات إلى نماذج تضاف إلى بعضها البعض، لتتحول فيما بعد إلى قواعد و نظريات نستطيع من خلالها اكتشاف المنهجية الضابطة لنصوص الوحي.

2- أما من جهة السياقات الموضوعية لمضامين الوحي: فإن لكل سورة من سور القرآن الكريم أو حديث أو فعل للرسول ﷺ أو تقرير له موضوع أو موضوعات محددة، و المتأمل يدرك أن هناك ارتباطا بين مجموع الوحي و بين الموضوع الذي أثارته السورة أو أثاره الحديث، حتى و إن كان هذا الموضوع مدرجا بشكل غير مرتب بالنظر فيه للوهلة الأولى، مثال على ذلك موضوع الصلاة حيث لا تأتي الآيات أو الأحاديث المثارة في هذا الموضوع بشكل تسلسلي موضعيا، و إنما تأتي الأحكام في هذا الموضوع في آية هنا ثم في حديث هناك و في آية هناك أيضا، كالحث على المحافظة على الصلاة الوسطى وسط آيات الطلاق في سورة البقرة، و غيرها كثير من الأمثلة التي تستدعي من المجتهد المعاصر الغوص عميقا في هذه السياقات لمعرفة مناطاتها فليست العبرة -كما قيل سابقا- بفوارق المكي والمدني وإن كان ذلك مفيدا إلا أنه يجب معرفة حدوده، و ليست العبرة أيضا بخصوص السبب و لكن بعموم اللفظ[1].

و في هذا يقول الشاطبي: «فإن القضية و إن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلت في شئ واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، و أوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف »[2]، أي أن المجتهد لا يكفيه معرفة السياقات الموضعية أو التناسب، و إنما يجب النظر في السياقات الموضوعية لتتحقق بذلك وحدة السورة أو السور عضويا، و هذا ما يزيده عبد الله درّاز تأكيدا حيث ذهب إلى أن دراسة السياقات الموضوعية هي الخطوة الأولى عند التعامل مع مضامين الوحي، حيث قال: «فلا يتقدم الناظر إلى البحث في الصلات الموضعية بين جزء جزء منه، و هي تلك الصلات المبثوثة في مثاني الآيات و مطالعها و مقاطعها إلا بعد أن يحكم النظر في السورة كلها بإحصاء أجزائها و ضبط مقاصدها على وجه يكون معوانا له على السير في تلك التفاصيل عن بينة»[3].

فإحكام النظر في السورة أو السور أو الأجزاء هو الكشف عن تلك السياقات الموضوعية، و زاد درّاز الأمر إيضاحا حين قال: «و لكنه حين يجمع الأجناس المختلفة لا يدعها حتى يبرزها في صورة مؤتلفة، و حتى يجعل من اختلافها نفسه قواما لائتلافها»[4].

---

1 - ينظر: الغزالي: المستصفى، 2/131-132.

2 - الشاطبي: الموافقات، 3/309.

3 - دراز عبد الله: النبأ العظيم، ص 158-159.

4 - المرجع نفسه، ص 161.

و يقـــول في موضـــع آخر: «و على هذه القاعدة ترى القرآن يعمد تارة إلى الأضداد يجاور بينها فيخرج بذلك محاسنها و مساويها في أجلى مظاهرها، و يعمد تارة أخرى إلى الأمور المختلفة في أنفسها مـــن غـــير تضـــاد فيجعلها تتعاون في أحكامها بسوق بعضها إلى بعض مساق التنظير أو التفريع. أو الاستشـــهاد أو الاســـتنباط»[1]، وهـــذا ما يجعل هذا التأليف –الذي تكلم عنه دراز– بين السياقات الموضـــوعية عقدة و ضرورة في الوقت نفسه، لمن أراد أن يضبط تعامله مع مضامين الوحي ضبطا علميا محكمـــا، و بذلك يتكامل ضابط النظر في السياقات الموضعية، مع ضابط النظر في السياقات الموضوعية تكاملا يجعل من النظر في التناسب بين الآيات و السور و الألفاظ وحده نظرا علميا قاصرا إن لم يُـعَـمَّ بالنظر إلى السياقات الموضوعية.

ثالثا– الاستفادة من مناسبات النصوص:

إن الاستفادة من مناسبات مضامين النصوص تتعلق بواقع التنزيل، أي تتعلق بأسباب النزول الخاصة بالقرآن الكريم من جهة، و تتعلق بأسباب ورود الحديث من جهة أخرى؛ إذا عُلم أن الصحابة رضوان الله علـــيهم تلقـــوا القرآن و السنة ضمن مواضع النزول و الورود، و بدا لهم في هذا أنّ نصوص الوحي تشير عليهم في كل حالة إلى الأسلوب الأمثل لتناولها و التعامل معها[2]، و يرتبط هذا الأسلوب بالكيفية و الطـــريقة الـــتي كـــان يترع إليها كلام الله تعالى في تحويله التدريجي للمسلمين عبر التدرج في تنزيل الأحكـــام بالنسبة للقرآن، و عبر مراعاة ظروف و ملابسات كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي بالنسبة لســـنة الرســـول ﷺ، في هـــذا الإطار مضى الصحابة يَرُدّون كل معنى في القرآن حـــسب أسبـــاب نـــزوله، و يردون كل معنى في السنة حسب أسباب وروده، و نشأ فيما بعد علم أسباب النزول و علم أسباب الورود.

هـــذان العـــلمان إضافة إلى ما كُتب عنهما و عن فوائدهما، فإن دورهما المحوري بالنسبة للاجتهاد المعاصـــر هو في معرفة واقع التنزيل معرفة علمية تشمل جميع جوانبه من جهة، و في معرفة كيفية تفاعل الوحي و العقل المسلم مع ذلك الواقع من جهة أخرى.

---

1 – دراز: النبأ العظيم، ص 161.

2 – ينظر: صافي لوي: نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ميريلند. الولايات المتحدة الأمريكية، 1416هـ–1995م، عدد 01، ص 44.

غـــير أنه من يجتهد لفهم حكمة إعادة ترتيب الآيات في القرآن العظيم سيعرف أن كيفية تناول القـــرآن في مـــرحلة النبوة -التي شهدت التحولات الكبرى في المجتمع- مختلف عن تناوله من بعد تلك الـــمرحلة و إلى العصر الراهن، ذلك أن إعادة الترتيب على غير مواضع النزول أعطت الكتاب وحدته العضوية، حيث أصبح لكل سورة، أو جزء سياقات موضعية و موضوعية محددة، ومثال على ذلك سورة العلـــق التي نزلت منها الآيات الأولى وحدها، ثم بعد زمن تخلله نزول آيات من سور أخر نزول الآيات المتبقـــية مـــن السورة، و هذا العمل يتعلق بإخراج القرآن الكريم من محلّيته إلى عالميّته بإعادة ترتيبه من مواضع للنزول إلى بناء كلي متماسك.

و كذلـــك بالنسبة للسنة الشريفة فإنه لا يجب تقييدها إلى ظرفية التحويل تلك، إلا أن هذا لا يعني نفـــي أهمـــية علم أسباب النزول و علم أسباب الورود فليس هذا من الجهد العلمي في شيء، و إنما أن نعرف أسباب النزول و أسباب الورود و في الوقت نفسه نعرف حدودها، و فهم تجربتنا الإسلامية على أنها تجربة عالمية تتجاوز حدود الزمان و المكان تقوم على رؤية المستقبل من خلال استـــشراف الماضي و ليس الذوبان فيه.

رابعا- فقه النص في إطار مقاصده:

إذا كان فقه النص هو فهم النص، فإن هذا يعني فهم النص في إطار الدلالات اللغوية، و كذا فهمه في إطار مقاصده الشرعية[1]، غير أننا سنقتصر في هذا العنصر على فقه النص في إطار مقاصده الشرعية، نظرا لأن الأصوليين أشبعوا الدلالات اللغوية بحثا، و عليه أمكن القول أن للشريعة الإسلامية مقاصد عليا ترمي إلى تحقيق مصلحة الإنسان و خيره، و لكل حكم من أحكام الشريعة مقاصد فرعية تندرج ضمن تلك المقاصد العليا[2].

وكمـــا قيل آنفا فإن الاجتهاد المعاصر ينطلق في فهم النصوص من مبادئ كلية ترمي لبناء مقاصد علـــيا، و ذلك لتوجيه البحث و النظر باتجاه الكليات الناظمة للجزئيات و الفروع، بما ينسجم و العقلية المعاصرة.

هذه المبادئ العليا تتمثل في مبادئ العهـــد و الاستخلاف و الأمانة و الابتلاء ثم التسخير[3]، وهي مـــبادئ لم يُعهـــد من الفقهاء أو الأصوليين الالتفات إليها بالقدر الذي تستحقه، و ربطها في مجالات

1- عرفها الريسوني بقوله:« هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد» ينظر: الريسوني أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الدار العالمية للكتاب الإسلامي، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1416هـ-1995م، ص 19.

2- ينظر: النجّار: المقتضيات المنهجية، ص 57.

3- ينظر: ضوابط التعامل المنهجي مع الوحي ص68-69.

الاســتثمار و الاســتنباط الفقهي، ذلك أن هذه المبادئ تُوجِّه الفعل الإنساني باتجاه المقاصد العليا التي اســتُخلف لتحقيقها و هي: التوحيد و التزكية و العمران، التي هي صالحة في كل زمان و مكان لتكون مقياســا لسائر أنواع الفعل الإنساني، و لجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا و الآخرة، تَوَضَّح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، و ما يمكن أن يترتب عليه من استقامة أو انحراف قدر ما ينسجم أو يختلف مع تلك المقاصد العليا.

و هــذه المقاصــد الــثلاثة العليا تستدعي بالضرورة سائر المستويات الأخرى من المقاصد كالحق والســلام، الــتي يمكــن إدراجها في المستوى الثاني و هو بدوره يستدعي مستوى الــعدل و المساواة والحــرية، ثم المســتوى الأخير، الذي جرى تركيز الأصوليين عليه حتى اعتبروا تلك الأمور هي مقاصد الشــريعة و صــنفوها إلى الضــروريات و الحاجيات و التحسينيات[1] التي اكتفت بأن بيَّنت لنا حكم الشــريــعة بما تعود علــى ضرورياتنا و حــاجياتنا و تحسينياتنــا بالحفــظ و التسديــد و الحماية. فهي في وضعها الذي حدده الأصوليون تعــتبر بمقام الحِكَم و المقاصــد لدعــم القياس و توسيع آفاقه و كذا دعم دليل المصلحة، و كذلك لتعزيز الإيمان و الثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد.

و بقيــت الأحكام الشرعية التكليفية منها و الوضعية تدور على محاور الأمر و النهي، و المنطلقات اللغوية التي أدّت إلى بناء و تدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي.

فــإذا انطلق الأصوليون في فهم النص من ثنائيات المصالح و المفاسد، و المصالح و وسائلها، وثنائية العمــوم الخصوص، و تخريج المناط و تحقيقه[2]، فإن الاجتهاد المعاصر لا يحصر فهم النص في مثل هذه الثنائيات، و إنما ينطلق من وحدة الكتاب العضوية، و يدرس مضامينه وفقا للمقاصد العليا التي حددناها، حيث تكون هذه المقاصد العليا عنصرا أساسيا مرعِّيا في استنباط الأحكام.

1- ينظر: الشاطبي: الموافقات، 7/2.

2- ينظر: حمّادي إدريس: المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988م، ص 138-139.

البند الثاني:ضوابط التعامل العلمي مع الإنتاج المعرفي الإنساني –الإسلامي و غير الإسلامي–

إن الإنتاج المعرفي الإنساني يمثل تجسيداً للخبرة التاريخية للإنسانية، لأنه يعكس بالنسبة للمسلمين تفاعل نصوص الوحي مع العقل المسلم لتنزيل قيّمه، و تحقيق مقاصده، و إيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ و المجتمع[1]، و لأنه يعكس تفاعل العقل الإنساني مع مرجعيّاته المختلفة لتنزيل قيّمها و أهدافها المنشودة في سياق الظروف المتحولة للتاريخ و البشرية، فقد ارتأينا دمج ضوابط التعامل العلمي مع الإنتاج المعرفي الإسلامي، وضوابط التعامل العلمي مع الإنتاج المعرفي الإنساني في بند واحد. لأن مضمونهما هو إنتاج بشري يخطئ و يصيب، و لئن اختلفت ضوابط التعامل المنهجي معهما، فإن ذلك لا يعني اختلاف ضوابط التعامل العلمي مع مضامينهما، و ما يزيد في تعضيد هذا الدمج الضوابط الآتية:

الضابط الأول: الاجتهاد المعاصر في تعامله مع مضامين الإنتاج المعرفي البشري يُرجع مفردات و أفكار و اتجاهات و محتوى هذا الإنتاج إلى أصوله التي تحدد دلالته[2]، أو ما يمكن أن نسميه النظرة الداخلية[3] لهذا الإنتاج.

فالاجتهاد المعاصر يحفر عميقا في الجذور حيث يرُد كل إنتاج معرفي إلى أصوله، وذلك بإعادة تقويم بنية هذا الإنتاج المعرفي، و طبيعة تشكله و دلالات لغته ضمن همومه واقعه و مشاغله المعرفية والاجتماعية و السياسية و الاقتصادية...[4]، حيث شكّلت المنهجية المتبعة في تقويم الاجتهادات السابقة، و كذا استثمار أهم النصوص و الشواهد الدّالة على إمكانية هذا التقويم وقاية لنا من الوقوع في القراءة المجانية؛ حيث ظلت المصطلحات و القواعد الأصولية نصب أعيننا، كما ظل هدفنا ضبط تشكّلها و بيان مقاصدها الوظيفية ضمن بيئتها الأولى، و بذلك كان الهدف الأول عدم النظر إلى الاجتهاد كمحض معرفة نظرية للأحكام الشرعية، أو مجرد سلسلة من الاجتهادات منقطعة الصلة بواقعها، كما نبّه فلاسفة العلم الغربيين إلى مثل هذا التقويم لمضامين النظريات العلمية

1- موقع إسلامية المعرفة www.softechww.com/iiit/ arabic/partner/imarifah/default.asp.

2- ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص 156.

3- هذا المصطلح هو لفيلسوف العلم لاكاتوش، ينظر: الخولي يمنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين، مطابع الكويت، 1421هـ-2000م، عالم المعرفة، عدد 264، ص 455.

4- و هذا ما تطرقنا إليه في المطلب الثاني من المبحث الأول من هذا الفصل: ص81.

ومـــفاهـــيمها ومصطلحاتها، و ما دعوتهم إلى إبراز أهمية تاريخ العلم و النظرة إليه من الداخل تقويما إلا دليلا على هذا الوعي[1].

الضـــابط الثاني: هذا الضابط فرضته الموضوعية العلمية التي نؤكد بها أن الاجتهاد المعاصر لا ينظر إلى هـــذا الضابط للتعامل العلمي مع الإنتاج المعرفي البشري بحلم أو بوهم، و إنما بحقيقة مأمولة، غير أن الاجـــتهاد المعاصـــر لا يعمل بهذا الضابط في إطار الحتمي الموصل إلى التعامل الجيد مع هذا الإنتاج بل نورده هنا بصيغة العائق الذي يجب أن يعي به المجتهد المعاصر أن المهمة صعبة، و أنه لا ينال ما يريد إلا ببذل وسع علمي منهجي متبوع بسنوات طوال من البحث المخلص.

فالمجتهد المعاصر بنظرته إلى هذا الإنتاج المعرفي يكون أمام مفترق طرق؛ فإما يحقق قطيعة معرفية مع ما مضى من الإنتاج المعرفي البشري، و إما أن يعيد توظيفه و البناء عليه من منطلق نقدي تحليلي.

و بذل الوسع في هذا الضابط أنه يرتبط ببناء مشروع حضاري في إطار علمي عالمي معاصر، أو ما يسمى النظرة الخارجية للإنتاج المعرفي، حيث أن العوامل الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية ...الخ لا تـــتدخل مباشـــرة في مضامين هذا الإنتاج المعرفي، لكنها تؤثر في صميم مساره و في تسارع أو تباطؤ حركته[2]، حيث لا يكون هَم المجتهد المعاصر إحداث قطيعة معرفية مع الإنتاج المعرفي البشري، لأن هذا يتـــناقض مـــع الروح العلمية المعاصرة، و لا يكون همُّه أيضا استعمال وسائل عصرنا المنهجية و المعرفية لفرضها على هذا الإنتاج المعرفي البشري و تطويع هذا الأخير في قوالبها فيُقَوِل الناس ما لم يقولوه، وإنما يقـــوم بتطويع قوالبها بالصورة التي تجعلها قادرة على أن تمارس قدرتها النقدية و التحليلية؛ أي أن يجتهد ليوظف أدواته و وسائله المعرفية كأدوات علمية لا غير[3].

الضـــابط الثالث: هذا الضابط يتفرع من سابقَيْه و معناه أن يضبط ذلك الإنتاج المعرفي في إطار تفاعلية الوحي و العقل والواقع، هذه العلاقة التفاعلية الممكنة بين الوحي و منهجيَّته وبين العقل وإنتاجه المعرفي والواقع و متغيِّراته، توصل المجتهد المعاصر إلى فهم مسار هذا الإنتاج المعرفي، و كذا معالم طريقه وتطوره المستقبلي، حيث لا يدرسه فقط وفق مقولاته —أي مقولات هذا الإنتاج المعرفي البشري- ولكن يـــدرس مضامينه أيضا من زاوية توافقه أو عدم توافقه مع منهجية الوحي، و بهذا يتحرر العقل —لا في

1- ينظر: الخولي: فلسفة العلم ، ص 13.

2- ينظر: المرجع نفسه.

3- ينظر: الجابري: بنية العقل، ص 568.

إطار قطيعة و لكن في إطار استمرارية- من قيود أي سلطة معرفية أرادت أن تفرض نفسها عليه وتأسره ضمن أطرها، فيتحرر العقل من سلطة السلف و مذاهبهم المختلفة.

و كذلـــك يـــتحرر العقل من سلطات النهايات الفلسفية الغربية التي تريد أن تختزل مضامين هذا الإنتاج المعرفي و نظرياته العلمية، لتصنع معرفة تتوافق مع مذاهبها المختلفة، المُبعِدة للوحي و المُنكِرة له. فهـــذه المذاهـــب الغربـــية تسعى جهدها لتفريغ الإنتاج المعرفي البشري من محتواه الإنساني، لتُلبسه هي مذاهـــبها و رؤاها القاصرة، أما الاجتهاد المعاصر فإنه و في إطار تفاعلية الوحي والعقل و الواقع يسعى لتَـــتَدخل نصوص الوحي مباشرة في مضامين هذه النظريات العلمية أو هذا الإنتاج المعرفي البشري قصد تقويمه، و ربطه بأصل المعرفة و هو الله تعالى.

إن الســـاحة الاجتهادية الإسلامية الراهنة ساحة غريبة على حد تعبير الجابري[1] ،ذلك أن القضايا الفكرية و السياسية و حتى التكنولوجية التي تطرح فيها للاستهلاك و النقاش هي قضايا غير معاصرة لنا، لأنها إما قضايا اجتهادية ماضية تجتر اجترارًا من أولئك الذين يتسمّون بحسن النية لا أنهم مغتربين بعقولهم في الماضـــي،و إمـــا قضايا فكر غربي تُجتر هي الأخرى اجترارًا لأنها تدخل في مسار علمي لا يد لنا في صناعته، حيث تقطع من أصولها و تلبس من هذا و ذاك لباس الحداثة و التقدم.

و مـــن هـــنا كانت الساحة الاجتهادية غير قابلة لأن تكون دما يغذي و يمنح القدرة على اجتهاد معاصـــر يمـــلأ الساحة بقضايا واقعية يتحكم فيها، و يتحكم في مضامينها، فالاجتهاد في معرفة علاقة الوحي بالمتغيرات على المستوى التاريخي و الاجتماعي، ومفهوم التغيير نفسه في الوحي، و كذا إمكانية قراءة نصوص الوحي حيث يمكن ألا تعطي نفس النتائج والدلالات التي أعطتها من قبل، و إعادة القراءة العلمية و القراءة المنهجية للإنتاج المعرفي الإسلامي و غير الإسلامي ضمن واقعهما التاريخي و ضوابطهما المفهومية؛ أي الاجتهاد في معرفة العلاقة التفاعلية بين الوحي و العقل و الواقع ، فهذا ما ينبغي أن يكون علـــيه الاجـــتهاد، و ما ينبغي أن يكون فيه، و للآفاق المستقبلية مجالا مفتوحا لمعرفة تطور هذه العلاقة التفاعلية مستقبلا، حيث سنتناول في الفصل الثاني تصورنا لهذه الآفاق المستقبلية معالجين في الوقت نفسه قضيتين مهمتين في الوقت الراهن

1- ينظر: الجابري: بنية العقل، ص 572.

الفصل الثاني: مستقبل الاجتهاد المعاصر

المبحث الأول: الاجتهاد من الاستيعاب إلى الكشف

المطلب الأول:مرحلة الاستيعاب

المطلب الثاني:مرحلة الكشف

المبحث الثاني: الاجتهاد المعاصر في أسلمة المعرفة ومسألة صراع الحضارات

المطلب الأول: الاجتهاد المعاصر في أسلمة المعرفة

المطلب الثاني: الاجتهاد المعاصر في مسألة صراع الحضارات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

إن القلق إزاء مستقبل الإنسان ظاهرة موصولة بسالف الأمم و الأزمان فمحاولات الإنسان معرفة المستقبل بشتى السبل ظاهرة تاريخية حقة، غير أنه من سمات هذا العصر الأساسية التفكير في المستقبل، إذ لم يعد الإنسان في عصرنا ينظر إلى المستقبل على أنه ذلك المجهول الذي ليس للإنسان إزاءه إلا التسليم به إذ مـــا حاجتنا إلى بذل الجهد في مجال قدّره الله و حدّده، و نحن الضعفاء أمام قدرته لا نملك حولا و لا جهدا لتغيير ما خطه القدر؟ أم أنه الفرار من مقتضيات العهد و الأمانة، و فرار من واجبات الاستخلاف والتسخير خوفا من الابتلاء؟ .

صـــحيح أنه لا أحد كان يتوقع أحداث 11 سبتمبر 2001م، و لا أحد كان يتوقع ضرب العراق. وبعـــبارة أخرى لا أحد كان يتوقع ما حدث بالشكل الذي حدث و يحدث به، لذلك فما الفائدة من الحديث عن آفاق المستقبل؟ و ما الذي يبرر مشروعية مثل هذا الحديث عن موضوع حساس كالاجتهاد المعاصر؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قبل الإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا تعريف هذا المركب للآفاق المستقبلية لتكون ثماره مادة لبلورة المخططات و شجرته الممتدة ظلالا يستظل في فيئها الاجتهاد المعاصر من شمس الواقع المحرقة و لهيب قضايا العصر المتشعبة.

أولا- الآفاق لغة:

قال ابن فارس: «" أفق" الهمزة و الفاء و القاف أصل واحد يدل على تباعد ما بين أطراف الشيء واتساعه و على بلوغ النهاية ...وآفاق السماء فيما انتهى إليه البصر منها مع وجه الأرض من جميع نواحيها، و يقال الرجل الآفق الذي بلغ النهاية»[1].

وجاء في لسان العرب أن مادة «أفق بضم الفاء و سكونها: ما ظهر من نواحي الفلك و أطراف الأرض و الجمع آفاق مثل آفاق السماء و نواحيها»[2]، و جاء في التنزيل الحكيم قوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ "سورة فصلت، آية 53".

قال ابن عطية[3] في تفسيره: «الآفاق هي آفاق السماء و أراد به الآيات في الشمس و القمر والرياح و غير ذلك»[4] و الملاحظ أنه اعتمد في تفسيره لكلمة الآفاق على الناحية المادية الكونية، أما وهبة الزحيلي فتوسع أكثر من ذلك حيث قصد بالآفاق النواحي المعنوية فقال في تفسير هذه الآية: «سنطلعهم على عظمة آياتنا و صدقها في أقطار السماء والأرض و سيتبين لهم في المستقبل واقع ما أخبرناهم به من الحوادث الآنية و آثار النوازل الماضية»[5] و «الآفق على فاعل و هو الذي بلغ الغاية في العلم و غيره و أَفَق على أصحابه يأفِق أُفْقًا: أفضلَ عليهم»[6].

1- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ، 1/114-115-116، مادة أفق

2- ابن منظور: لسان العرب، 5/10، مادة أفق، بتصرف.

3 - هو عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمان بن غالب بن تمام بن عبد الرؤوف بن عبد الله بن تمام بن عطية المحاربي الغرناطي ،المالكي ،(أبو محمد) عالم مشارك في الفقه والحديث والتفسير و النحو و اللغة و الأدب ، (481هـ-541هـ)، من مؤلفاته :الجامع المحرر الصحيح الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، و برنامج ضمّنه مروياته و أسماء شيوخه ينظر ترجمته في :الضبي: بغية الملتمس 339- 340 . المقري أحمد بن محمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ت/إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط 1408هـ-1988م، 679/1.

4 - ابن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت/عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، الدوحة، ط1، 1406هـ- 1985م ، 135/13.

5 - الزحيلي وهبة: التفسير المنير، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1411هـ- 1991م، 15/25-26 .

6 - ابن منظور: لسان العرب، 6/10، بتصرف.

أي أن لفظة الآفاق تبين اتجاه الأحداث و الظواهر و الأشياء، و ليس الحوادث و الظواهر و الأشياء نفسها[1]

ثانيا– المستقبل لغة:

قال ابن فارس: « " قبل" القاف و الباء و اللام أصل واحد صحيح تدل على مواجهة الشيء للشيء»[2].

وجاء في لسان العرب مادة قبل: قَبْلُ نقيض بَعد و القُبْل و القُبُلُ من كل شيء نقيض الدُّبْر والدُّبُر. و القابلة الليلة المقبلة و عام قابِل أي مُقْبِل و القابل المستقبل، و قَبَلَت المكان: استقبلته و الاستقبال ضد الاستدبار، و يقال فلان قُبالتي أي مستقبَلي، و قبِل الشيء قَبُولا و قُبُولاً، والقبول ما استقبلك بين يديك إذا وقفت في القبلة، و سميت القبلة قَبولاً لأن النفس تقبلها[3].

أي أن لفظة مستقبل تفيد الاستقبال والقبول، فأما معنى الاستقبال فيعبر عن قولنا استقبل فلان القبلة بمعنى اتجه نحو الوجهة و باشر الهدف وصوب نحوه طالبا البلوغ و الوصول، و من معاني الاستقبال المقابلة و هي الاستعداد لمواجهة الشيء وجها لوجه و هي ضد الاستدبار، و أما القبول فمعناه أن يتقبل المرء و يقبل بما قد يصير باتجاهه من القبلة المقصودة[4]، هذا القبول و الاستعداد ينطلق من نقطة زمنية ماضية و يمضي باتجاه المستقبل استعداداً لمواجهة أحداثه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 – ينظر: الجابري: آفاق المستقبل العربي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م، عدد 156، ص 6.

2 – ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 51/5.

3 – ابن منظور: لسان العرب، 536/11-545، بتصرف.

4 – ينظر: خالد حاجي: مستقبل الإنسان بين الغيبوبة الثقافية و مخطط الانتحار الحضاري، مجلة الكلمة: مؤسسة الفلاح للنشر و التوزيع، 1421هـ-2000م، عدد 28، ص 126.

ثالثا– الآفاق المستقبلية في سياق البحث:

استناداً إلى هذه المعاني التي وضعها بين أيدينا التحليل اللغوي لكلمتي آفاق و مستقبل، و تماشيا مع أهداف البحث و التزاماته المنهجية فإننا نعني بالآفاق المستقبلية:

«تصـــور الواقع المقبل للأحداث و الظواهر، انطلاقا من شرفة واقعها الحاضر، و استيعابا لعبر واقعها الراحل».

و باستصـــحاب هذا التعريف للآفاق المستقبلية و المتعلق بالدراسات المستقبلية، يجب أن يوضع في الحسبان أن التاريخ لا يسير حسب توقع من التوقعات أو استشراف من الاستشرافات[1]، ومع ذلك فإن عدم القابلية للتوقع الدقيق لا يعني استحالة التفسير، بمعنى أن الاجتهاد المعاصر يستطيع أن يتبين كيف أن وقـــوع بعض الأحداث كان ممكنا لأن الواقع كان محملا بها، لأنه لا مصادفة في الكون، بل هي أسباب يمكن التعرف إليها وضبطها، ذلك أنْ لا شيء يقع في المستقبل لم يكن له أساس في الماضي و الحاضر[2].

إذا وجدنا ما يبرر الحديث عن آفاق للمستقبل، فثمة تساؤلات جوهرية حول هذه الآفاق المستقبلية للاجتهاد، وكذا وجهته، وهدفه الذي يسعى إليه، و حقيقة دوره مستقبلا، و كذا معالجته لبعض القضايا المعاصرة، فمن هنا إذا تكلّمنا عن الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر فإنّه ينبغي النّظر إلى هذه الآفاق من خلال ما به تتحدّد وتتخصّص أي مفهوم الاجتهاد المعاصر، فإذا عرفنا أن الاجتهاد المعاصر يتعلق بتلك باستفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية، فإن مقولة الآفاق المستقبلية تبقى مقولة فارغة إذا لم تضف إلى هذه العملية.

أي أن الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر هي: « **استفراغ الوسع في استنباط الأحكام الشرعية للمستجدات المقبلة، انطلاقا من إشكالات الواقع الراهن، و استيعابا لاجتهادات السلف** ».

فإذا تمكن المجتهد المعاصر من إدراك جيد لمثل هذه العملية و اتجاه تطورها أو على الأقل الاتجاهات الممكـــنة لها، أمكن له تبيّن آفاق المستقبل لاجتهاده، و في هذا لا بد من التنبيه إلى أن الحديث عن آفاق المســـــتقبل للاجـــتـــهاد يكـــون مجرد مغامرة خطابية إذا هو لم يســـتند إلى ثلاث ركائز أساسية:

---

1 – الاستشراف لغة:قال صاحب اللسان « و تَشَرَّفَ الشيء و استشرفه: وضع يده على حاجبه كالذي يستظلّ من الشمس حتى يبصره و يستبينه... والاستشراف: أن تضع يدك على حاجبك و تنظر، و أصله من الشرف العلوّ كأنه ينظر إليه من موضع مرتفع فيكون أكثر لإدراكه. ينظر: ابن منظور: لسان العرب، 9/171-172.

2 - Jim Dator, The future lies Behin, www.Soc.hawaii.edu/Future/dator/datorindex.

الإدراك الجيد للواقع الراهن والماضي، الإدراك العلمي والمنهجي للوحي، وتوافر إرادة الاجتهاد بالشكل الذي ينبغي أن يكون.

هـــي ثلاثية تتفاعل مع بعضها كل منها شرط للأخرى، فإرادة الاجتهاد شرط في اتجاه الإدراك السنيم للواقـــع و البحث و مفاصلهما، و الإدراك الجيد لمفاصل الواقع الراهن و الماضي شرط للإدراك العلمي والمنهجي لنصوص الوحي، و هو شرط لنجاح إرادة الاجتهاد و هكذا ...الخ.

و تصـــور مثل هذا التفاعل في عصرنا هو بمثابة تحديد لنموذج[1] اجتهادي مستقبلي، حيث يخضع هذا النموذج لخواص الواقع الإسلامي المعاصر و يستجيب لحاجاته، و لا ندّعي أن بإمكاننا بلورته ولكن حسبنا الدعوة إلى الكشف من بعد الاستيعاب حيث لا نترك للآخر أن يحدِّد لنا واقعنا و يشكل لنا بدائل المستقبل، و المهم ليس النظر إلى المستقبل كزمن مجرد إنما كواقع مُقبل ينبغي استكشاف كنهه والتحكم في أشكاله.

لذلك سنتناول هذا الفصل من خلال مبحثين:

يُشكِّل المبحث الأول الجانب النظري لهذا الفصل، و هذا من خلال مطلبين، المطلب الأول: مرحلة الاستيعاب، و المطلب الثاني: مرحلة الكشف.

أمـــا المبحـــث الثاني فهو الجانب التطبيقي و الذي نتناول فيه عبر مطلبين معالجة الاجتهاد المعاصر لمسألتين معاصرتين هما: أسلمة المعرفة، و صراع الحضارات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- النموذج هو: « البناء النظري و العملي، الذي يستحق أن يقع التوجه إليه، و الذي من خلاله نحاكي آلية نظام معين» ينظر: عبد الرحمن طه: العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2000م، ص78. و ينظر: عبد الحي وليد: الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، ط1، 1991م، ص25.

المبحث الأول: الاجتهاد من الاستيعاب إلى الكشف

إذا كـــان للمسلمين الأخذ بمعطيات واقعهم الراهن فإن المعطى الذي يفرض نفسه هو أن الاجتهاد المعاصـــر لم يعـــد في الظل بل أصبح في مستوى سطح الأحداث أو على الأقلّ يزاحم بعض المعطيات الأخرى، و يتجلى هذا المبحث من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأول:مرحلة الاستيعاب:

إذا كـــان مـــن مرحلة أولى نبتدئ بها في هذه العملية فهي عملية استيعاب لعبر الواقع الراحل في تفاعله مع الوحي و العقل، و تكون البداية بالتجربة المحمدية و آفاقها، لينتهي بنا المطاف إلى حيث انتهى مفهوم الاجتهاد في صورته المتأخرة، و يظهر ذلك في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول :الآفاق المستقبلية لاجتهاد النبي ﷺ

دون الدخول عميقا في القضية التي أثارها الأصوليـــون في جـــواز اجتهاده ﷺ فيما لا نـــص فيه و فـــيما فـــيه نص من خلال فهمه و تبيينه ﷺ للقرآن الكريم، فالمختار عندنا ما اختاره أهل العلم من الأصوليين بجواز تعبده ﷺ بالاجتهاد، و جواز وقوعه منه ﷺ لأن هذا ليس بالمحال في ذاته و لا يفضي إلى مفسدة كما بيّن الغزّالي[1].

غير أنّه إذا تبصرنا في مسيرته ﷺ وجدنا أن رسالته ﷺ تميزت منذ البدء بمنهج كامل في رؤية الحقيقة كما أرادها الله تعالى للبشرية جمعاء، فلم يكن ﷺ مجرد رسول جاء برسالة محدودة لتصحيح وضع معين كما كان جهد الأنبياء من قبله: صالح، لوط، شعيب، موسى، عيسى...الخ، وفي هذا قال السيد المسيح فيما ينسب إليه: «إلى طريق أمم لا تمضوا و إلى مدينة للسامريين لا تدخلوا بل اذهبوا بالحَرِيِّ إلى خراف بيت اسرائيل الضالة»[2].

فرسالته ﷺ تجاوزت قضية الأصنام إلى مصير الإنسانية في علاقتها الكلية بالله تعالى، لأن الرسول ﷺ لم يُبعث ليَجمع حوله أناسا فإذا انتهى ذهبوا معه و قضي الأمر، و إنما بُعث صلة بين الخلق و الحق الذي يصح به وجودهم[3]، فقال تعالى: ﴿**قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**﴾ " الأعراف، آية 158 "، و قال تعالى :﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ**

1- ينظر: الغزّالي: المستصفى، 2/392-394.

2 - العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح 10، Arabic Bible 32 Series 14.95 M-1991، ص17 .

3- ينظر: الغزالي محمد: فقه السيرة، ص 19.

رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ " الجمعة، آية 2 " و قال ﷺ : «إن مثلي و مثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه و أجمله، إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به و يعجبون له و يقولون: هلاَّ وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة و أنا خاتم النبيين»[1].

كثيرة هي الآيات و الأحاديث التي تبين مهمته ﷺ و الجهد الذي بذله و لا يتسع المقام لذكر كل ذلك، غير أن ما يجب النظر إليه في كل هذا واقعه ﷺ الذي تغييره باجتهاده.

أولا- نظرة إلى واقع النبي ﷺ:

صوَّر لنا الشيخ محمد الغزَّالي –رحمه الله- ما كانت عليه مكة في عهد البعثة من حركة عاصفة من الشهوات و المآثم[2] و ...، غير أنه و كما قيل سابقا، من أن رسالته ﷺ لم تكن لتصحيح وضع معين فقط وإنما القضية أكبر بكثير، فهذا ما يوجب علينا التوجه إلى التركيبة العربية آنذاك لتفكيكها ليسهل علينا من ثم اكتشاف جذور تركيبها.

فقد كان الإنسان العربي يشعر ضمن تكوينه البيئي الجغرافي أنه الكائن الوحيد القادر على الحركة الحرة في سكون الصحراء مما جعل الأنا[3] لديه كبيرة، أنشأت لديه نزعة التركز على الذات[4]، الذي ولَّدته البيئة الطبيعية في نفسية الإنسان العربي آنذاك، كان في إطار قبيلته كإطار اجتماعي نهائي ففيها يعبر عن بطولته و قدراته و شجاعته[5]، لذلك لم يكن يستجيب لأي داع خارج حدود انتمائه القبلي[6]، فلم تستطع أي من الديانتين المسيحية و اليهودية التأثير فيه ماعدا في شمال الجزيرة و جنوبها حيث الأطراف الزراعية.

---

1 – البخاري: الصحيح، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين، حديث رقم 3535، 522/4. و مسلم: الصحيح، كتب الفضائل، باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين، حديث رقم 2286 ، 3 /1791.

2 – ينظر: الغزالي محمد: فقه السيرة، ص 21-23.

3 – الأنا بالمعنى النفسي و الأخلاقي هي ما يهتم به الفرد من أفعال معتادة ينسبها إلى نفسه فيقول أنا فعلت و أنا بصرت، ينظر: صليبا جميل: المعجم الفلسفي، 140/1.

4 – مركزية الذات أي جعل الذات مركزا لمعالم من الناحية الفكرية فلا ينظر إلى الأشياء إلا بمنظاره الخاص و لا يفكر إلا في ذاته و هي قريبة من معنى الانطواء على الذات، ينظر: المرجع نفسه، 589/1.

5 – هذا التمركز على الذات نلحظه بدرجة أقل بعد عهد النبي ﷺ و بعد الفتنة التي عصفت بالخلافة و إلى عصور التمذهب و التقليد و ذلك من خلال أطر جمعية مذهبية أو سياسية.

6 – ينظر: ابن خلدون: المقدمة ، 1/ 160-161.

غير أن هذه النزعة تلبَّست كل أحواله الفكرية و النفسية، فكان الإنسان العربي إذا وصف أسهب و نوّع و دقّ و استدقّ، و ليس هذا بباعثِ وصْف ظاهرة ما، و إنما إسقاطاً لحياته الخاصة على موضوع تلك الظاهرة[1].

ثانيا– مفهوم الآفاق المستقبلية لاجتهاده ﷺ:

بالنظر إلى واقعه ﷺ يمكننا أن نعطي مفهوما للآفاق المستقبلية لاجتهاده ﷺ بأنها: **نظر النبي ﷺ إلى مستقبل دعوته، بغية تصور واقعها المقبل انطلاقا من شرفة واقعه ﷺ .**

البند الأول: اجتهاده ﷺ انطلاقا من واقعه:

إن نظـــرة الـــنبي ﷺ كانت محكومة في أصلها بوحي الله تعالى، فالله سبحانه جلَّ و علا هو الذي أعطـــى لاجـــتهاد النبي ﷺ آفاقه و وضَّح خصائصه و أبعاده، فإذا كان معنى الآفاق اتجاه الأحداث عبر محددات معينة، فهذا يعني أن هذه المحددات هي التي ستدخل في تحديد المستقبل الماضي –إذا صح التعبير– و بالـــنظر مـــرة أخـــرى إلى واقعه ﷺ، و الجهد الذي كان ينبغي عليه بذله ﷺ ، يمكننا تحديد معطيان رئيســـيان هما اللذان سيكون لهما الدور في تشكيل مستقبل اجتهاده ﷺ، فهناك من جهة واقعه ﷺ مع صحابته وقومه، و هناك من جهة ثانية الواقع المغاير القائم بحضارتيه الفارسية و الرومانية.

و لـــئن ألقينا نظرة خاطفة على واقعه ﷺ، فإن الواقع الذي كان يحيط بشبه الجزيرة العربية آنذاك والمتمثل في الحضارتين الفارسية و الرومانية لن نتطرق له لأن الذي يهمنا بدرجة أولى هو كيفية تفاعل جهد النبي ﷺ مع الوحي و الواقع في عمومه، و ركّزنا على واقعه ﷺ لأن البداية كانت منه.

- **المعطـــى الأول: واقعه ﷺ**: نزل القرآن الكريم على محمد ﷺ، و قومه يعيشون فوضى حقيقية سماهـــا القرآن الجاهلية و كان أول ما نزل منه قوله تعالى:﴿ **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾ " العلق، آية 01 " ، حيـــث أن أول ما واجه به النبي ﷺقومه تلاوة هذه الآيات البيِّنات من القرآن العظيم، و هو ما سيكون سلاحه لمواجهة ذلك الواقع المتردي الذي ألقينا نظرة عليه فيما سبق.

و لا تعني تلاوة الآيات قراءته ﷺ لها فقط؛ و إنما التلاوة تعقيبا و إيضاحا لمعانيها، حيث كانت تلك التلاوة ديدن الرسول ﷺ مع العرب صباح مساء، هذه الآيات كانت تجذب الإنسان العربي إليها جذبًا وتفرض عليه تغييرا داخليا لم يعرف له التاريخ مثيلا، حتى أن سيِّدنا عمر بن الخطاب ﷺ تأثر بالقرآن وأسلم عند سماعه لآيات من سورة طـــه[2].

---

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 2/ 155-157.

2 - البخاري: الصحيح، كتاب مناقب الأنصار ،باب إسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه ،حديث رقم 3863 ،620/4.

فهذه الآيات نزلت بلسان عربي مبين، قال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ " الشعراء، آية 195"، هو لغته و لسانه، و هو أيضا انعكاس مباشر لعلاقته بالحياة و موضوعاتها.

غير أن هدف القرآن الكريم لم يكن مجرد التعالي اللغوي على العرب في قوله: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ " البقرة، آية 23"، و إنما كان ذلك وسيلة لمقصد أسمى، هو جذبهم و إخضاعهم لوعي لم يكن من طبيعة ما يعطيه واقعهم المبني على التركز على الذات في إطار القبيلة بخصائص عقلية متخلفة لا ترى ناظما للأشياء أو للظواهر[1]، و لكن إلى أين تتجه إرادة الله بالمسلم و إلى أين تحوله؟.

1- الأفق الأول:التحول بالمسلم من التركز على الذات إلى الانفتاح الرسالي:

طرح القرآن الكريم مفهوما حول انتظام الوجود كله و انتظام ظواهره ضمن ناظم ينتظمها، فلم تعد ذاتية الإنسان هي التي تُكسب الأشياء معانيها[2] لقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ " النجم، آية 23 "، و لم تعد القبيلة هي إطاره-أي إطار الإنسان-، و لم يعد الكون قبة مرصعة بالنجوم فقط، و إنما هو كون واسع بشكل فلكي منظم يمضي بالمسلم إلى ما يبصر و ما لا يبصر.

هذه المفاهيم لعبت دورها فغيَّرت المسلم تغييرا جذريا، أفرغت ذاته من المحتويات التي انعكست عليه من البيئة الطبيعية و التركيب الاجتماعي، و بذل رسولنا الأكرم جهده في تحقيق ذلك فقد قال رسول الله ﷺ «من أطاعني دخل الجنة و من عصاني فقد أبى»[3]، فإن كان ﷺ يفرغ صحابته من العادات الجاهلية و ذلك بالترغيب في طاعته، و من المعارف الخرافية عن الله تعالى و الكون، فإنه كذلك يفرغ ذواتهم من المحتويات التي انعكست عليهم من بيئتهم الطبيعية و تركيبهم الاجتماعي، أي التحول بهم من نزعة الأنا و التركز على الذات إلى الانفتاح على أنهم أمة رسالة وليسوا شعب الله المختار، أو قومية تسعى للنهوض ضد الإمبراطوريتين الرومانية و الفارسية.

هذا ما كان يشغل رسولنا الأكرم صباح مساء، فقد كان يدرك أبعاد رسالته الحضارية الكونية، وكان يدرك أيضا الامتداد الجغرافي الذي سيتوجه إليه المسلمون حيث أنه قال ﷺ في غزوة الخندق:

---

1 - ينظر: المطلب الثاني من المبحث الأول من الفصل الأول .

2 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 164/2.

3 - البخاري: الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة، باب الإقتداء بسنن رسول الله ﷺ، حديث رقم 7280، 489/8 .

« ...الله أكـــبر أعطيت مفاتيح الشام و الله إني لأبصر قصورها الحمر من مكاني هذا، ثم قال بسم الله وضرب أخرى فكسر ثلث الحجر فقال الله أكبر أعطيت مفاتيح فارس و الله إني لأبصر المدائن و أبصر قصرها الأبيض من مكاني هذا، ثم قال: بسم الله و ضرب ضربة أخرى فقلع بقية الحجر فقال الله أكبر أعطيـــت مفاتيح اليمن، و الله إني لأبصر أبواب صنعاء من مكاني هذا...»[1]، لذلك جاء اجتهاده ﷺ مطلقـــا، وكانـــت دعوته إلى الاجتهاد مطلقة، تربط الماضي والحاضر بالمستقبل، حيث يتفاعل الوحي والعقل مع الواقع، و هكذا كانت عملية واسعة لتغيير المسلم من الداخل و إحلال عقلية كونية بديلة.

2 – الأفق الثاني تأليف القلوب:

قـــال تعالى: ﴿**وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ " الأنفال، آية 63"، قال سيد قطب: «و لقد وقعت المعجزة التي لا يقدر عليها إلا الله؛ و التي لا تصنعها إلا هذه العقيدة؛ فاستحالت هذه القلوب النافرة، و هذه الطباع الشَّموس، إلى هـــذه الكتلة المتراصة المتآخية الذلول بعضها لبعض، المحب بعضها لبعض، المتآلف بعضها مع بعض، بهذا المســـتوى الذي لم يعرفه التاريخ»[2]، نعم إنها المعجزة التي وقعت لعقلية تترع إلى التركز على ذاتها في إطار قبلي حصين، فبذل الرسول الأكرم ما بذل من أجل المؤاخاة بين المسلمين إن قولا أو فعلا، حيث قال ﷺ :«يأيها الناس اسمعوا و اعقلوا و اعلموا أن لله عز وجل عبادا ليسوا بأنبياء و لا شهداء يغبطهم الأنبـــياء و الشهداء على مجالسهم و قربهم من الله... هم ناس من أفناء الناس و نوازع القبائل لم تصل بينهم أرحام متقاربة تحابوا في الله... »[3].

و تتوارد أقوال الرسول ﷺ ترى في هذا الأفق، و تشهد أعماله بأصالة هذا العنصر ولنا في مؤاخاته بين المهاجرين و الأنصار عبرة لمن يعتبر[4].

و لكن جهد النبي ﷺ لن يكتمل إلا بفعل الله تعالى وحكمته،فقال تعالى: ﴿**وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْـــتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ " الأنفال، آية 63"، فالتأليف الواقعي مربوط بالحكمة الإلهية الغيبية، ذلك أن كل دلائل الواقع الذي كان ينحى نحو

1- أحمد: المسند،303/4

2 - قطب سيد: في ظلال القرآن، 1548/3.

3 -أحمد: المسند،229/5،239،328،341،342،343 . و الترمذي: السنن،كتاب الزهد، باب ما جاء في الحب في الله، حديث رقم 2390، 4: 515-516.

4 - مؤاخاة النبي ﷺ بين المهاجرين و الأنصار ينظر: البخاري، الصحيح،كتاب مناقب الأنصار،باب إخاء النبي ﷺ بين المهاجرين و الأنصار،595/4-596

التفكك و التركُّز على الذات، إلا أنه تعالى بحكمته ألَّف بين شخوص هذا الواقع و لم يوحد بينهم، فالله تعالى لا يتجاوز بحكمته و فعله الواقع الموضوعي و شروطه، و إنما يطوره تدريجيا باتجاهه[1]، وهذا الأفق هو أحد مضامين الوعي بتفاعلية الوحي و العقل و الواقع، ولعل الوقائع التاريخية بعد الرسول ﷺ من فتنة بين المسلمين تكشف عن سقف هذا التأليف.

المعطى الثاني: الواقع الخارجي عن شبه الجزيرة العربية:

لا يستقيم استيعاب أي أمر كان بإسقاط أحد عناصره، لذلك لا يستقيم لنا فهم جوانب اجتهاده ﷺ دون معرفة أثر البعد الغيبي في مساره[2] الفكري و الاجتماعي و كذا السياسي –داخليا و خارجيا– ومن هنا كانت أهمية أن نتعرف على أثر البعد الغيبي في التحول بالمسلمين من التركز على الذات إلى الانفتاح الرسالي، و كذا تأليف القبائل، و أهميته كذلك في فتح الباب لأفق ثالث هو جماع حقيقة البعثة المحمدية التي أجملها الله تعالى بقوله: ﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ** ﴾ " الجمعة، آية 2 "، و كذا قوله تعالى: ﴿ **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ** ﴾" آل عمران، آية 110 "، و كذلك قوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا** ﴾ " الفتح، آية 28"، و قوله تعالى: ﴿ **وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَئُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا** ﴾ " الأحزاب، آية 27 "، و قوله تعالى﴿ **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾" البقرة، آية 143 ".

هذه الآيات مترابطة بعضها ببعض على نحو يجعل فهم الواحدة منها متوقف على فهم الأخرى، وذلك لتقرير حقيقة رئيسة تمثل الأفق الثالث لاجتهاده ﷺ.

3- الأفق الثالث: تحقيق المنهج الإسلامي في صورة واقع:

إن تحقيق المنهج الإسلامي في صورة واقع معيش يستمر إلى أن يرث الله الأرض و من عليها، جعل النبي ﷺ يبذل وسعه في تربية و إخراج تلك الجماعة الأولى التي ستخرج للناس كافة، و التي تسعى لتحقيق و تمكين هذا المنهج الإسلامي في واقعها أولا، ثم في الواقع العالمي ثانيا؛ لأن تلك الجماعة الأولى

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 113/2.

2 - أي في مسار اجتهاده ﷺ .

لم تكن خير أمة قابعة في مكانها، بل كانت خير أمة أخرجت للناس فالخيرية هنا منوطة بالخروج لتحقيق عالمية الرسالة.

و في هـــذا قال الإمام البقاعي في تفسيره لآية « **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ** » : "أي وُجدتم على هذا الوصف الثابت لكم جبِّلة و طبعا، ثم وصف الأمة بما يدل على عموم الرسالة و أنهم سيقهرون أهل الكتاب فقال: « **أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ** »"[1]، أي أن عموم الرسالة و عالمية الخطاب هي أساس الخروج المدفـــوع نحـــو غاية محددة و هي الشهادة على الناس كما قال سيد قطب: «لتكون طليعة و لتكون لها القيادة، بما أنها خير أمة. و الله يريد أن تكون القيادة للخير لا للشر في هذه الأرض.»[2]، ثم قال: «هذا واجبها الذي يحتمه عليها مكانها، و تحتمه عليها غاية وجودها. واجبها أن تكون في الطليعة دائما، و في مركـــز القيادة دائما.»[3]، لكن هذه الطليعة أو هذه القيادة لا تأتي من فراغ و إنما تأتي عبر إقامة العدل والقســـط، و في هـــذا قـــال سيد قطب: «و تُبدي فيهم رأيها فيكون هو الرأي المعتمد؛ و تزن قيمهم وتصوراتهم و تقاليدهم و شعاراتهم فتفصل في أمرها، و تقول: هذا حق منها و هذا باطل. لا التي تتلقى من الناس تصوراتها و قيمها و موازينها. و هي شهيدة على الناس، و في مقام الحكم و العدل بينهم»[4].

و إن كان سيد قطب لم يصرح بهذا الترابط بين الخروج و عالمية الرسالة و الشهادة على الناس إلا أنه يدور حول هذه الدائرة، و المهم في كل هذا أن أفق اجتهاده[5] ﷺ كان يدور بين العالمية و التفاعل مـــع الشعوب الأمية من جهة، و شعوب أهل الكتاب التي تشكل الواقع المغاير من جهة أخرى، وذلك لغـــرض الوصـــول نحـــو غاية محددة أرادها الله سبحانه و تعالى و هي وراثة المسلمين لتلك الحضارات ومواصلة حوار أنبيائها معها ضمن المنهج الإسلامي الكلي.

ذلـــك أن قصص الأنبياء في القرآن لم يأت لمجرد الاستئناس و أخذ العبرة، و إنما قيمة هذا القصص أنـــه يحمـــل في طيّاته الحلول الجذرية لمشكلات الوجود الإنساني، فكل نبوة تحمل إجابة جذرية لمشكلة إنســـانية راهنة[6]، و بهذا يتحقق قوله تعالى: ﴿ **قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ**

1- البقاعي: نظم الدرر، 135/2.
2 - قطب سيد: في ظلال القرآن، 447/1.
3 - المرجع نفسه.
4 - المرجع نفسه، 131/2.
5 - في هذا المعطى.
6 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 231/2-232.

﴿ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ " الأحزاب، آية 158 "، و العبرة هنا بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فلفظ الناس عام[1]، يشمل جميع ما ينطبق عليه من الأفراد، و قد يستدل مُستدل بأن لفظ الناس قد دخله التخصيص[2] لأنه ما من عام إلا و يدخله التخصيص على حسب رأي بعض الأصوليين[3]، وبذلك تكون دلالته ظنية، غير أن الظنية المرادة هي على كل فرد من أفراد العام، أما دلالة العام على أصل المعنى فهي دلالة قطعية[4]، و يؤيد هذه القطعية قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ " الفتح، آية 28".

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية «ليظهره على الدين كله»: «أي على سائر الأديان»[5]، وهو ما يؤيده قوله ﷺ «إنَّ اللهَ زَوَى لي الأرض. فرأيت مشارقها و مغاربها، وإن أمتي سيبلُغُ مُلكها ما زوى لي منها... »[6]، و قال ﷺ أيضا: « أنه سيفتح لكم مشارق الأرض و مغاربها...»[7]، وقوله أيضا: « أعطيت خمسا لم يعطهنّ أحد قبلي ...و كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة»[8]. هذا التبشير من النبي ﷺ أنه ستفتح لأمته مشارق الأرض و مغاربها، إنما هو لغاية مستقبلية اقتضت ذلك الخطاب العالمي و ذلك الخروج، هذه الغاية هي ضرورة الانفتاح على كافة الأنساق الحضارية والديانات العالمية، فعالمية رسالة محمد ﷺ اقتضت و تقتضي التفاعل الحضاري، و نبذ منطق صراع الحضارات، لأنه ليس في الإسلام تحيّز حضاري، إلى أن تستغرق رسالة محمد ﷺ الدين كله، و في هذا يقول سيد قطب: «يجب أن نفهم الدين بمدلوله الواسع الذي بيّناه، لندرك أبعاد هذا الوعد الإلهي و مداه: إن الدين هو الدينونة فيدخل فيه كل منهج و كل مذهب و كل نظام يدين له الناس بالطاعة والاتباع و الولاء..»[9].

---

1 - العام هو: اللفظ الموضوع وضعا واحدا للدلالة على جميع ما يصلح له من الأفراد، على سبيل الشمول و الاستغراق، من غير حصر في كمية معينة أو عدد معين، ينظر: أديب صالح: تفسير النصوص، 2/9-10.

2 - التخصيص هو: «صرف العام عن عمومه و إرادة بعض ما ينطوي تحته من أفراد» ينظر: المرجع نفسه، 2/78.

3 - ينظر: الغزّالي: المستصفى، 2/128.

4 - ينظر: أديب صالح: المرجع السابق، 2/115.

5 - ابن كثير: التفسير، 3/386.

6- مسلم: الصحيح،كتاب الفتن و أشراط الساعة،باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض،حديث 2889، 4/ 2215.

7 - أحمد: المسند، 5/ 366- 367 .

8 - البخاري: الصحيح، كتاب التيمم، الباب الأول،حديث رقم 335، 1/ 109،و في كتاب الصلاة،باب قول النبي ﷺ جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، (بلفظ كافة) ،حديث رقم 438 ، 1/ 141 .

9 - قطب سيد: في ظلال القرآن، 3/1644.

و كأنّ الحسّ المستقبلي لسيد قطب أدرك أبعاد ذلك التفاعل، بأنه تفاعل سيستمر إلى أن يرث الله الأرض و من عليها، و هذا ما جعله يقرر أن هذا الأمـــر تحقـــق مرة على يد رسول الله ﷺ لكن هذا ليس نهاية المطاف، فوعد الله قائم ينتظر الأمة المسلمة التي تكمل المسيرة[1].

و لم تكن مجرد دعوة للانفتاح و التفاعل مع كافة الأنساق الحضارية و الديانات العالمية، بل كانت في أساسها محكومة بالتشريعات الإسلامية التي حرمت الربا بقوله تعالى:﴿ **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾ " البقرة ،آيـــة 275 "، و فرضـــت الزكاة لقوله تعالى: ﴿ **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ** ﴾ " النور، آية 56"، و قوله ﷺ: «بني الإسلام على خمس...»[2]، و شرّعت المـــيراث لقوـــله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ** ...﴾"النساء، آية 11 ". وأمـــرت بالجهاد لقوله تعالى: ﴿**وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ** ...﴾ "الحج، آية 78 "، مما يعني أن هذه الدعـــوة للانفتاح تركّبت على أسس اجتماعية و اقتصادية تسمح بالوصول إلى تلك الغاية، و من أهم تلك الأسس:

أ- الـــتدامج العرقي مع كافة الشعوب في قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْـــنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾ "الحجرات، آية 13 ".

ب- التفتيت الطبقي، و انعدام النظام الإقطاعي[3] ؛ لكي لا تتركّز الملكيّة في فئة معينة تختص بالثراء و تحتجز الثروة لنفسها فقط[4] ، و في هذا قال تعالى ﴿ **...كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...**﴾ "الحشر، آية 07 "، لذلك فأي اجتهاد معاصر لا يستوعب تفاعلية اجتهاده ﷺ مع واقعه، وآفاق ذلك التفاعل و أسسها اللاعرقية و اللاطبقية، سيكون مآله التخبط و لن يكون بمقدوره أن يستشرف مستقبل هذه الأمة، لأنه يجهل محركات نموها منذ ماضيها، فالماضي يحكم تكوين الحاضر وآفاق المستقبل.

---

1 - قطب سيد:في ظلال القرآن، 1644/3، بتصرف.

2 - البخاري: الصحيح،كتاب الإيمان،باب دعاؤكم إيمانكم،لقوله تعالى :"قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم"، و معنى الدعاء في اللغة الإيمان حديث رقم 8 ، 10-9/1. مسلم: الصحيح، كتاب الإيمان ،باب بيان أركان لإسلام و دعائمه العظام ، حديث رقم 20، 1/ 45.

3 - النظام الإقطاعي ساد هذا النظام في العالم الأوروبي في القرون الوسطى، يتّسم بامتلاك النبيل لوسائل الإنتاج أي الأرض، و بسلطته المطلقة على العبيد الذين لا يملكون من أمرهم و من الأرض شيئا و إنما صاحب الإقطاعية هو الذي يوزع الأرض و الأشغال كما يشاء لأن له حق الملكية على كل من يوجد داخل الإقطاعية، ينظر: ونعو فتح الله: الاقتصاد السياسي مدخل للدراسات الاقتصادية، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1981م، ص159-160.

4 - ينظر: الحولي النبهي: الثروة في ظل الإسلام، دار القلم، الكويت، ط4، 1401هـ-1981م، ص 113.

إن الوحي هو مصدر كامل يُعقّب بالتحليل و التوضيح على آيات الله بتفاصيلها و كلّياتها، وسجل إلهي مفتوح على التجربة الوجودية الكونية، و مصدر الحكمة الشامل في التعامل معها[1] عبر إطار التوحيد و التزكية و العمران[2]، و في هذا الإطار الفسيح لتلك الحقيقة تكوّن و نشأ اجتهاد النبي ﷺ كمقدمة لاجتهاد حضاري كوني، و تلك هي آفاقه العريضة حيث تم التفاعل بين ثلاثية الوحي والعقل والواقع مع أن الأمر ليس بهذه البساطة

لذلك خُتمت النبوة و أعيد ترتيب آيات الكتاب وقفيا، و نفيت العصمة الفردية؛ و في هذا المعنى قال ﷺ لابن عباس رضي الله عنه: « رفعت الأقلام وجفت الصحف »[3]، و أُعيد ترتيب آيات الكتاب لأن الله قد جعل إرادته في اكتشاف القرآن و فهمه ضمن كل مرحلة من مراحل التطور البشري بما ينسجم والخصائص الفكرية لكل مرحلة، فلهذا لم يتدخل الرسول ﷺ باجتهاده ليفرض على تلك التجربة الواقعية فهمه هو لمكنونات القرآن، لأنه كان يدرك عالمية رسالته و محلّية التطبيق الذي أوكل إليه، ولكي لا يُقيِّد مطلق الكتاب إلى ظرفية واقع التطبيق ذاك حيث لا تؤخذ آياته بشكل تجزيئي، أو بتقسيمات المكي و المدني وتُرَدّ حصرا لأسباب النزول، فيفقد القرآن استمراريته و تفاعله مع متغيرات العصور.

و في هذا قرر الشاطبي أن قسما كبيرا من القرآن الكريم قد تركه المشرع نفسه قاصدا ليدركه المجتهدون باجتهادهم[4]، ففسر الصحابة و التابعون و من بعدهم القرآن الكريم و فهموه كما تعطيه تجربتهم و كما يسمح لهم تركيبهم العقلي أن يفهموه، و إلا ما كان لعمر رضي الله عنه أن يُوَقف حكم سهم المؤلفة قلوبهم[5]، و أيضا لم يؤطر النبي ﷺ لنظام حكم يعتبره المثال التطبيقي للدولة الإسلامية ليفرض علينا مقاييس ما كان من آليات قبْلية لا تستجيب لمتغيرات العصور[6].

هكذا فهم الرسول الأكرم ﷺ الاجتهاد، و هكذا مارسه، و لنا في رسول الله أسوة حسنة حيث قال ﷺ: « و إن العلماء ورثة الأنبياء، و إن الأنبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما، ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر »[7]، أي علما يُجتهد في إطاره لمعرفة حكمة المنهج الإلهي الذي ارتضاه للبشرية، فلا

---

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 167/2.

2 - ينظر ضوابط التعامل المنهجي مع نصوص الوحي ص 69.

3 - الترمذي: السنن،كتاب صفة القيامة و الرقائق و الورع،باب 59،حديث رقم 2516، 575/4 - 576 . أحمد: المسند،293/1 .

4 - ينظر: الشاطبي: الموافقات، 316/3 .

5- سبق تخريجه نظر: ص 8 .

6 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 67/1.

7 - أبو داود: السنن: كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، حديث رقم 3641، 341/2 . و الترمذي: السنن، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم 2682، 47/5 . و ابن ماجة: السنن في المقدمة باب فضل العلماء و الحث على طلب العلم، حديث رقم 223، 81/1.

عصمة فردية بعد النبي ﷺ ، و لا تتابع نبوات، و لا تتابع كتب، و أمْرٌ بالخروج، و تبني الخطاب العالمي، وامتناع المعجزات فماذا بقي للمسلمين؟ و هل لم يترك السابق للاحق شيئا؟، و هل الختام المحمدي باجتهاده ﷺ فاتحة لاجتهاد جديد؟ أم خاتمة لأي اجتهاد؟.

البند الثاني: مستقبل اجتهاده ﷺ:

لم يترك الله تعالى الأمر هكذا، فقد ضَمن القرآن الكريم وحي كل مرحلة من مراحل التطور البشري كنور تتجلى به حكمة المنهج الإلهي الذي ارتضاه لعباده، فقد قال تعالى: ﴿**ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ**﴾ « فاطر، آية 32»

قال الإمام الرازي[1] في تفسيره: «أن المراد من الكتاب القرآن وعلى هذا فالذين اصطفيناهم. الذين أخذوا بالكتاب وهم المؤمنون والظالم والمقتصد والسابق كلهم منهم»[2]، وبعد ما فسَّر معنى الكتاب، رجع إلى قضية التوريث ليقول: «ثم أورثنا أيضا تدل عليه لأن الإيراث إذا كان بعد الإيحاء. ولا كتاب بعد القرآن فهو الموروث، والإيراث المراد منه الإعطاء بعد ذهاب من كان بيده المعطى»[3].

أي أن علاقة من يلي محمدا ﷺ ليست علاقة نبوة و لا علاقة ولي معصوم أو...، وإنما علاقة توريث يتفاعل فيها الوحي مع شخصية العصر، التي تستغرق المجتمع ككل بدليل تعلق التوريث بالظالم نفسه وبالمقتصد وبالسابق للخيرات، و إذا أردنا فهم قضية التوريث أصوليا و تعلقها بالزمن نرجع إلى قول الباقلاني في شرحه لمعنى "ثم" حين قال: «و "ثم" موجبة للترتيب بمهلة وفصل»[4] و أكد هذا المعنى أيضا البزدوي حيث قال: «و أما "ثم" فللعطف على سبيل التراخي»[5]، و جاء في شرح قول البزدوي "على سبيل التراخي" و هو:« أن يكون بين المعطوف و المعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما»[6].

ثم تطرق بعد ذلك البزدوي إلى اختلاف الحنفية في التراخي، غير أن ما يهمنا هنا أنه لتأكيد علاقة الوحي بالماضي وبالمستقبل، جاءت الآيتان 31 و 32 من سورة فاطر متراتبتين –الترتيب بمهلة زمنية

---

1 –هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التيمي البكري الطبرستاني الرازي الشافعي، المعروف بالفخر الرازي، (543هـ–606هـ)، من مؤلفاته: المحصول من علم الأصول، التفسير الكبير، ينظر ترجمته في: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 248/4. ابن عماد: شذرات الذهب، 21/5.

2 – الرازي: التفسير الكبير، 22/26.

3 – المصدر نفسه.

4 – الباقلاّني: التقريب و الإرشاد، 417/1 .

5– البخاري: كشف الأسرار، 196/2.

6– المصدر نفسه.

معينة، فالآية 31 جاءت للتأكيد على أن الإيحاء خلاصة من الماضي، أما الآية الثانية فتؤكد على التوريث للمستقبل، و لم تقيِّد هذا المستقبل بأفق معين، و هذا ما يدعو للقول بأن التوريث متعلق بوجود متغيرات تفرض فهما جديدا لمحتوى الوحي في علاقته بالواقع، أي وضع المتغيرات التاريخية في الاعتبار، لذلك يمكن القول بأن اجتهاد النبي ﷺ لم يكن الختام، وإنما هو فاتحة لعهود اجتهاد جديدة يتفاعل فيها الوحي والعقل والواقع ، حيث يأخذ الوحي متغيرات الواقع في الاعتبار، ويتحول به –بهذا الواقع– و يدفع به إلى اتجاه محدد بأفق يحمل قوة الانفتاح المستقبلي على الدين كله.

هذا هو السياق التفاعلي في تجربة اجتهاده ﷺ، و هو سياق غير مقيَّد بفترة زمنية معينة، وإنما هو سياق باقٍ مادامت السماوات و الأرض، و إذا كان من فترة زمنية نركِّز عليها من خلال عملية استيعاب ماضي الاجتهاد استيعابا صحيحا، دون التغافل عن الاجتهادات الحضارية التي بُذلت في المراحل اللاحقة لمرحلة النبي ﷺ من جهة، و لإعطاء الاجتهاد وزنه الحقيقي، تكون الفترة الزمنية اللاحقة هي فترة الوارثين المجتهدين، أين انتهى مفهوم الاجتهاد في صورته المتأخرة، بأنه «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد منه» [1] و هذا ما سنعرض له في الفرع الثاني بالتفصيل.

1- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 169/4.

الفرع الثاني : الآفاق المستقبلية للاجتهاد الفقهي:

تعرضنا في الفصل الأول لمفهوم الاجتهاد الفقهي، وتطوره التاريخي عبر العصور، وأعطينا مفهوما للاجتهاد المعاصر وشرحنا ضرورته و كذا شروطه و ضوابطه، و قبل تناول الآفاق المستقبلية لهذا الاجتهاد يجدر بنا تحديد مجاله لكي لا نترك الآفاق مفتوحة على مصراعيها و لأن هذا الأمر شدد عليه الأئمة الأعلام.

حدد الغزالي المجتهد فيه[1] بأنه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي[2].

فخرج به مالا مجال للاجتهاد فيه، مما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع، و أما التي يجوز فيها الاجتهاد فهي الأحكام التي ورد فيها نص ظني الثبوت و الدلالة أو ظني أحدهما[3]

و إذا أردنا في البداية إعطاء مفهوم للآفاق المستقبلية للاجتهاد الفقهي يمكن القول أنها: **تصور المستجدات المقبلة و استفراغ الوسع في استنباط أحكامها الشرعية انطلاقا من إشكالات ذلك الواقع و أحكامه الشرعية المستنبطة و استيعابا لاجتهادات من سبقهم.**

و إذا كان من تساؤل يمكن من خلاله معرفة ما إذا استوعب المجتهدون في عصور الاجتهاد الفقهي عبر الواقع الراحل عنهم فهو: هل استطاعوا أن يمضوا باجتهاده ﷺ إلى آفاقه المرجوة من جهة؟، و هل استوعبوا الاجتهادات السابقة عن اجتهادات عصرهم؟.

البند الأول: استيعاب عبر الواقع الراحل:

لما لحق الرسول ﷺ بربه و انقطع الوحي، ترك الرسول ﷺ للأمة كتاب الله و سنته ﷺ كترين ثمينين«تركت فيكم أمرين لن تَضِلُّوا ما مسكتم بهما: كتاب الله و سنة نَبيِّه»[4]، فاضطلع بهذا العبء من بعده كبار الصحابة، فاجتهدوا، و واجهوا ما واجهوا، ذلك أن الفتوحات الإسلامية اتسعت و امتد خروج المسلمين إلى ما وراء الجزيرة، و تحقق وعد الله لهم بالخيّرية من بعد الخروج و الشهادة على الأمم والوسطية، قال تعالى: ﴿ **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ** ﴾ " آل عمران ، آية 110"، و قال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا** ﴾ " البقرة ، آية 143".

---

1 - الغزالي: المستصفى، 103/2.

2 - الدليل القطعي: هو ما ليس فيه احتمال أصلا غير المعنى المتبادر إلى الذهن فور سماعه أنظر: الزحيلي: أصول الفقه، 1052/2.

3 - الآمدي: الإحكام، 140/3.

4 - مالك: الموطأ، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1406هـ-1985م، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، حديث رقم 3، 899/2.

و أكمل المسيرة بعد الصحابة الوارثون الجدد للوحي ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، و إذا كان من أمر يلاحظ خلال هذه المسيرة التاريخية، فهو تغيّر مفهوم الاجتهاد من مفهومه الواسع كما فهمه الرسول ﷺ و مارسه إلى ما انتهى إليه في عصوره المتأخرة –التي نحن بصدد الحديث عن استيعابهم لعبر واقعهم الراحل- كاجتهاد في دائرة الفقه التي ضُيقت هي الأخرى.

صحيح أن لكل واقع اجتهادي -إذا صح التعبير- قانونه التاريخي في الحركة و الاتجاه حسب المحددات التي تضبط مساره والآفاق التي رسمها مجتهدوه لبلوغها، حيث يفرز كل واقع في تفاعله مع الوحي والعقل قواه الدافعة نحو الاجتهاد المواكب للتطور، جنبا إلى جنب مع المستجدات و النوازل التي تقع،غير أن هذا لا يعني أن الاجتهاد الفقهي كما تحدد في صورته المتأخرة أحدث قطيعة مع الاجتهادات التي كانت في المراحل السابقة، ولا تلك الاجتهادات فعلت ذلك بعضها ببعض، بل أعطى كلٌ من تلك الاجتهادات سابقه وزنه التاريخي، و لم يتغافل عن إطاره، و لا عن الكيفية التي تطور ضمنها، ونستند في هذا إلى ثلاث ظواهر تاريخية تمكننا من معرفة مدى استيعاب رواد الاجتهاد الفقهي للاجتهادات السابقة و هي كالآتي:

أولا – لم يبحث الاجتهاد الفقهي عن بديل منهجي خارج الاجتهادات الأصولية القائمة، رغم الفتن التي اجتاحت دولة الخلافة الإسلامية آنذاك، ورغم الاحتكاك بثقافات الشعوب الأخرى الكتابية وغير الكتابية، فلقد حفظ الله تعالى للأمة منهجيتها ومرجعيّتها من الضياع، بل كان هناك تطوير لتلك الأصول بما يتوافق وخصائص كل مرحلة، بما يعني استيعاب كل سابق والإضافة عليه، حتى أصبحت مؤلفات المجتهدين لا تعدو أن تكون اختصارا لمؤلف سبق، أو شرحا له، أو جمعا لما تفرق في كتب شتى، حتى أن في عصور التقليد و التمذهب لا يستجيز البعض اجتهادا يخالف به اجتهاد من سبقه من الأئمة[1].

ثانيا–ظلت قوى التجديد و الاجتهاد متواصلة و متناوبة عبر تاريخ الاجتهاد، فكان بعد النبي ﷺ صحابته الكرام، وبعد الصحابة التابعون، وبعدهم الأئمة الأربعة، و بعد الأئمة الأربعة تلاميذهم وهكذا، وكل منهم أخذ عن سابقيه، و ذلك وعد الله تعالى حيث قال رسول الله ﷺ«إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلِّ مائة سنة من يُجدِّد لها دينها.»[2]، فهكذا كان الاجتهاد في تطوره إلى أن انتهى به

1 – ينظر: السايس محمد علي: تاريخ الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1419هـ-1999م، ص 202.

2 – أبو داود: السنن، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة،حديث رقم 4291 ، 2/ 512 . و الحاكم النيسابوري: المستدرك، دار الكتاب العربي، بيروت،(د.ت.ط). كتاب الفتن و الملاحم،4 522 -523

المطاف إلى منجز راهن منته في صورته المتأخرة، حيث ادَّعى البعض إغلاق بابه[1] و تشدد البعض الآخر في شروطه[2].

و الحق أنه ما كان للاجتهاد باب يغلق، بل الذي انغلق هو الفكر الذي كان يمارسه ضمن إطار حضاري توقف عن الحركة و النمو[3]، وهذه سنة الله تعالى التي لا تقبل التخلف ولا التبديل، قال تعالى: ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ " الفتح ، آية 23" و هي أنه «من يترك هدى الله يتركه الله»[4] ،و ما اختاره من مناهج أو ما اختاره من مسلك التقليد، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ " النساء، آية 115"، قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: «نوله ما تولى أي نتركه و ما اختار لنفسه و نكله إلى ما توكل عليه»[5].

و هذا هو فعل الله في حركة الأمم و اجتهادها؛ فعلا غير مباشر و لكنه كامل التأثير، حيث إذا تولّت الأمة في فترة من الفترات عن اتّباع هدى الله، و تولّت عن اتّباع سبيل المؤمنين المجتهدين انطبقت عليها سنة الله تعالى في الأمم و المجتمعات، فكان الانحدار والضعف و الوهن و السقوط الحضاري، غير أنَّ الله تعالى لم يترك الأمر موكولا لقوى الباطل تعبث فيه كيف شاءت، فمشيئته سبحانه هي دفع اجتهاد الأمة باتجاه غائي هو دفع الباطل بالحق، قال تعالى: ﴿ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴾ " الأنبياء، آية 17-18"، ونظرة خاطفة لواقع الاجتهاد الفقهي في تفاعله مع الوحي و العقل تبصّرنا بما كان.

البند الثاني: نظرة إلى واقع الاجتهاد الفقهي:

نظرًا إلى سقف التأليف الذي كان بين المسلمين في مرحلته الأولى، وصل الحد في هذه المرحلة أن انقسمت الدولة الإسلامية أقساما عدة، فأصاب الأمة جراء هذا التفكك و الضعف و الانحطاط وكثرت الفتن[6] .

1 - ينظر: الخضري بك: تاريخ التشريع، ص 266.

2 - على سبيل المثال الشروط التي وضعها البزدوي، ينظر: البخاري: كشف الأسرار، 20/4 و ما بعدها.

3 - ينظر: الجابري: وجهة نظر،ص 53.

4- زيدان عبد الكريم: السنن الإلهية، ص 36.

5- الرازي: التفسير، 35/11.

6- ينظر: الخضري بك: المرجع السابق، ص 126.

غـــير أنّ الاجتهاد لم يمت فلقد بلّغ المجتهدون في هذا الواقع رسالتهم و أدوا أمانتهم رغم التحجر على النفس، وإلزامها اتبّاع إمام معين في القضايا و الفتاوى، إلا أنهم لم يقفوا عند حد التقليد المحض، بل جمعوا الآثار و رجحوا بين الروايات، و خرّجوا علل الأحكام، و استخرجوا أصول أئمتهم و قواعدهم الـــتي بنوا عليها فتاواهم[1]، فأزالوا بذلك كل لبس وخفاء، فهذه كانت مهمتهم إذ لم يكن من الحكمة في ذلك الواقع تجاوز كل ذلك الكم المتراكم من المعارف دون تمحيص و دون ترجيح أو تخريج.

لذلك يمكن القول أن واقع المجتهدين إذ ذاك تميّز بثلاثة أمور:

تعليل الأحكام، الترجيح، الانتصار للمذاهب[2].

أولا- تعليل الأحكام:

تلقى مجتهدوا الفقه عن اجتهادات سابقيهم أحكاما كثيرة لمسائل قدروها و فرضوها قبل أن تقع[3] نظرا لما كان لهم من حس مستقبلي يستبقون به التاريخ، فاجتمع لدى مجتهدي هذا الواقع عددٌ لا يحصى من المسائل، فبطبيعة الحال أخذوا أنفسهم بضبطها وردِّ المعارف بعضها إلى بعض، و تَعرُّف أوجه الفرق بـــين المخـــتلفات، و تخـــريج مناط الأحكام حتى يتمكنوا من إجراء القياس فيما لم يرد فيه نص، وهنا يستوقفنا أمران:

1: ربـــط قضـــية التعليل بالقياس ربطا محكما، حيث لم يعد الحديث عن دوره في التشريع خارج دائرة القياس.

2: ربـــط العلـــة منصوصة أو مستنبطة، بالنص و تقييدها بالشروط المعروفة[4]، إضافة إلى الفصل بينها و بين الحكمة باعتبار الأخيرة وصفا غير منضبط[5]، و بقي الأمر كما كان أي مرجعية النص أولا و أخيرا.

1- ينظر: الخضري: تاريخ التشريع، ص 236.

2 - ينظر: السايس محمد علي: تاريخ الفقه الإسلامي، ص 205.

3 - ينظر: الشيباني محمد بن الحسن: كتاب الأصل المعروف بالمبسوط، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1410هـ-1990م، ص 128 و ما بعدها

4- ينظر: الآمدي: الإحكام، 223/3 و ما بعدها.

5 - ينظر: المصدر نفسه، 224/3.

ثانيا –الترجيح بين الآراء المختلفة:

الترجيح في اللغة هو التمييل و التغليب و منه قولهم أَرْجَح الميزان أي أثقله حتى مَالَ[1]، وفي اصطلاح الأصوليين عرفه الحنفية بأنه: «إظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة»[2]. و عرفه الشافعية بأنه: «تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليُعمل بها»[3].

فهو إما أن يكون بين النصوص أو بين الأقيسة، و قد أفاض الآمدي في كتابه الإحكام عرض الترجيحات في أتم نظام و أحسنه[4]، غير أن ما يهمنا هنا العملية نفسها دون الدخول في التفاصيل والاختلافات.

ثالثا –الانتصار للمذاهب:

لقد قام المجتهدون في هذه المرحلة بنصرة كل واحد مذهبه الذي يعتنقه، وتأييده بشتى الوسائل، لذلك تتبعوا مواضع الخلاف، وجالوا في ميدان المناظرة على رؤوس الأشهاد بغية تحميل الناس مسالكهم و اتباع طريقتهم[5].

إلا أنه في ظل ذلك الواقع –بما له و ما عليه– شاءت حكمة الله أن ينتقل الاجتهاد الفقهي في تطوره إلى آفاق فسيحة تماشيا مع واقع جديد، فرغم بقاء مفهومه كما هو إلا أن الأسس التي دار عليها الاجتهاد في تحصيل المعرفة بالوحي، وتحصيل المعرفة بالواقع أخذت في التصدع فاتحة بذلك لأسس وبدائل أخرى هي كما نرى الآفاق المستقبلية للاجتهاد الفقهي.

عندما حددنا الآفاق المستقبلية لاجتهاده ﷺ بأنها أفق التأليف بين المسلمين، وأفق إخراج العقل المسلم من التركز على الذات إلى الانفتاح على كافة الأنساق الحضارية، وكذا أفق تجسيد المنهج الإلهي في واقع المسلمين، خلصنا إلى الاستنتاج الآتي: وهو أن الاجتهاد مستقبلا –أي بعد عهد النبيﷺ– يجب أن يُطرح و يتحدد تاريخيا و إيجابيا بالصيغة الآتية:

كيف الاجتهاد على تقوية و تنمية تلك الآفاق؟، خاصة إذا عرفنا أنه وفي إطار تلك الآفاق تكوَّن واقع الاجتهاد الفقهي بمحددات كان لها الدور في تحديد مستقبل ذلك الاجتهاد الفقهي أيضا، غير أن ما يهمنا في هذه المحددات هو طريقة التفكير في كيفية توظيفها في مجال الأصول، وضمن إطار آفاق اجتهاده

---

1 – ابن منظور: لسان العرب، 445/2.

2 – البخاري عبد العزيز: كشف الأسرار، 112/4.

3 – الآسنوي: نهاية السول، 971/2.

4 – ينظر: الآمدي: الإحكام، 279/4-294.

5 – ينظر: الخضري بك: تاريخ التشريع، ص 237.

ﷺ، وهذا لن يتوقف فقط على مدى استيعابنا للإنتاج المعرفي لتلك الحقبة التاريخية، بل أيضا يتوقف على مدى استيعابنا لنقدية الغَزَّالي وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي، فهذه النزوعات العقلية وغيرها، يجب أن نستوعبها إذا أردنا ترتيب علاقتنا بإنتاج أسلافنا المعرفي بصورة تجعلنا نحتويه بدل أن يحتوينا.

البند الثالث: مستقبل الاجتهاد الفقهي:

ثلاث محددات رئيسة هي ما كان لها الدور الحاسم في تشكيل مستقبل الاجتهاد الفقهي الذي يشكل الحاضر بالنسبة إلينا، هذه المحددات – و التي سنعتبرها بنودا- تتمحور حول اجتهادات ومشاريع ثلاث شخصيات تاريخية، كان لها الدور في إيجاد حلول للإشكالات التي طرحتها الأسس التي بُني عليها الاجتهاد في عصور ما بعد النبي ﷺ [1]، وسنتطرق للمحاور الكبرى في اجتهادات هذه الشخصيات كتجارب[2]، نحسب أنها تشكل و تمثل تصورهم هم للآفاق المستقبلية للاجتهاد الفقهي.

التجربة الأولى/ تجربة الغزَّالي (ت505هـ):

إذا كان لابد من تحديد نموذج أو مشروع يمكن القول عنه أنه أول من فتح آفاقا فسيحة للاجتهاد الفقهي، فإن هذا النموذج لن يكون إلا نموذج الغزَّالي الاجتهادي، الذي سعى إلى أفق تأسيس البيان على البرهان على صعيد المنهج، كما على صعيد المفاهيم و الرؤية، وذلك بدعوته إلى مزج المنطق الأرسطاليسي بعلوم المسلمين[3]، حتى أنه قال في مقدمة كتابه المستصفى عن المنطق: «أنه من لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا»[4].

إلا أنّ الغزَّالي غيَّر فكرته عن المنطق حيث قال شيخ الإسلام ابن تيمية[5] في هذا الصدد: «وبيّن في آخر كتبه؛ أن طريقهم فاسدة؛ لا توصل إلى يقين؛ وذمَّها أكثر مما ذم طريقة المتكلمين. وكان أولا يذكر في كتبه كثيرا من كلامهم: إما بعبارتهم؛ وإما بعبارة أخرى، ثم في آخر أمره بالغ في ذمِّهم؛ و بيّن أن طريقهم متضمِنة من الجهل و الكفر ما يوجب ذمَّها و فسادها أعظم من طريقة المتكلمين...»[6].

---

1 - الأسس هي العلاقة بين اللفظ و المعنى، و العلاقة بين الأصل و الفرع، و مبدئي الانفصال و التحويز.

2 - و ذلك لكي نجرد سياق الحديث و نزيد في مصداقية النماذج.

3- ينظر: النشّار علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام و اكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1404 هـ1984م،ص 166.

4 - الغزَّالي: المستصفى، 45/1.

5 - هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، الدمشقي، الإمام الفقيه المجتهد المحدث الحافظ الأصولي، أبو العباس تقي الدين ،شيخ الإسلام وشهرته تغني عن الإطناب في ذكره كما قال صاحب ذيل طبقات الحنابلة و تصانيفه كثيرة قيِّمة منها: الإيمان و درء تعارض العقل و النقل، منهاج السنة . اقتضاء الصراط المستقيم، توفي سنة 728هـ، أنظر ترجمته في: ابن رجب الحنبلي: طبقات الحنابلة، 387/4. الداوردي شمس الدين: طبقات المفسرين ،بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت.ط)، 47/1 . الشوكاني: البدر الطالع،46/1- 51 .

6 - ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، (د.ت.ط)، 185/9.

إلا أنه ما يهمنا هنا هو طريقة تفكير الغزّالي، والمحددات التي يُصدر عنها آراءه؛ خاصة ما تعلّق منها بعلم أصول الفقه.

إنّ الغـــزّالي قد اكتشف ما رآه خطأ و نقصا في طريقة المجتهدين قبله في الاستدلال[1]، عند اتخاذ هـــؤلاء المجتهدين اللغة مرجعية و إعطائهم الأولوية للفظ على المعنى حيث قال: «وإذا أنت أمعنت النظر واهـــتديت السبيل، عرفت قطعا أنّ أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كـــان مـــن حقّـــه أن يقـــدّر المعاني أولا، ثم ينظر في الألفاظ ثانيا، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات...»[2].

فـــإذا عرفنا أن مباحث الألفاظ في علاقتها بالمعاني لا نجد لها شبيها في المنطق[3]؛ وبالتالي ما كان للغـــزّالي أن يقـــول فيها برأي منطقي ثم يخالفه في آخر حياته، و بما أن مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى كانت المسألة المركزية في اجتهاد الأصوليين من قبل –كما قيل سابقا–[4]، فإنه كان يتعين على الغزّالي عـــند تأســـيس مشـــروعه الاجتهادي أن يعطي تصوره هو لهذه العلاقة التي بَيّن قصور تصورها عند الأصوليين قبله[5].

و لقـــد وجد الغزّالي في مفهوم الكلي حلا للمشكلة من جهة، و تأسيسا لمحور جديد يدور حوله الاجـــتهاد الفقهي من جهة أخرى، و الأمر لا يتعلق فقط بشرح مفهوم الكلي و إنما إدخال هذا المفهوم إلى إطار فكري لا يعرفه، و يستنبط الأحكام بدونه، وحتى إن عرفه أو عمل به فإن هذا سيكون عفويا أو باعتـــبارات محـــدودة، غير أن ظهور مفهوم الكلي كان على يد الجويني ثم دفع به الغزّالي إلى آفاق فسيحة من التنظير، ومن بعد الغزّالي الشاطبي.

وإذا رجعـــنا إلى مفهـــوم الكلـــي فلقـــد ذكر الغزّالي مفهوم الكلي عند حديثه عن الاستصلاح والاستحسان، وكان يطلقه تارة على المصلحة وتارة على المقصد، وفي هذا يقول في مسألة تترس الكفار في قلعة بمسلم: «وهل يرجَّح الكلي على الجزئي في مسألة التَّترُّس؟ فيه خلاف. ولذلك يمكن إظهار هذه المصـــالح في صيغة البرهان، إذ نقول في مسألة الترس: مخالفة مقصود الشرع حرام، وفي الكفّ عن قتال

---

1 - ينظر: ص 27.

2 - الغزّالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 15.

3 - ينظر: النشّار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 44.

4 - ينظر: ص 27.

5 - للإشارة فإن ابن حزم اكتشف هذا القصور أيضا غير أن اعتدادنا بالغزّالي يرجع: إلى التقزيم المُحن الذي أبدته مدرسته الفقهية حين تزيين الفقه لآرائه أما من حيث النظر إلى آفاقه الاجتهادية، ومراميها نجد أنها راقية من حيث معاصرتها لواقعه.

الكفـــار مخالفة لمقصود الشرع، فكان حراماً فإن قيل:لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام، ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة. قلنا: قهر الكفار واستعلاء الإسلام مقصود، وفي هذا استئصال الإسلام، واستعلاء الكفر. فإن قيل: فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود، وفي هذا مخالفة المقصود، قلنا هذا مقصود. وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين، ولابد من الترجيح، والجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي، وهذا جزئي فلا يعارض بالكليّ»[1].

و كـــأنّ الغزّالي يقول: أنّ الكف عن المسلم وعدم رمي الترس أمر جزئي استقيناه من نص جزئي يحـــرم مثل هذا العمل وهو قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا**﴾" الإسراء ، الآية 33"، وقوله ﷺ «كل المســـلم عـــلى المسلم حرام دمه وماله وعرضه... »[2]، غير أن هذا الجزئي يعارض كليات الشرع أو مقاصـــده الـــتي تنص على وجوب قهر الكفار واستعلاء الإسلام، ولذلك رُجّحت كليات الشرع على حكم جزئي استقيناه من نص جزئي، وهو ما أشار إليه الغزّالي مقررا أن هذا الكلي، أو هذا المقصد قد عُرف لا بنص واحد معين، بل عُرف بمجموعة أحكام واقتران دِلالات، تدل على أن حفظ الإسلام أهم في مقاصد الشرع أو كلياته من حفظ شخص معين[3].

وهكذا فبمفهوم الكلي ركّز الغزّالي على عملية التفكير ذاتها مستقلة عن الألفاظ و اللغة، في وقت كان شغل الأصوليين قبله –ولربما بعده بدون إطلاق– حول البيان وكيف البيان؟

فكـــان أنّ بـــذل الغزّالي وسعه في إعادة بناء التشريع على كليات تُستخلص من الأحكام الشرعية الجزئـــية، حيـــث لا يُرهن التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى، ولا تصبح اللغة وعاءً يُؤطر الفكر ضمن قوالب ومقولات لغوية، وإنما تصبح وسيلة للفكر ومرآة له، وهذا ما نفهمه من قوله السابق«فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع و هلك»[4].

أي أن الغـــزّالي بعمله هذا دفع العلاقة بين اللفظ والمعنى إلى أفق جديد، فهو لا يتعامل مع الألفاظ تعـــاملا بيانيا، فيطلب المعنى من اللفظ بمفرده رجوعا إلى أصله اللغوي، أو تقليبا للنظر فيه وحده، وإنما يـــتعامل مـــع اللفـــظ بوصفه يستقي معناه ودلالته من كليات الشريعة ومقاصدها بدرجة أولى، وهذا

1 - الغزالي: المستصفى. 1/430-431.

2 - مسلم: الصحيح، كتاب البر و الصلة و الآداب، باب تحريم ظلم المسلم و خذله و احتقاره و دمه و عرضه و ماله، حديث رقم 2564، 1986/4.

3 - الغزّالي: المصدر السابق، 1/431 بتصرف.

4 - المصدر نفسه، 1 62.

الأحكام، تحقيقا و تخريجا و تنقيحا، إلى أفق البحث عن الناظم الكلي الذي تندرج تحته جزئياته، حيث يصبح التعليل قادرا على بلوغ مدى آخر يكون القياس بعض تجلياته أو واحدا منها.

و هكذا لن تكون هناك أزمة في بنية التفكير، وقد تحول الأمر إلى النظر في الكليات والمقاصد، التي لا تسمح القول بالانفصال والاستقلالية بين الأحكام والظواهر والأشياء، وقد ردّها إلى ناظم منهجي يؤطرها، كما لا تسمح أيضا بالجواز أو التجويز الذي يقلّل من قيمة السببية، ويحصر الاجتهاد الفقهي في زاوية مقاربة الأشياء أو الأحكام بعضها ببعض لا يتعداها، و هذا ما اكتشفه الصحابة و التابعون والمجتهدون عموما و على أساس ذلك بنوا اجتهادهم[1].

والمهم في هذا أن الغزّالي مارس النقد ليس من أجل النقد، ولكن من أجل دفع الاجتهاد الفقهي إلى آفاق مستقبلية عبر محددات معينة ظنّها محركات الدفع، فالأمر يتعلق لا بنموذج استهواه المنطق وأخذ يفكر بموجبه فقط –و في آخر حياته تبرّأ منه–، بل بنزعة نقدية أحست بضرورة التغيير وفتح آفاق جديدة لحركة الاجتهاد.

1 - ينظر: الجابري: بنية العقل العربي، ص 247.

التجربة الثانية/ تجربة ابن رشد (ت 595هـ)

و يأتي ابن رشد ليواصل مسيرة المجتهدين قبله، و لكن تناوُلنا له سيأتي من زاوية الرؤية إذ لم تقف تجربته أو نموذجه عند حدود استيعاب و نقد ما جاء به الغزّالي و غيره[1]، بل بلغ الأمر قمته على مستوى أصول الدين و الخطاب الجديد حول مناهج الأدلة، هذا الفيلسوف عانى من أجل تقبل المنهج الفلسفي الذي يستند على العقل التحليلي ضمن واقع مغاير للواقع الإسلامي، حيث بلغ نموذجه الاجتهادي الآفاق المكانية و وصل إلى حد تهديد سلطة الكنيسة آنذاك[2]، بطرحه للعقيدة الإسلامية وتصوراتها حول علاقة الفعل الإنساني بالإرادة الإلهية و مسألة القضاء و القدر بديلا لما تؤمن به الكنيسة[3].

و المهم في هذا كله الآفاق التي فتحها على مستوى الرؤية المتعلقة بعلاقة الفعل الإنساني بالإرادة الإلهية من جهة و رفضه للجواز من جهة أخرى و تعلق هذه بتلك.

و خلاصة فكرته عن علاقة الإرادة الإلهية بالفعل الإنساني: «أن الله تبارك و تعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج و زوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا، و إذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا و موافقة الأفعال التي من خارجٍ لها و هي المعبر عنها بقدر الله.

و هذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل و هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين»[4]، فأفعال الإنسان الاختيارية تتوقف في رأي ابن رشد على الأسباب الخارجية، ثم يوضح ابن رشد هذا في كتابه مناهج الأدلة حيث يقول: «ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود و ترتيب منضود لا تَخْل في ذلك بحسب ما قدّرها بارئها عليه، و كانت إرادتنا و أفعالنا لا تتم و لا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدر محدود، وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبَب

1 -ينظر مثلا رده على الغزّالي في كتابه تهافت التهافت.

2 - Thomas D'aquin, l'unité de l'intellect contre les averroïstes , traduit par Alain de libera, GF Flammarion, Paris 1994, P77.

3 - المرجع نفسه،ص 11.

4 -ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1402هـ-1982م ، ص 122-123.

يكـــون عـــن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة، محدود مقدر. و ليس يلغي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل و بينهما وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا»[1].

غـــير أن هـــذه الحتمـــية التي تظهر في نص ابن رشد ليست حتمية مطلقة، بل هي تُفسح للإرادة الإنســـانية مجالا معينا، نظرا للتوافق بين الأسباب الخارجية و الأسباب الداخلية[2]، هذا هو الحل الذي ارتضاه ابن رشد لمشكلة القضاء و القدر و علاقة الإرادة الإلهية بالعقل الإنساني.

غير أن فكرته هذه متعلقة بفكرة السببية حسب قوله السابق، من أن إرادتنا تجري على نظام محدود و كذا العالم الخارجي يجري أيضا على هذا النظام، فإن هذا يقوم على منطـــق الأســـباب والمسببات . وبالـــتالي إنكار فكرة الجواز و الانفصال، و ينطلق ابن رشد في إنكار الجواز و الانفصال من مسلمتين أوليتين تتمثل أولاهما في أن: «الذي قصده الشرع من معرفة العالم، هو أنه مصنوع لله تبـــارك وتعـــالى ومخـــترع له، و أنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه.»[3] و المسلمة الأخرى: «فإنه إن كان الجواز على السواء، فليس هاهنا حكمة و لا توجد هاهنا موافقة أصلا بين الإنسان وبين أجزاء العالم»[4].

و من هاتين المسلمتين ينفي ابن رشد الجواز و الانفصال، على أنهما ضد الحكمـــة و الترتيـــب، ويتضـــح لنا الأمر أكثر في قوله «و أي اتقان –ليت شعري في الموجودات إن كانت على الجواز؟! لأن الجائـــز لـــيس هو أولى بالشيء من ضده و إلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿ **الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعْ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ** ﴾ " الملك، آية 3"، وأي تفـــاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه. ولعل تلـــك الصـــفة المعدومة أفضل من الموجودة، فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم فقد أبطل الحكمة»[5].

و لا ريـــب أن الـــنظام الكـــائن في الكون بالفعل يدحض زعم بعض المتكلمين القائلين بالجواز والانفصـــال، فكان رد ابن رشد واضحا حيث قال: «إذ وضعوا في جميع الموجودات أفعالا جائزة و لم

1 - ابن رشد: فلسفة ابن رشد، ص 123.

2 - الشرقاوي محمد عبد الله: الأسباب و المسببات دراسة تحليلية مقارنة للغزّالي و ابن رشد و ابن عربي، دار الجيل، بيروت، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط1، 1417هـ، 1997م، ص178.

3 - ابن رشد: المصدر السابق، ص 96.

4 - المصدر نفسه، ص 101.

5 - المصدر نفسه، ص 104.

يدركوا أن فيها نظاما وحكمة و ترتيب اقتضته طبيعة الموجودات، بل اعتقدوا أن كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه»[1].

هذه هي الآفاق التي فتحها ابن رشد الحفيد، وكأنه يقول لنا عن وجوب النظر إلى أقوال المجتهدين نظرة موضوعية مبنية على ما قالوه بالفعل، و فكروا فيه بالفعل، وضمن واقعهم العلمي الذي كانوا يصدرون عنه في رؤاهم واستشرافاتهم للمستقبل.

غير أنه من المنصف القول بأن خوض مجتهدي الفقه بما فيهم ابن رشد الحفيد في تلمس المعاني العقلية وأسباب التعليل ونزوعهم نحو التقعيد والتأصيل والترجيح، كان سعيا وراء استكشاف أفق جديد يتنفس من خلاله علم الأصول، و لم يكن ابن رشد في كتاباته الفقهية، ليخوض في علم الخلاف ويلتمس أسباب التعليل، و يسعى نحو التقعيد و التأصيل، إلا استجابة لوضع سياسي و فكري واجتماعي[2] من جهة، ودفعا بالاجتهاد الفقهي إلى آفاق فسيحة تجد صداها في تجربة الشاطبي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 - ابن رشد: فلسفة ابن رشد، ص 101-102.

2 - ينظر: الصغير عبد المجيد: الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1415هـ-1994، ص 348.

التجربة الثالثة/ تجربة الشـــاطبي (ت 790هـ)

شهدت عصور الاجتهاد الفقهي حركة فعلية، تحاول بلورة علم جديد هو مقاصد الشريعة بكيفية نظـــرية مضـــبوطة، وذلـــك استجابة للواقع و استصلاحا لمساره ابتداءً من الجويني ومرورا بالغزّالـــي والعـــزّ و إلى الشاطبي، هذا الأخير الذي اعترف و هو بصدد تمهيد القول في علمه الجديد، أن هذا العلم مـــع جدَّتـــه هذه قد «شدَّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيَّد أركانه أنظار الـــنُظَّار»[1]، وأن المعـــاني التي يدور حولها هذا العلم في كتاب الموافقات هي: «الأصول المعتبرة عند العلماء، والقواعد المبني عليها عند القدماء»[2].

بهذا الاعتبار كانت مقاصد الشريعة نظرية تكتمل شيئا فشيئا وتزداد بروزا بازدياد الحاجة الواقعية إلى مفاهيمها، حتى صارت علما قائما بذاته لدى الشاطبي[3]، غير أن هناك ما يدفع إلى القول بأن عصر الشـــاطبي أو القـــرن الثامن الهجري تحديدا هو قرن الشاطبي و الطوفي وابن القيم وغيرهم ممن اجتهدوا بطـــرق مختلفة في المشاكل الواقعية المعيشة، إلى درجة أنه يجوز القول أن القرن الثامن الهجري كان قرن المقاصـــد الشرعية بصورة خاصة، وقرن التنظير والتركيب والتقويم للشريعة في ظل واقع منحط بصورة عامة، إلا أن الذي حمل العبء كاملا أوفى على الغاية أو قارب حسب تعبير أبي زهرة، إنما هو الشاطبي الذي «بيَّن مقاصد الشرع الإسلامي بيانا كاملا وربط بينهما وبين قواعد الأصوليين و تكلم في مصادر ذلـــك الشرع في ضوء مقاصده و غاياته، و بذلك فتح طريقا جديدا في علم الأصول وهي الطريقة التي يجب أن تكون»[4].

و ذلك أنه إذا كان الشاطبي استلهم كثيرا مما قاله الجويني قبله حتى انه نسب أولى مقدماته المنهجية في الموافقـــات إلى الجويني[5]، الذي كان طامحا إلى تجريد الأحكام الشرعية من طابع الظن العالق بها[6]، فـــإن هذا لا يعني أن الشاطبي كان مجرد مردد لما قاله الجويني قبله، وإنما الاجتهاد والإبداع والتجديد لا يأتي من فراغ، وفرق شاسع بين منظر ومؤطر لمنهج جديد، و بين من ينادي بخطرات لا ترقى لأن تكون

1 - الشاطبي: الموافقات، 18/1.

2 - المصدر نفسه، 17/1.

3 - ينظر: الصغير عبد المجيد: الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية، ص 445.

4 - أبو زهرة: الشافعي، ص 315.

5 - ينظر: الشاطبي: المصدر السابق، 22/1.

6 - الجويني: الغياثي، ص 454.

منهجا، و المهم في هذا كله أن آفاق تأسيس القول في الأصول والمقاصد تتمثل عند الشاطبي في تطويره عبر أربع خطوات منهجية هي:

أولا- التماس الاستقراء كأساس أول للمعرفة.

ثانيا- الاعتماد على مبادئ عقلية ضرورية.

ثالثا- إضفاء طابع اليقين و القطع على الأحكام الشرعية المتولدة عن تلكما الخطوتين.

رابعا- اعتبار تلك الأحكام مقاصد للشرع.

الخطوات الثلاث الأولى تمثل إطار المنهج و الخطوة الأخيرة هي مضمونه، وقبل الشروع في شرح هذه الخطوات المنهجية يجدر التنبيه إلى الانحطاط وكثرة البدع و الخلافات التي كانت تميز واقع الشاطبي آنذاك، إضافة إلى انحسار الكتابات الفقهية الفروعية والنظريات الأصولية عن الواقع وافتقادها لأي مشروع إنقاذ[1]، في ظل مشاكل ذلك العصر إلى درجة أصبح الشاطبي يستشعر في خضم كثرة تلك الاختلافات الفقهية، وكأنه صار كما يقول عن نفسه «طريحا...جريحا؛ فلا عيش هنيئا ولا موتا مريحا»[2]، و هو وصف من الشاطبي يشير فيه إلى عمق الأزمة التي وقع فيها الاجتهاد الفقهي، وما طرحته من مشاكل في الفهم و في مناهج التفكير و في طرق الاستنباط.

هذه الأزمة الاجتهادية —إن صح التعبير- هي التي تبرر انتهاج الشاطبي ذلك الأسلوب المهيمن على كتابه الموافقات، والقائم على الاستدلال اعتمادا على الاستقراء من جهة، وعلى أوليات وأصول عقلية من جهة أخرى، وهما أمران كفيلان بممارسة الاستدلال المؤدي إلى إضفاء طابع القطع على الأحكام الشرعية.

فالاستقراء ليس سوى إعادة الاعتبار لجزئيات الشريعة في علاقتها مع كلياتها الجامعة لها، فآحاد الأدلة دلالتها ظنية إن كانت بمفردها[3]، أما إذا عضَّد بعضها بعضا صارت بمجموعها مفيدة للقطع[4].

هذا التعاضد هو أساس القطع و اليقين في الإجماع و خبر الواحد، لذلك نظر الشاطبي إلى الأصوليين قبله على أنهم مقصِّرين في حق الخَلَف عندما لم يُنوِّهوا بأهمية الاستقراء لأدلة الشريعة التفصيلية و قواعدها الكلية و مقاصدها العامة، مما جعل الخَلَف بعيدين عن اليقين والاتفاق، قريبين من

1 - اللهم ما كان من بعض المجتهدين الأفذاذ كابن تيمية و ابن القيم و آخرون.

2 - الشاطبي: الموافقات، 15/1.

3 - ينظر: المصدر نفسه، 20/1.

4 - ينظر: المصدر نفسه، 22/1.

الظن و الاختلاف[1]، غافلين عن روح المسألة[2] المستفادة حتما من الاستقراء الذي يلعب دور الرابط أو الجامع بين الجزئيات «فإن للإجماع من قوة ما ليس للإفتراق»[3] ، أو الناظم لأشتات أفرادها[4]. ذلك أن الاستقراء لأدلة الشرع التفصيلية ولقواعدها الجزئية يؤدي إلى اطّراد مجموعة من الأصول والمقاصد، وهذا ما يجعلها أصولا كلية تشهد لها جل الأدلة التفصيلية، وما كان كذلك فهو قطعي الدلالة ما دام الاستقراء الكلي يفيد القطع بذاته [5].

و إن كان البعض[6] لا يتفق مع هذا التعميم في الاستقراء، لأن هذه الخطوات المنهجية ليست لبنة تضاف إلى صرح الاجتهاد الفقهي بقدر ما هي فتح جديد لآفاق مستقبلية فسيحة، إلا أن الأمر يتعلق آنذاك بإشكاليات واقعية تتطلب الإنقاذ السريع يبرر إلى حد ما القول بقطعية الاستقراء، إضافة إلى الخصائص العقلية التي ربما كانت تبرر آنذاك مثل هذا النوع من التعميم، وهو ما يؤكده قول الشاطبي حول منهجه الذي قوامه أن كل دليل مبني على مقدمتين: إحداهما نظرية تثبت بضرورة الحس أو النظر والتدبر وهي مقدمة صغرى، أما الثانية فنقلية ترجع إلى الحكم الشرعي نفسه و هي المقدمة الكبرى[7]. فالأولى -أي المبادئ العقلية- يجوز اعتبارها كأسوار لتلك الأحكام الشرعية وضوابطها المختلفة، وهي مبادئ معقولة المعنى وعامة التطبيق تسمح بحصر الضوابط العملية الممكنة، شرعية كانت أم غير شرعية[8]، وتسمح كذلك بإضفاء طابع اليقين والكلية[9]، هذه المبادئ العقلية القطعية أرجعها الشاطبي إلى ثلاثة أحكام للعقل وهي: الوجوب و الجواز و الاستحالة[10]، غير أنّ قيمة العقل عند الشاطبي تتعدى كونه مناط التكليف، بل إن من شأن الاستقراء لأدلة الشرع التفصيلية أن يضفي على محاولات العقل لاستشراف المقاصد الكلية في كل أصل يحتاج إلى التأصيل، حتى ولو لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع و مأخوذا معناه من أدلته[11].

---

1 - ينظر: الشاطبي: الموافقات، 37/1

2 - ينظر: المصدر نفسه، 51/2.

3 - المصدر نفسه، 24/1.

4 - ينظر: المصدر نفسه، 54/1.

5 - ينظر: المصدر نفسه، 20/1.

6 - أمثال الفيلسوف الإنجليزي كارل بوبر، ينظر: الخولي يمنى طريف: فلسفة العلم،ص 238.

7- ينظر: الشاطبي: المصدر السابق، 31/3.

8 - ينظر: المصدر نفسه، 31/3.

9 - ينظر: المصدر نفسه، 20/1-23.

10- ينظر: المصدر نفسه، 23/1

11 - ينظر: المصدر نفسه، 27/1.

أما الخطوة المنهجية الرابعة و المتعلقة بمضمون منهجه وهي مقاصد الشرع، حيث دعا إلى بناء علم الأصول على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص، وهدفه في هذا هو إعادة بناء هذا العلم بالصورة التي تجعل منه علما برهانيا؛ علما مبنيا على القطع وليس مجرد الظن.

و قد حدد الشاطبي شروط العلم البرهاني[1] في ثلاث نقاط يرى أنها متوفرة جميعها في علم الشريعة و هذه الشروط هي:

1- العمـــوم الـــدال على شمول مجال سلطة الشريعة لكل الاحتمالات الممكنة في المواقف الإنسانية فردية كانت هذه المواقف أو جماعية[2]، ولعل مما يسمح بهذا الشمول رجوع مقاصد الشريعة الكلية إلى التعليل بالمناسب الذي يعتبر المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية أو ما يكملها[3].

2- الثبوت من غير زوال، لأنه من غير الممكن تصور طروء النسخ أو التخصيص للعموم أو التقييد للإطلاق على تلك الأحكام القطعية الضرورية في الشريعة ومقاصدها الكلية، وبذلك تتحرر هذه الأخيرة من حكم الهوى والتشهي[4].

3- و مراعاة للشرطين السابقين كان حتما أن يتمتع صلب هذا العلم القطعي بالأولوية، حيث يكون حاكما لا محكوما عليه على مستويين، المستوى المنطقي بجعله أصولا قطعية، وعلى المستوى العملي التطبيقي، حيث إنه من شأن الامتثال لتلك الأصول مراعاتها عند تنزيلها على أرض الواقع أن يؤدي فائدة عملية[5]، لذلك كان الاجتهاد عند الشاطبي إجتهادان: اجتهاد نظري واجتهاد تطبيقي يتعلق بتنزيل الأحكام على أرض الواقع[6].

و هكذا فبدلا من طلب المعاني من الألفاظ، والنظر إلى الحوادث والأشياء، وكذا الأحكام الشرعية وأدلتها كأجزاء منفردة منفصل بعضها عن بعض، وبدلا من القول بالجواز وتضييق مجال السببية ونقص الاهـــتمام بالمقاصد؛ بدلا من هذه الأسس التي كانت تؤسس الاجتهاد عمومـــا، منهجا ورؤية قامت هـــذه النماذج الثلاث التجديدية على منطلقات وخطوات منهجية وتصورية مستمدة من واقعها العلمي

1 - و اللفظ للجابري: بنية العقل العربي، ص 540.

2 - ينظر: الشاطبي: الموافقات، 54/1.

3 - ينظر: المصدر نفسه، 71/2.

4 - ينظر: المصدر نفسه ، 54/1.

5- ينظر: المصدر نفسه، 54/1-55.

6- الإمام الشاطبي كان يستعمل كلمة تنزيل للدلالة على هذا النوع من الاجتهاد فيقول في هذا الصدد:« المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها»، ينظر: المصدر نفسه، 24/3.

آنـــذاك، وقـــد أتت هذه المنطلقات بمفاهيم جديدة تطورت عبر السنين كمفهـــوم الكلـــي والاطراد، والسببية، والمقاصد، والاستقراء...الخ.

و لا يهمـــنا –كمـــا قـــيل سابقا– الأشخاص كأشخاص، فقد يختلف العقل المعاصر مع بعض طـــروحات الغـــزّالي أو ابن رشد أو الشاطبي أو غيرهم، و لكن الذي يهمنا هو طريقة التفكـــير والمفاهيـــم الموظفـــة وكيفية توظيفها، فالغزّالي وابن رشد والشاطبي هؤلاء الذين أبرزنا في مشاريعهم الاجـــتهادية نزعة نقدية لا من أجل النقد، ولكن من أجل الدفع بالاجتهاد إلى آفاق فسيحة تحرر العقل المجـــتهد من سلطة اللفظ وسلطة الأصل على مستوى المنهج، و سلطة مبدئي الانفصال و التجويز على مســـتوى الرؤية، وذلك بطرح مفاهيم علمية – كالاستقراء و الكليات و المقاصد و السببية– قام عليها الفكر الحديث ولا زالت تؤسس تفكيرنا نحن المسلمين إلى العصر الراهن.

هكذا دفع الله الاجتهاد للانتقال من دور إلى دور حيث التعليل والكليات والمقاصد في الأحكام الشرعية وفي الظواهر.

إنـــه انتقال جوهري للاجتهاد أطّر سيره الله تعالى وهو العالم بعباده المجتهدين، فلم يتجاوز فعلهم الواقعـــي وشـــروطه، وإنما طوّره تدريجيا، حيث إنّ الناظم لحركة الظواهر والأحكام الشرعية والمقاصد موجـــود ويحمـــل معـــه حكمة وجوده، ولا تبقى إلا الحالة العقلية التي تستجيب للتقدير الإلهي وتتابع حكمـــته في وحـــيه، وفي الواقع، وتسعى لخلق التفاعل بينهما، وبالتالي يتمكن المجتهد المسلم من رؤية اجتهاده محمولا بتقدير إلهي حكيم في مساره على مستوى التاريخ.

بـــنفس المنهج تتّبعنا التطور التاريخي للاجتهاد و استشرفنا آفاقه استيعابا وبنفس المنهج سوف ندرس الأفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر تصورا و كشفا و ذلك في المطلب الموالي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني:مرحلة الكشف:

لم تأت الاجتهادات اللاحقة للاجتهاد الفقهي وإلى عصرنا الراهن، إلاّ كرد فعل محدود التأثير بحكم تقييدها إلى مراحل الاجتهادات السابقة وبحكم تركيبها الانتقائي التوفيقي.

إذ لم تستطع هذه الاجتهادات أن تسيطر على نتائج اجتهاداتها في واقع تتقاذفه الفتن الداخلية المتمثلة في التفكك الذي أصاب الدولة الإسلامية، والضعف والشلل التام على مستوى المجتمعات الإسلامية، وفي واقعٍ تعرض كذلك لهجمة استعمارية لم يشهد لها التاريخ مثيلا أرادت استئصال هذه الأمة و مسخ عقيدتها.

و لم تستطع هذه الاجتهادات أنّ تقدم -لانتقائيتها وتوفيقيتها- ردًا كليا على التدهور، بل ظلت تتناول الجوانب كلا على حدة بطريقة مجزأة دون اتخاذ منهج للرد الكلي، ودون التنقيص من قيمة تلك الاجتهادات مثال دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة[1] أو معالجة البعض لمشكلة البنوك الربوية...الخ.

هذا على صعيد الإطار العام لحركة هذه الاجتهادات، أما على صعيد الإنتاج المعرفي فلم يتعدَّ الأمر إعادة طباعة بعض عيون التراث الأصولي، ككتاب الموافقات للشاطبي، أو المستصفى للغزّالي أو...، أو بعض الكتابات التي لم تخرج عن دائرة فكر المقاربات والمقارنات مع الفكر الغربي الحديث، لذلك لم يُلمس أي تحول نوعي على مستوى الاجتهاد، يجعله قادرا على اقتحام العصر، إذ حافظ الاجتهاد في أرقى لحظاته على طبيعة دفاعية ترمم الواقع وتساير الاختيارات الغربية الكبرى في البناء والتطور، وما جلبته من دمار وصراعات وحروب للعالم.

لم يترك الله تعالى الكون لتعبث فيه قوى الباطل، فهذا وعد الله تعالى حيث قال: ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾" الأنبياء، آية 18 "، وقال الرسول ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[2].

فلقد هيأ الله تعالى للاجتهاد المعاصر كل أسبابه، وبتقدير دقيق وحكمة كونية شاملة، حيث هيأ التاريخ و الاقتصاد و...الخ، فتحررت كل البلاد الإسلامية من دنس الاستعمار بفضله تعالى ومنته، وبدأ المسلمون معركتهم الجديدة مع واقع مغاير لما كان عليه الوضع في السابق، ونظرة بسيطة إلى واقعنا المعاصر ومعادلاته الجديدة على جميع الأصعدة نستشف بها آفاق تفاعل هذا الواقع مع الوحي والعقل.

وهذا ما يدعونا للبحث في واقع الاجتهاد المعاصر والتطور العلمي المستقبلي.

---

1 - ينظر: أمين قاسم: تحرير المرأة، موفم للنشر، ط 1988م.

2 - سبق تخريج الحديث ينظر: ص 114 .

الفرع الأول: واقع الاجتهاد المعاصر والتطور العلمي المستقبلي:

البند الأول: نظرة إلى واقع الاجتهاد المعاصر:

تعد دراسة الواقع الإنساني عموما، و الواقع الإسلامي خصوصا، من أعقد الدراسات وأعسرها، وهذا لطبيعة ذلك الواقع وتداخل معطياته وخيوطه وظواهره، وتسارع أحداثه وقضاياه ونوازله، لذلك فإن فهمه يعد أمرا مهما جدا في الاجتهاد المعاصر، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقول أهل العلم، وكلما كان الفهم لطبيعة ذلك الواقع قريبا من الصواب، كان الاجتهاد المعاصر وتحقق مراميه ومقاصده كذلك.

و من هنا عبَّرنا عن الاجتهاد المعاصر بأنه **استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط.**

وما يهمنا هو استفراغ الوسع على ثلاثة أصعدة وقعت فيها تغيرات جذرية، أفقدت الاجتهاد الفقهي تماسكه الكياني؛ فعلى الصعيد الفكري دخل العالم بأسره في مأزق فكري وحضاري بما في ذلك الحضارة الغربية، وهذا بعد تكريس البعد المنهجي في التفكير من بعد تطور جديد للعقل الإنساني فإذا نظرنا إلى الواقع الإسلامي وجدنا أنّ عقلية مجتمعاته ما زالت تحت وطأة العقلية الثنائية التقابية الممزوجة بالعقلية التجزيئية، لذلك لا تجد نفسها -أي المجتمعات الإسلامية- في حالة معاناة لافتقارها للمنهجية[1]، هذا ما يجعلها تكتفي بتنمية موضوعات السلف في أحسن الحالات[2].

أما على الصعيد التشريعي: فما نلاحظه هو اتجاه الدول الإسلامية نحو البدائل الوضعية في نظمها التشريعية، إما رفضا للتشريعات الإسلامية جهلا بها أو تجاهلا لها، وإما انتقاءً وتلفيقا بين البدائل الوضعية التشريعية والتشريعات الإسلامية.

أما الصعيد السياسي فيتميز بثلاثة ظواهر هي:

1 - سقوط المركزية المتمثلة في دولة الخلافة العثمانية و تحول البلاد الإسلامية إلى أقطار.

2- وضوح الفارق بين العالم العربي و العالم الإسلامي رغم ما نسمعه عن منظمة المؤتمر الإسلامي.

3 - فشل الحركات الإسلامية على الصعيد السياسي الداخلي والخارجي؛ الداخلي مع أنظمة الحكم، والخارجي لتهمة الإرهاب التي تلاحق هذه الحركات على المستوى الدولي.

---

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 386/2.

2 - ما عدا بعض المجتهدين الذين تفاعلوا مع السقف الفكري للحضارة العالمية المعاصرة.

غير أن ثمّة ما يدعو إلى القول أنّ هذه التغييرات على مستوى هذه الأصعدة، زلزلت الواقع الإسلامي زلزالا عنيفا لا يمكن أن يبقى معه ذلك الواقع المأزوم الذي ينتظر من يشرع له، ويعطي له بعده السياسي الداخلي والخارجي، وسيظل الله تعالى مع هذا الواقع الإسلامي إلى أن يكتشف مجتهدوه بالتجربة العملية أن تبنيّ هذا الواقع لاختيارات منهجية الصراع الأوربية، لن يؤدي إلاّ إلى إضعافه والقضاء عليه، كل ذلك يتطلب البحث في مكامن التوجه نحو الاجتهاد المعاصر.

مكامن التوجه نحو الاجتهاد المعاصر:

لن يتحرك المجتهد المعاصر من فراغ وقد استوعب آفاق اجتهاده ﷺ وآفاق الاجتهاد الفقهي، وتعرف على كيفية تركيب واقع المجتمعات الإسلامية، وتفاعل ذلك الواقع مع الوحي والعقل وكذا الكيفية التي تحرك بها واتجه من خلالها إلى غائية[1] معينة حكمت و تحكم مساره.

لذلك من حق هذا المجتهد المعاصر أن يتنبأ ويستشّف مستقبل هذه الأمة، وقد علم محركات نموها منذ ماضيها الذي حكم تكوين حاضرها، و آفاق مستقبلها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لن يتحرك المجتهد المعاصر من فراغ إذا وعى ضرورة هذا الاجتهاد المعاصر، و استصحب معه شروط اجتهاده المعاصر، التي تحدد المسار والتي تشكّل المرجع العام والإطار الشامل الذي نعتبره في عملية الاجتهاد[2].

فمعركة الاجتهاد المعاصر هي معركة حضارية عالمية بالدرجة الأولى، وفي سياقها يتحدد البديل المنهجي للعالم كله، ومن خلال العقلية العلمية التحليلية النقدية التي تتكون اليوم على الصعيد الفكري، سيكتشف المجتهد البديل المنهجي في مرجعيَّته المعصومة[3] نفسها –الكتاب و السنة– و صدق رسول الله ﷺ حين قال: «تركت فيكم أمرين لن تضلُّوا ما مسكتم بهما: كتاب الله و سنَّة نبيِّه »[4]

كما أن هذا الاكتشاف لن يكون في حدود العلاقة المحلية بين الوحي والعقل والواقع الإسلامي فقط، ولكنه سيأتي عالميا لكل البشر، وهنا سيظهر الله الإسلام على الدين كله، حيث يظهر الغيب وهو يتجه بالاجتهاد المعاصر إلى المستقبل نحو عالمية بديلة للحضارة الغربية.

1 – الغائي نسبة إلى الغاية و الغائية صفة كل ما يتجه قصدا إلى هدف معين، ينظر: الشرقاوي: الأسباب و المسببات، ص 38.

2 – ينظر: شروط و ضوابط الاجتهاد ص 37-91.

3 – ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 329/2.

4 – سبق تخريجه ينظر: ص 113.

يتميز الواقع الإسلامي الراهن بانشداده إلى المستقبل أكثر من انشداده إلى الماضي، بالنظر إلى المعطيات والحوادث التي طرأت عليه في شكل تحدِّيات جديدة، وبالتالي فالعناصر الفاعلة فيه هي التي لها علاقة بالمستقبل.

و إذا كان المستقبل لا ينشأ من فراغ، وإنما تتحدد معالمه وتتبلور أشكاله من خلال تطور قضايا الواقع و استنباط أحكامها الشرعية؛ فالتطوير المستقبلي للاجتهاد المعاصر مرهون بتغير هذا التفاعل مصداقا لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾ « الرعد، آية 11».

يقول سيد قطب: «فإنَّه لا يغيِّر نعمة أو بؤسى ولا يغيِّر عزًا أو ذلة، و لا يغيِّر مكانة أو مهانة... إلا أن يغيِّر الناس من مشاعرهم وأعمالهم وواقع حياتهم، فيغير الله ما بهم وفق ما صارت إليه نفوسهم وأعمالهم...»[1].

أي أن الله تعالى لا يغيِّر فكر قوم إلاّ إذا غيَّروا طرائق تفكيرهم ومناهجه، ولأن واقع الاجتهاد المعاصر هو محصلة تطور تاريخي طويل تفهم تجلّياته من خلال تحليل حقب التاريخ السابقة له[2]، والمحددات التي كان لها الأثر في ذلك؛ فإن تصور الواقع المقبل في تفاعله مع الوحي والعقل يجب أن يرتكز على محددات فاعلة تنتمي إلى المستقبل؛ فهي التي سيكون لها الأثر الحاسم في التحولات المستقبلية بدون إغفال لمحددات المستقبل الماضي –آفاق اجتهاده ﷺ وآفاق الاجتهاد الفقهي–.

محددان رئيسيان هما اللذان سيكون لهما الدور الحاسم في تشكيل تصور الواقع المقبل في تفاعله مع الوحي و العقل، فهناك من جهة التطورات العلمية المعاصرة في شتى المجالات، وهناك من جهة ثانية إظهار الهدى على الدين كله.

فهذان المحددان إذ يحددان الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر(من زاوية تصور الواقع المقبل و استنباط أحكامه الشرعية) و يؤطران حركته التاريخية في المستقبل المنظور، فهما يرسمان في الوقت نفسه الآفاق التي يجب أن يتجه إليها الاجتهاد المعاصر من أجل بناء المستقبل وذلك لأن الاجتهاد المعاصر لا يتساءل فقط عما يكون عليه المستقبل باعتبار بنية الأحداث و الاتجاهات التاريخية فحسب، بل عما يريد–هذا الاجتهاد المعاصر– أن يكون عليه هذا المستقبل[3] غير أنّه يجب التنبيه إلى أن مستقبل الاجتهاد المعاصر ليس خارجا عن مجال الإرادة الإسلامية للاجتهاد، وبالشكل الذي ينبغي أن يكون، فالمعطيات

1 – قطب سيد: في ظلال القرآن، 2049/4.

2 – ينظر: بريش محمد: حاجتنا إلى علوم المستقبل، مجلة المستقبل العربي، مرجع سابق، 1991م، عدد 144، ص 30.

3 – ينظر: عناية الله سهيل: استشراف مستقبل الأمة؛ مراجعة لنماذج المحاكاة و مداخل دراسة المستقبلات البديلة، مجلة إسلامية المعرفة، مؤسسة أنترناشيونال جرافيكس، الولايات المتحدة الأمريكية، 1420هـ–1999م، عدد 44.

المذكوران يحددان الاتجاه العام الذي يسير عليه الاجتهاد المعاصر، ولكنهما لا يحددان لا سرعة السير ولا نـــتائجه، وبالتالي فهناك مجال واسع للإرادة الإسلامية الجبارة التي تدفع الجهود إلى الأمام من اجل آفاق أفسح وأوسع، فالاجتهاد المعاصر قدرة وإرادة[1].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- استقيت جملة الاجتهاد المعاصر قدرة و إرادة من كتاب جودت سعيد: العمل قدرة و إرادة.

البند الثاني: التطور العلمي المستقبلي:

لقد صنع إنسان هذا العصر عالما يغص بالاحتمالات والتوقعات واللايقين، إلى درجة أصبح معها يخشى النجاح قدر ما يخشى الفشل، إنه عصر حثيث الخطى فما إن يظهر مذهب فكري أو نظام اجتماعي سرعان ما يلحق به ما ينقضه أو ينفيه[1]، وهكذا هو إنسان هذا العصر فبمجرد أن يجد نظرية علمية يهرع لبناء نظام فلسفي كوني على أساسها، وحين يعثر على نظرية أخرى مخالفة و أكثر تصورا فإنه سرعان ما ينقض الأولى[2].

والمهم في هذا التطور العلمي هو مستقبله من ناحية المنهج، حيث أن إطار هذا المنهج: هو دخول العقل الإنساني طورا جديدا من التفكير، حيث سيبدأ بالبحث لا في وحدة الظاهرات الطبيعية ووحدة المادة والطاقة واستخلاص القوانين العلمية، بل سيمضي لأبعد من هذا، ويمكن أن نقول بواسطة الاستشفاف الاحتمالي[3] أنّ العقل الإنساني سيخرج من الحالة الوصفية للقوانين، إلى تفسيرها كونيا باتجاه التنظير، أو استخلاص النظريات التي تشكل في النهاية منهجا موجها لمختلف الأفكار و الإبداعات في مختلف الحقول، واضعين بعدا زمنيا لآفاقنا وهو المستقبل البعيد الذي يتراوح بين عشرين عاما إلى نصف قرن[4].

أما مضمون هذا المنهج: فهو التعامل الحركي مع النظريات العلمية أي البحث في: كيفية تقدمها وعوامل هذا التقدم، ودرجته، تكريسا لمنطق التقدم، إذ سيأخذ النشاط الذهني بُعدا صارما ويستوجب عليه –أي النشاط الذهني– أمام كل قضية أن يعالجها معالجة نقدية وتحليلية وتركيبية، وستبرز أنماط في النقد والتحليل وإعادة التركيب وفي شتى الحقول العلمية[5]، ولربما بتنبؤ معياري[6] فهذا المنهج سيتعامل

---

1 – ينظر: توفلر القين: صدمة المستقبل، ترجمة عبد اللطيف الخياط، دار الفكر، دمشق، ط1، 1974م،ص 42.

2 – ينظر: تيزيني طيب: الإسلام و العصر، ص 105.

3 – الاستشفاف Prédiction هو القدرة على التوكيد على أن واقعة أو ظاهرة ما توجد أو وجدت أو ستوجد في وقت لم تكن ملاحظة ذلك الحدث قد أعطيت لنا، أما الاستشفاف الاحتمالي فمعادلته هي كالآتي: إذا حدث أ فإن ب قد يحدث أو ج أو ...الخ، ينظر: عبد الحي: الدراسات المستقبلية، ص 32. و استعمالنا هذا النوع من الاستشفاف لكي نجمع الكثير من المعلومات و الاحتمالات و ذلك من أجل توفير شروطهما لا القعود و الكسل و حصر الرؤية باحتمال واحد يمكن أن يحدث أو لا .

4 – ينظر: الميلاد زكي: الإسلام، العالم الإسلامي و المستقبل، أي مستقبل نبحث عنه، مجلة الكلمة، مرجع سابق، 1418هـ–1998م، عدد 15، ص 24.

5 – ينظر: حاج حمد: المنهجية، ص 21.

6 – التنبؤ المعياري Normative يستند هذا المفهوم على فكرة واحدة هي: ما هو المطلوب مستقبلا أي نعمل على تحديد المطلوب لتحقيق الأهداف. والتنبؤ يتضمن معنى أقل جزما من الاستشفاف من جهة، و أقل شمولية منه من جهة ثانية، فهو أقرب إلى التخمين، عبد الحي: المرجع السابق. ص 87.

مـــع الزمن بصورة مرنة، إذ يرى التاريخ من منظور الحاضر ويحاصر المستقبل بنماذجه وبدائل احتمالاته و هذا ما سيؤدي إلى إعادة تشكيل المفاهيم وإعادة صياغة العلاقات وبناء النظم، ومن هذه البدائل:

- نهاية المدرس: ويقصد بها أن التوسع في استخدام تكنولوجيا التعليم من برامج تعليمية ونظم آلية لتأليف المناهج وتقييم أداء الطلبة، وانتشار مواقع التعلُّم الذاتي عبر الانترنيت، سيؤديان في نهاية الأمر إلى الاستغناء عن المدرس.

- نهايـــة الذاكرة ويقصد بها أن الإنسان سيستغني عن ذاكرته الطبيعية مستبدلا بها وسائل تخزين البيانات الإلكترونية –القرص المرن، و القرص المضغوط–، وستتيح تكنولوجيا المعلومات وسائل عديدة لتنمـــية قدرات هذه الذاكرة، ولربما يصل طموح علماء تكنولوجيا المخ إلى البحث في إمكان تعزيزها بذاكرة اصطناعية[1].

هذا جزء مما ستفرضه الحضارة العالمية الراهنة على العالم، وهو منهجها أو وعيها العلمي الجديد للوجود ولـــلحركة الكونـــية، وهو وعي مفارق لوعي المسلمين في واقعهم الإسلامي بالذات، ليس على صعيد المعلومات العلمية ولكن بدرجة أولى على صعيد التصور والمنهج.

إذا ألقينا نظرة إلى واقعنا الإسلامي في تمثّله لنظام العلم أدركنا أن العلم في العقلية الإسلامية المعاصرة هو مجـــرد مادة إخبارية أو معلوماتية قائمة بذاتها بلا زمان و لا مكان، وبلا خلفية اجتماعية أو اقتصادية أو سياســـية، ســـواء كان ذلك في العلوم الإنسانية أو في العلوم الطبيعية، لذلك كانت السمة الغالبة على مجتهديـــنا المعاصـــرين، أنهم يحملون علوم القرن الواحد و العشرين للميلاد بمنطق القرن الثامن للميلاد، صـــحيح أن أدوات العـــلم المعاصر ومنجزاته التكنولوجية تُستخدم الآن وتُستخدم مستقبلا على نطاق أوسع ، لكنها تُستخدم لغاية عصْرنة الماضي، فما نتناوله اليوم ولربما غدا من الشأن الاجتهادي، لا يخرج عن دائرة ما يفرضه علينا وعلى العالم كله نموذج التطور الغربي[2].

فتقـــنين الفقـــه و تحديد النسل وعقود التأمين والمعاملات المصرفية وبنوك الادخار وطفل الأنبوب والاستنساخ...الخ، كلها قضايا تتطلب اجتهادًا وإجابات إسلامية واضحة، ولكنها كلها تدفع إلى مسار لا يَـــدَ لنا فيه ولا في تطوره، لذلك سيصبح اجتهادنا على هذه المسائل وغيرها تبريريا وتعليليا، وليس نقديـــا وتحليليا، ويتحول الاجتهاد المعاصر من صانع للمستقبل من خلال تطويره لنظام العلم الإسلامي المعاصر إلى مرمم للماضي ومزخرف له.

1- علي نبيل: الثقافة العربية و عصر المعلومات، مطابع الوطن، الكويت، عدد265، 2001، ص13.

2- ينظر: النيفر احميدة: إشكالية الاجتهاد المعاصر، مجلة منبر الحوار، إصدار دار الكوثر، بيروت، 1991م، العددان 21 و 22، ص 67.

إن رؤيتنا اليوم تتبنى المنهج الدفاعي، و ذلك حين تحاول من جهة احتواء النماذج العالمية للدراسات المستقبلية وذلك بنمذجة المحاكاة[1]، ومن جهة أخرى حين تتجاهل أن جوهر الاجتهاد المعاصر ليس تقنيات قضائية تحاصر الإنسان بين حدي الحلال والحرام، وتطبيق العقوبات الشرعية وعدم تطبيقها، بقدر ما هو اقتحام المستقبل بنظرة تحليلية نقدية للإنتاج المعرفي، وحكمة اكتشافية لوحينا، وكل هذا تخطيطا لمستقبل واقعنا، فإذا أدركنا أننا لم نصنع هذه الثورة العلمية المعاصرة من داخلنا، ولهذا لم نتفاعل بها فكريا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا فلنا أن نتساءل: كيف ينبغي علينا أن نجتهد لنفعل ما ينبغي علينا فعله؟.

والقضية أكبر من تجديد أصول الفقه وأكبر من التحدث بلغة عصرية عن موضوعات قديمة وأكبر...وأكبر...الخ، ولقد هيأ الله الأمر، وجهزه بكافة وسائله، وما علينا سوى الاجتهاد لندخل به آفاق المستقبل عبر محورين نتنبأ أننا إذا استوفيناهما خضنا معترك التدافع الحضاري بضمانات أكيدة في النجاح و هما:

محور التخطيط في بناء المشاريع، ومحور الاستكشاف المتجدد للوحي.

1- محور التخطيط في بناء المشاريع:

أ- التخطيط لغة:

جاء في تاج العروس أن الخَط الطريقة المستطيلة في الشيء، وقيل هو الطريق الخفيف في السهل ومن المجاز الخط ضد الحط و هو الأكل القليل و بالحاء الكثير كالتخطيط [2]، وجاء في حديث أنس بن مالك قال: خطّ النبي ﷺ خطوطا فقال:« هذا الأمل وهذا أجله، فبينما هو كذلك إذ جاءه الخطّ الأقرب» [3] و التخطيط التسطير، نقول خططت عليه ذنوبه أي سطرت[4].

ب- التخطيط اصطلاحا:

عُرِّف التخطيط عدة تعريفات نذكر منها اثنين فقط نرى أنهما يفيان بالغرض:

---

1 - المحاكاة« Simulation و تعني افتعال واقع ما يفترض تشابه معطياته مع معطيات واقع فعلي بأكبر قدر ممكن» ينظر: عبد الحي: الدراسات المستقبلية، ص65. و ينظر: عناية الله سهيل: استشراف مستقبل الأمة، المرجع السابق، ص 44.

2 - الزبيدي: تاج العروس،129/5 مادة خط.

3 - البخاري: الصحيح، كتاب الرقاق، باب في الأمل و طوله، حديث رقم 6418، 220/7.

4 - الزبيدي: المصدر السابق، 131/5.

عُرِّف التخطيط بأنه: «الروح العلمية التي قوامها دراسة الأشياء لمعرفة قوانينها بغية التأثير فيها و في مجراها»[1].

و عـــرِّف أيضا أنه: «أسلوب للتفكير في المستقبل واستعراض حاجيات ومتطلبات هذا المستقبل وظروفه حتى يمكن ضبط التصرفات الحالية بما يكفل تحقيق الأهداف المقررة»[2].

و يمكن الاستنتاج من هذين التعريفين عدة قضايا مهمة تخدم موضوعنا نعبر عنها بما يأتي:

* أسلوب مضبوط في التفكير و النظر.
* التأثير في مجرى الأحداث بعد معرفة حقائقها.
* توقع لظروف مستقبلية استعدادا لمواجهتها وتلبية لحاجاتها.
* بناء التصرفات الميدانية على أساس ذلك.
* ضمان تحقيق الأهداف بنسبة كبيرة من النجاح.

وعـــلى هـــذا فالمعنى الاصطلاحي للتخطيط الذي نعتمده هو: **الجهد الفكري المنظم، القائم على أســـاس دراسة الواقع حالات وحاجات قصد التأثير فيه إيجابيا، لتغييره وفقا لمقاصد مرسومة حددها الوحي.**

ولســـنا في حاجة إلى الاستدلال على مشروعية التخطيط، لأن ذلك أمر بدهي لا يخلو منه سلوك الإنسان العاقل.

و إذا كان التخطيط من المفاهيم الأساسية التي تحظى باهتمام زائد في كافة أنحاء العالم –بدرجة أو بأخـــرى– في مسلســـل التطور العلمي المستقبلي، فإن إيماننا بهذا المفهوم يجب أن يكون مقرونا بالعمل الـــذي يجـــب أن يؤديه هذا التخطيط، وهو بناء المشاريع المستقبلية التي تدفع التطور العلمي إلى آفاق فســـيحة، لذلـــك لابد من تصور مجموعة من الضوابط التخطيطية في بناء المشاريع التي تضبط الاجتهاد المعاصر في هذا المجال –بناء المشاريع– وتحدد مساره المستقبلي، و هذه الضوابط التخطيطية هي كالآتي:

– **دراســـة الحالة:** إذا كانت الخطة في حد ذاتها مشروعا عمليا يهدف إلى التأثير الإيجابي في واقع معـــين قصد فهمه و تغييره للوصول إلى تصور لواقع مقبل أكثر رقيا و ازدهارا، فإن من شروط ضمان هذا التأثير وذلك التصور المعرفة الدقيقة والشاملة بهذا الواقع الراهن، إذ لا نستطيع أن نغيِّر واقعا نجهله، فالمجتهد المعاصر يجب عليه أن يتحرك باستمرار وهو مصحوب بخريطة دقيقة للأوضاع النفسية والفكرية

1– عبد الدائم عبد الله: التخطيط التربوي، دار العلم للملايين،بيروت، ط9، 1999م، ص 18.

2 – العلي محمد مهنا: الوجيز في الإدارة العامة، الدار السعودية للنشر و التوزيع،جدة ،ط1، 1404هـ –1984م ، ص 119.

والاجتماعـــية للأفـــراد والجماعات الإنسانية، تسمح له بالتنبؤ بما سيحدث في المستقبل زمانا ومكانا وكيفية، حيث يمكن الارتكاز على أسس ثلاث هي كالآتي:

• **التنبؤ بتسخير السنن الثابتة النفسية والاجتماعية** : إن السنن هي قوانين ثابتة لا تتغير[1] فإنها كمـــا حكمت الماضي فستحكم المستقبل، ومن ثمة يمكن تسخير هذه السنن لأجل معرفة ماذا سيحدث في المســـتقبل، ومثاله على مجتمع انتشر فيه الظلم أن تنطبق عليه السنن الإلهية التي تقول أن الظلم مؤذن بخراب العمران[2]، قـــال تـــعالى: ﴿ **فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** ﴾ " النمل، آية 52".

• **التنبؤ باستصحاب الظروف العامة:** التنبؤ للمستقبل يمكن أن يعتمد على استصحاب الظروف الاجتماعـــية والنفسية والسياسية والاقتصادية، وغيرها من الظروف التي من شأنها عدم التغير السريع أو المفاجـــئ، والتي ستصاحب المجتمع في المستقبل القريب أو المتوسط[3] على الأقل، ولا يمكن تغييرها في شـــهور أو أيام، لذلك فإن استصحاب هذه الظروف العامة وسحبها على المستقبل يساعدنا على التنبؤ الجيِّد للمسائل المختلفة، وخاصة المتعلقة بالمجال العلمي إذ يمكننا التنبؤ بارتفاع نسبة المجتهدين في تخصص معين في زمان ما، ونمو واضمحلال التخصصات العلمية، والمسارات المتغيرة لمستقبل المجتهدين، احتياج ومتطلـــبات العلم من حيث هو مؤسسات...الخ، فالعلم لا يتقدم ما لم ينشأ في بيئة اجتهادية متساندة تملك بواعث هذا التقدم.

• **التنـــبؤ باعتـــبار الملابسات الخاصة بطيئة التغير:** التنبؤ يمكن أن يعتمد على اعتبار الملابسات الخاصـــة التي من شأنها بطء التغير، كالتنبؤ بشكل تصورات المجتهدين ومفاهيمهم، جذورها وأصولها الواقعية،كيف ستكون وهل يدعمها المجتمع أو لا؟، وبالتالي التنبؤ بسلوكات هؤلاء المجتهدين ومواقفهم التي ستصدر عنهم بناء على الأوصاف المعروفة عنهم مسبقا.

مثاله: امتناعه ﷺ عن نصح رجلين استبا فيما بينهما على مرأى ومسمع منه[4].

1 - ينظر: زيدان عبد الكريم: السنن الإلهية، ص 14.

2 - ينظر: المرجع نفسه، ص 125.

3 - المستقبل القريب و يمتد من سنة إلى خمس سنوات، أما المتوسط الأمد فيمتد من خمس إلى عشرين سنة ،ينظر: ميلاد زكي:الإسلام العالم الإسلامي والمستقبل، مرجع سابق ،ص23-24

4 - مسلم: الصحيح، كتاب البر و الصلة و الآداب، باب من يملك نفسه عند الغضب، و بأي شيء يذهب الغضب، حديث رقم 110، 2015/4.

و مـــثاله مـــا جاء في أحكام المفتين من ذكر بعض الأوضاع التي يجب أن يمتنع المفتي عندها عن الفتوى لأنه يتوقع أن يخرجه عن اعتداله وتركيزه فيخطئ في فتواه[1].

ومـــن الخطـــأ القـــول بأن مثل هذه التنبؤات لا تتدخل في المحتويات المعرفية للعلم المستقبلي، بل بالعكس فهي تتدخل وتؤثر تأثيرا فعالا في محتوياته ومساره وتسارع أو تباطؤ تقدمه.

- **تحديـــد الهـــدف**: لا شك أن الفقه السليم للواقع يساعدنا على ضبط عدة قضايا في المشروع العملي نسجلها كالآتي:

+ العناصر العامة و التفصيلية المكونة لذلك الواقع.

+ عوامل التأثير فيه سلبا و إيجابا.

+ عوامل الضعف أو القوة فيه.

+ أسباب المرض و تنبؤ العلاج الممكن[2].

فالحصـــول على كل هذه المعلومات يعيننا عن الإجابة على سؤال مهم هو: ما هي الحاجات التي ينـــتظر منا الواقع توفيرها له للتمكن من تغييره إيجابيا، حسب أهداف محددة نتصور من خلال تحققها ذلك الواقع المقبل في تفاعله مع الوحي و العقل.

ولنبدأ بإعطاء مفهوم الهدف:

- **لغة**: جاء في لسان العرب أن الهدف «هو الغرض، و يسمى القرطاس هدفا و غرضا»[3].
- **اصـــطلاحا**: «هو رغبة يسعى الفرد أو المجتمع إلى تحقيقها ،وقد يتراوح الهدف من كونه عاما شاملا ،وعلى درجة عليا من التجريد إلى كونه محددا بسيطا ويمثل سلوكا ماديا ملاحظا» [4].

إذا نظـــرنا إلى الـــتعريف السابق نجد أن الحاجة هي النقطة المركزية التي تدور حولها كل الجهود العلمـــية العملية لتصل إليها، ولعل السر في اختلاف المجتهدين سواء على مستوى تصور الواقع المقبل في تفاعله مع الوحي والعقل، أو على مستوى المناهج العلمية التي نواجه بها واقعنا، يعود إلى صعوبة تحديد الحاجـــة أو بتعبير أدق: ماذا يحتاج ذلك الواقع الذي نتصوره عندما نريد أن نتحرك في إطاره؟، لنحدد بعد ذلك المناهج العلمية أو التصرفات الإيجابية في هذا الواقع.

---

1 - ينظر: ابن الصلاح ابو عمر عثمان بن عبد الرحمن: أدب المفتي و المستفتي، ت/ موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الوفاء، المدية، (د.ت.ط)،ص 115.

2 - ينظر: القرضاوي يوسف: الحل الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط14، 1414هـ-1993م، ص 232.

3 - ابن منظور: لسان العرب، 346/9.

4 - توق محيي الدين، عبد الرحمن عدس: أساسيات علم النفس التربوي، دارجون وايلي و أبنائه، أنجلترة ،ط1984م،ص 30.

و لا يكفي أن يتضمن المشروع –أي مشروع– أهدافا بل يجب أن يكون الهدف محددا وواضحا لنتمكن من تصور الواقع، ومن ثمّ توجيهه نحو الوجهة البناءة والمنظمة، ولنتمكن كذلك من تحديد الشروط الإيجابية التي تساعد على حدوث التغيير الإيجابي المطلوب إنجازه من طرف المشروع المقترح.

و بناء على ما سبق، يمكن القول أنه لا يُكتب لأي مشروع اجتهادي مستقبلي النجاح إذا لم يكن على مستوى عالٍ من الإدراك الدقيق لمطالبه، قبل الشروع في برمجة سلسلة الإجراءات التي سيواجه بها ذلك الواقع المستقبلي.

وهنا دور الإرادة المجتهدة التي تمتاز بصناعة المخططات ولديها التصور لتطور تلك المخططات، والتصور للعقبات والإدراك للمتطلبات، وحديثنا لا يشمل المقلد الذي يركن دوما إلى تقليد نموذج جاهز غارق في جزئياته لا يستطيع الخروج منها، ولا يستطيع أن يمارس غير عملية النقل، فيركن إما إلى نموذج السلف يحتمي به ويفر إليه من واقعه، وإما أن يسرق من أسياده المخططات فيصبح بذلك مسلوب القدرة لا يستطيع تفهّم الماضي، ولا يستطيع الغوص و لا حتى مجرد التخمين فيما يمكن أن يكون عليه الاجتهاد المعاصر مستقبلا، ولهذا يجب تدريب المجتهدين على اكتساب الأدوات و التقنيات العلمية و العملية التي تمكنهم من الضبط الدقيق للأهداف[1].

– **اختيار الوسائل وأدوات التنفيذ:** عندما نستطيع تحديد ما نريد يمكن لنا أن نحدد كيف نحقق ما نريد، فمشكلة الوسائل أو الأدوات مرتبطة أساسا بالأهداف والغايات، فهذه الأخيرة هي التي تحدد الطريق إليها أو على الأقل تحدد المعالم الأولية لذلك، ولهذا قال محمد قطب: «إن الوسائل هي أداتنا الوحيدة لتحقيق ما نؤمن به من أهداف وينبغي العناية الكاملة بها، والتدقيق في بحثها واختيارها، إذ الوسيلة الفاسدة تضيِّع الجهود والأهداف»[2].

كما أن الأهداف ينبغي أن تكون على درجة كبيرة من الوضوح والدقة، فإن الوسائل ينبغي أن تكون أيضا على درجة كبيرة من الكفاءة، أي الانسجام مع الأهداف من جهة، والمعطيات الواقعية من جهة أخرى، إذ كفاءة الوسيلة جزء أصيل من الواقعية الإسلامية يجب الاهتمام به[3]، و استفراغ الوسع العلمي المنهجي في توفيره و في أي اجتهاد

1 – ينظر: بريش محمد: حاجتنا إلى علوم المستقبل، مرجع سابق، ص25.

2 – قطب محمد: منهج التربية الإسلامية، دار الشروق ،القاهرة ،ط14 ، 1414هـ – 1993م ، 12/1.

3 – برغوث الطيب: الواقعية في الإسلام، دار الشهاب للطباعة ،ط1405هـ–1984م،ص 41، بتصرف.

و النظر المتبصر إلى اجتهاده ﷺ بيَّن لنا هذه السمة في ديننا الحنيف، إذ كان الرسول ﷺ يواجه الموقف –أي موقف– بما يناسبه من وسائل وأدوات حتى يضمن التأثير الإيجابي في الأحداث، ولنا في هجرته ﷺ أبلغ عبرة في ذلك التخطيط المحكم في اختيار الوسائل المناسبة وفي الوقت المناسب[1].

إن عبارة "كيف" هي المنطلق في البحث عن الوسائل المناسبة لتحقيق الهدف، وبطرحنا لهذا السؤال فإن الاهتمام سيوجه إلى طرائق وأساليب وأدوات التنفيذ، ويتمثل ذلك في وضع منظومة تنفيذية تبين وسائل تحقيق الأهداف، وذلك في شكل خطة عمل تنفيذية واضحة، ثم نقوم بترتيب الوسائل التنفيذية مع توضيح مزايا كل وسيلة، و يمكن وضع ضوابط عامة يجب مراعاتها عند التفكير في وضع الوسائل:

* أن تكون الوسيلة مشروعة: فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل[2] كما يقول الأصوليون.
* أن تكون الوسيلة ملائمة لطاقة الجهاز المنفذ للمشروع و ظروف الواقع.
* أن تكون مرنة قابلة للتطوير و التجديد عند تغير المعطيات المكانية و الزمانية[3].
* أن تكون واقعية حيث تضع المعوقات في الحسبان[4].

– **ضبط مراحل الإنجاز و كيفياته:** و نعني بتلك الكيفية التي يتم عن طريقها تنفيذ المشروع، فيتم تصورها على الأقل على المستوى النظري، ويستحسن أن نشير هنا ولو بشكل بسيط إلى بعض الضوابط التي تعين الجهاز المنفذ للمشروع إلى التنفيذ السليم:

+ المتابعة المستمرة لعملية التنفيذ إلى غاية انتهائه.

+ الاعتبار الجاد لقاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح[5] ،مراعاةً لسلم الأولويات الأهم ثم المهم وهكذا.

و نظرا لكون التخطيط المنهجي الدقيق من أقوى العوامل المعينة على اكتساب المهارة في التفكير، فإنه بدون التخطيط يصبح الاجتهاد المعاصر غير محقق لأهدافه، وبالتالي لا مجال للقول بآفاق مستقبلية ولا مجال للقول أيضا بتصور واقع مقبل.

---

1 – ينظر: البخاري: كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي و أصحابه إلى المدينة، حديث رقم 3905 ، 4/ 635-638.

2 – القرافي شهاب الدين أبي العباس أحمد: الفروق، و بأسفله ابن الشاط ،دار الشروق على أنوار الفروق، و بهامشه الكتابين تهذيب الفروق و القواعد السنية في الأسرار الفقهية، محمد علي بن الشيخ حسين، دار إحياء الكتب العربية ،القاهرة ، ط1 ، 1344هـ 33/2.

3 – القرضاوي: الحل الإسلامي، ص233.

4 – المرجع نفسه.

5– ينظر: العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مؤسسة الريان، بيروت، ط2، 1419هـ-1998م، ص74.

2- محور الاستكشاف المتجدد للوحي:

إن خاصية القرآن الكريم ليست في تغير نصوصه أو بتأويلها على نحو ما ليستقيم مع اتجاهات عقلية يصل إليها العقل مسبقا، فليس هذا ما نعنيه بالاستكشاف، إن خاصية القرآن الكريم تكمن في أنه يحمل ضمن نصه الثابت أشكالا مختلفة للوعي به، ولكل شكل طبيعته التاريخية المتميزة، أي أن الكتاب حسب تعبير محمد حسين فضل الله إلهي في نصه ولكنه اجتهادي في اجتهاد المجتهدين[1]، يستكشف كل منهم تركيبة القرآن حسب خصائصه التاريخية المتميزة.

بمعنى أن الكيفية التي يُفهم بها التركيب القرآني هي الأساس في طبيعة الوعي به، الشيء نفسه بالنسبة للمعلومة العلمية، فحين غيَّر التطور العلمي فهمه لوضع الحركة المادية خلافا للتطور الآلي. فالذي تغير هو أسلوب الفهم للموضوع نفسه وليس المادة، كذلك القرآن فإنه آيات حية ثابتة، أما المتغير فهو فهم المجتهدين لتركيبها على نحو متجدد يستكشفون بموجبه وعيا جديدا لحقائقها[2].

و بعد الاستقراء و التحليل نستنتج حقيقة مهمة،هي أنّ الله تعالى قد جعل إرادته في إعادة استكشاف القرآن و السنة، و فهمهما ضمن كل مرحلة من مراحل التطور البشري بما ينسجم والخصائص الفكرية لشخصية المرحلة، غير أن هذا الاستكشاف المستقبلي الذي سنتعرض له سيمس ثلاثة عناصر نحسبها رئيسة لرسم صورة الاجتهاد المستقبلي، تمثل الأولى إطار هذا الاستكشاف، والعنصرين الآخرين يمثلان جملة من الحلول لتساؤلات لا نملك حلها الآن في واقعنا المعاصر.

أ- إطار الاستكشاف الجديد للوحي: هذا الإطار كنّا قد حددناه بتفاعلية الوحي والعقل والواقع ، وهي تفاعلية تأخذ معنى التفاعل الكوني بين هذه الأبعاد الثلاثة من جهة، ودون استلاب لأي بعد فيها من جهة أخرى، غير أن ما لم نحدده سابقا هو أن شكل هذا التفاعل لا يتم في لحظة فجائية كما يتصور البعض، مستندين في هذا على قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ " يس، آية 82".

وكأن هذا الاجتهاد يعمل في حياة الناس بطريقة سحرية[3] تجعلهم يتوهمون أن بمقدور الاجتهاد المستقبلي فرض تطور علمي مستقبلي مغاير لما هو عليه الوضع العلمي الآن، في شهر أو عام..، وهذا ما

1 - فضل الله محمد حسين: تحديات الإسلام بين الحداثة و المعاصرة، دار الملاك، بيروت، ط1، 1419هـ، 1999م،ص 22بتصرف.

2 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 481/2.

3- استقيت هذه الجملة من: قطب سيد: هذا الدين، دار الشروق، القاهرة، ط 1399هـ-1979م، ص 5.

جعل مالك بن نبي يرى أن الوضع العلمي الراهن لا يمكن قلبه أو تغييره إلا بثورة علمية مستقبلية لا نملك -نحن المسلمون- مقوماتها الآن[1].

هذا الشكل من التفاعل وإن كان قائما بالفعل، وفي كل لحظة وفي كل وقت، إلا أن ما نسعى ونصبوا إليه من اجتهاد مستقبلي على المستوى المنظور على الأقل يتم من خلال مراحل وخطوات يتفاعل فيها الوحي والعقل والواقع دون استلاب لأيٍ منهم للبعدين الآخرين، وكما أن الواقع لا يتجاوز الوحي في تشكله، والعقل لا يتجاوز الوحي في معارفه، فكذلك الوحي لا يتجاوز فعل الواقع وشروطه وإنما يطوِّره تدريجيا باتِّجاهه، ويؤطره بأطره، وهذا أحد مضامين هذا الاستكشاف لتفاعلية الوحي والعقل والواقع، غير أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، ولنا أن نتساءل ماذا سنستكشف أيضا من خلال هذه التفاعلية الثلاثية؟.

ب- **اكتشاف الوحدة المنهجية الضابطة لآيات و أحاديث الوحي:**

نكتشف عبر تلك التفاعلية الثلاثية أن القرآن العظيم[2] يحمل في مبناه ومعناه وحدة منهجية كاملة، فعنصر إعجازه واستمراريته وثباته ليس فقط في نصوصه، ولكن في فهم هذه النصوص والآيات ضمن منهجيته -أي المنهج القرآني-، والمطلوب منا باجتهاد مستقبلي اكتشاف هذا المنهج عبر التفاعل العميق بالقرآن الكريم، تماما كما نكتشف المنهج الكوني في الحركة الطبيعية، وعبر التفاعل العميق بمختلف الظواهر الطبيعية وتحليلها في مكوناتها وعلاقاتها.

في إطار الحركة الكونية يبحث العقل عن الناظم المنهجي لجملة الظواهر، صاعدا من التعدد والتنوع المظهري إلى الوحدة، أي الوحدة المهيمنة على هذا التنوع والتعدد، الشيء نفسه يفعله العقل في منهجية القرآن ضمن سوره وآياته التي تبدو مجزأة أجزاءً ومتعددة سوراً[3]، فالقرآن الكريم بما يعطيه من منهجية عبر التحليل الدقيق لآياته في وحدتها وترابطها إنما يدلنا من جهة إلى أوجه الارتباط بين المدلولات التفصيلية، ومحاولة الوصول إلى مركب نظري قرآني يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب[4]، ويدلنا كذلك على أن فعل الله محيط بكل أبعاد التجربة الكونية من جهة

1 - ينظ : بن نبي مالك: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي و عبد الصابور شاهين، دار الفكر، الجزائر ،ط4 ،1407هـ-1987م، ص81.

2 - هذا الاكتشاف يشمل القرآن و السنة معا و اعتدادنا بالقرآن العظيم هو للتمثيل فقط.

3 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 504/2.

4- ينظر: باقر الصدر: المدرسة القرآنية، ص 17.

أخرى، لذلك يجب أن تكون نظرة المجتهدين مستقبلا إلى القرآن نظرة منهجية ترقى من متفرقاته إلى كليته، و من أجزائه إلى وحدته ومن سطحه إلى مكنونه[1].

و بهذا وحده سيتوصل الاجتهاد المستقبلي إلى فهم منهجية الحركة في الطبيعة وفي التاريخ، ضمن الأطر الرئيسة التي يدفعها الله بها –أي أطر العهد والأمانة والاستخلاف والابتلاء المقرونة بالتسخير–. أو ضمن الأطر الفرعية كالتوحيد والتزكية والعمران التي تشكل مقاصدًا عليا دارت وتدور عليها سور القرآن وآياته، والتي –أي هذه المقاصد– ترتبط بأطر فرعية أخرى، مثل إطار الحق والسلام، والتي من خلالها جميعا يتمكن الاجتهاد المستقبلي من تقنين فعل الله الساري في الواقع المقبل، بشكل سنن أو مقادير، وربطه بالفعل الإنساني، وما على هذا الفعل إلا أن يُطرح على قاعدة الفعل الإلهي وضمن اتجاهاته، فليس في الأمر مغيَّبات وليس سوى معاناة الاستخراج والتدبر والتفكر والربط.

و نكتشف كذلك عبر تلك التفاعلية الثلاثية، وعبر ذلك المنهج الذي سنكتشفه أن كافة التطبيقات دلالة على تشريعات تربطها رابطة واحدة ،تدل على ذلك المنهج أكثر مما تدل على حكم تكليفي[2] أو حكم وضعي[3] قائم ضمن حالات منفصلة.

و بهذا يصبح موقف المجتهد المعاصر من حكم تحريم الربا مثلا، أنه لا يمكن أخذ هذا الحكم كحكم مستقل في المسائل الاقتصادية ومن زاوية أحكام الحلال والحرام فحسب، أي أنّ حكمة تحريم الربا لا يمكن الوصول إليها في إطار البحث الاقتصادي، ولكن فقط تتبين الحكمة في إطار المنهج القرآني ككل. فبذلك المنهج سيتضح لنا الربا كأسلوب في المعاملات المالية، متناقض مع منهجية الحق، قال تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ " البقرة، آية 188 "، وبنقض الحق يُنقض السلام فتنهار الوحدة و يحل الصراع.

غير أن تحريم الربا لا يأتي بمعزل عن وضع الأسس الكاملة لبناء مجتمع يسوده الحق والسلام، لذلك أوجب الله الزكاة، والهدف من هذا هو الوصول بالمجتمع إلى حالة السلام الكاملة التي لا تتجزأ عناصرها، ففي إطار تحريم الربا وفرض الزكاة يأتي تحريم الخمر و الميسر، باعتبارهما مصدر تخريب لعلاقات الوحدة والسلام في المجتمع، ولا تنفصل كل هذه التشريعات عن تحريم الميتة ولحم الخنزير، ولا

1 – ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 343/2.

2 – الحكم التكليفي هو « ما اقتضى طلب فعل من المكلف أو كفه عن فعل، أو تخييره بين الفعل و الكف عنه» ينظر: الزحيلي: أصول الفقه، 42/1.

3 – الحكم الوضعي هو « ما اقتضى وضع شيء سببا لشيء أو شرطا له، أو مانعا منه» ينظر: المرجع نفسه، 43/1.

تنفصل كذلك عن تشريعات الزواج وتشريعات الحكم والسياسة و...،و الأمثلة كثيرة عن مثل هذه الإشكاليات.

إذن لا يمكن البحث في أي تشريع خارج المنهجية القرآنية الكلية، إذ أن التشريعات تفاصيل تطبيقية مشدودة إلى كلية المنهج[1] ،وقائمة لتحقيق مجتمع تسوده الوحدة والسلام في إطار الحق الذي قامت به السماوات والأرض وما فيهن.

إن ما يجب قوله هنا من ناحية عملية أن هذا الاكتشاف المذكور لا يقل أهمية عن اكتشاف آخر يخص هذه التشريعات، حيث إنها –أي هذه التشريعات– قد أثّرت تأثيرا كبيرا في تحديد شكل وهيكل الواقع الإسلامي منذ البدايات الأولى للفتح، وهذا ما نلاحظه من خلال فوارق بين واقعنا الإسلامي في تركيباته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، والمجتمعات الأخرى غير الإسلامية التي لم تتأثر بهذه التشريعات، وهذا ما نعبر عنه بالمعادلة الآتية:

ضبط البداية من خلال التشريعات+اختلاف مجرى التطور التاريخي=اختلاف تركيبة واقعنا الإسلامي عن غيره.

و هكذا يستحيل منطقيا وسننيا فهم وتغيير واقعنا المعاصر، أو تصور لواقعنا المقبل دون معرفة أثر التشريعات الإسلامية وعلى كل الأصعدة.

ج– المنهج القرآني والعلم المستقبلي:

إن كل فهم يعجز عن الرؤية الاستباقية لما سيكون عليه التطور العلمي مستقبلا، إما يعني العجز في الفهم أو العجز في المنهج، فإذا تأكد لدينا وجود هذا المنهج في القرآن والذي يعطي دلالات اتجاه التطور العلمي، حَقَّ التساؤل عن دور الاجتهاد المستقبلي وبالتالي دور المجتهد المسلم في صياغة هذا الاتّجاه وتسييره أو على الأقل المشاركة فيه.

و في هذا الإطار طرح حاج حمد مفهوم الجمع بين القراءتين، وتابعه في هذا رواد المعهد العالمي للفكر الإسلامي[2]، كطرح مستقبلي يجب أن يسير على نهجه التطور العلمي المستقبلي، هذا المفهوم ليس جديدا في ذاته ولكنه جديد في تناوله، إذ هو مفهوم قرآني خالص، أمر وأول ما أمر به "القراءة"، قال تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ " العلق، آية 1-4 "

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 464/2 - 466.

2- ينظر: المرجع نفسه، 456/2 .

شرح حاج حمد هذا الأمر بالقراءة بأنه: «أمر "بقراءتين" قراءة أولى تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية، وهي كما يقول قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية، وصفاتها. وخلقها»[1]، قال تعالى ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾، وقراءة ثانية هي قراءة بالتفهم العلمي الحضاري[2]، قال تعالى: ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾، ففي هذه الآيات التي هي أول ما نزل من القرآن تمّ الربط بين علمين: «علم رباني مفتوح متعلق بقدرة الله التي تتجاوز في فعلها كل شروط الواقع غير أنها تكيفه ليستوي إلى نتائج معينة تحددها إرادة الله، وعلم موضعي قائم على أطر موضوعية محددة في نشاط الظواهر وكيفياتها وعلاقاتها»[3].

ثم يشرح حاج حمد ضرورة هذا الربط الذي دعا إليه، والذي جعله مراتب في كتابات أخرى حيث قال: «فطموحات الإنسان العلمية ومنجزاته الحضارية، تأتي معطوفة على الخلق التكويني المستوي على قاعدة التسخير، فهناك اندماج كامل بالفعل البشري في الخلق الإلهي، ولا يتم الوعي بذلك...إلا بجمع القراءتين في قراءة واحدة...إذ يدرك الإنسان وقتها أنه يفعل بعلمه الموضعي في كون مسخر بآيات الرحمة، فيسوده الشعور بالسلام مع ربه ومع ذاته ومع الكون»[4].

و ما يمكن فهمه من فكرة حاج حمد أن الله تعالى قد وضع في الكون وفي الخلق سننا ووضع أقدارا، وكشْفُنا عن فعله وحكمته تعالى في الواقع هو كشف عن هذه السنن والأقدار، وهو ما سماه حاج حمد الجمع بين القراءتين، لأن الإنسان حين يكتشف السنن سيتمكن من تسخيرها في إنجاز مهمته الاستخلافية أداءً للأمانة الملقاة على عاتقه، ووفاء للعهد الذي أطلقه على نفسه، وحين يكتشف المقادير، فإنه يطمئن قلبه ويتّجه نحو إدراك المنهج القرآني، وحين يدرك ذلك فإن مهمته في العمران، وفي التطور العلمي تقوم بشكل دقيق على الجمع بين القراءتين؛ هذا الجمع الذي يرفض تقييد الفعالية الإنسانية إلى ما تعطيه المعلومة العلمية فقط، حيث يستحيل على العقل المتفاعل مع الوحي والواقع الاجتهاد في تجديد رؤاه خارج ما تعطيه تلك المعلومة العلمية.

و هذا الجمع أيضا ليس المهم عنده فقط التطور العلمي، وإنما الأهم هو إطار هذا التقدم، فحين يصبح هذا الإطار صراعيا بين الوحي والعقل والواقع، فإن النتائج العملية لهذا التطور تصبح جزئية

1 - حاج حمد: العالمية الثانية، 456/1 بتصرف.

2- المرجع نفسه، 457/1 بتصرف.

3- المرجع نفسه بتصرف.

4- المرجع نفسه، 458/1 بتصرف.

وقاصرة ولا تستقيم معها الحقائق في كليتها وهذا ما ينتج عنه طمس الأبعاد الكونية في التجربة الإنسانية وتقييد فعالية الإنسان.

صحيح أن الاجتهاد المعاصر و(المستقبلي) يساير التطور العلمي، لأن هذا من متعلقات القراءة الثانية، والتي تتكاتف مع الأولى في بناء الحضارة، وصحيح أن الاجتهاد المعاصر يستند إلى بعض المحددات المكتشفة في سياق التطور العلمي للغرب، لفهم وتفكيك بعض الإنتاج المعرفي السابق واللاحق، إلا أنه يرفض وسيرفض التمذهب الوضعي لمثل هذه المحددات العلمية، إذ يظل التطور العلمي روحا مفتوحة تمارس مهمتها في النقد والتفكيك إلى أن تفرض عليها التطورات المستقبلية مهمات التركيب[1]، وهذا ما ينتظر الاجتهاد المستقبلي ليطرح أمام هذا التطور العلمي مفاهيمه الإسلامية التركيبية وبنفس الآفاق المفتوحة، ومن خلال منهجية الوحي الكونية المستوعبة لهذه المحددات العلمية والمتجاوزة لها.

ثمة ما يدفع إلى القول أن جهودًا سوف تمضي قوية، وهي جهود تأسيسية سيُبنى عليها الاجتهاد المستقبلي، تبتدئ هذه الجهود بالقراءة النقدية والتحليلية لضبط كيفية إنتاج ما كان في الإنتاج المعرفي الإنساني والإسلامي، وتحديد الدلالات الفاعلة فيه، أو على حد تعبير محمد محفوظ في تساؤله عن كيفية التعامل مع الأفكار ومنهج قراءة النصوص القرآنية[2]، في كتابه القيم الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل[3].

إن هذه الدراسات وهؤلاء المجتهدين يريدون قراءة الماضي لاكتشاف حقيقة ما كان عليه الوضع آنذاك، من وراء النصوص التراثية المكتوبة، أما الجهد الأكثر جرأة فهو جهد حاج حمد من أجل إعادة قراءة النص القرآني بأسلوب منهجي، يعتمد البحث في دلالات المعاني واكتشاف ناظمها المنهجي أي الفهم المنهجي للمنهج القرآني، كل هذه الجهود ستفرض نفسها على الساحة الاجتهادية المعاصرة والمستقبلية، ويصبح وقتها ممكنا القول أننا استوعبنا الواقع الماضي في تفاعله مع الوحي والعقل انطلاقا من واقعنا المعاصر، وتَصَوَّرْنا ذلك الواقع المقبل في تفاعله مع الوحي والعقل، أي وفَّرنا مُناخ الاجتهاد

1- ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص 21.

2- ينظر: محفوظ محمد: الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1999م، ص 65 و ما بعدها.

3- و هو واحد من هذه الجهود المباركة، إضافة إلى جهود رواد المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كجهود طه جابر العلواني من خلال كتابه إصلاح الفكر الإسلامي، و كذا جهود لؤي صافي و منى عبد المنعم أبو الفضل، و كذا جهود محمد حسين فضل الله، و كذا الدراسات التي تقدمها لنا مجلات الاجتهاد أو الكلمة أو الحوار أو...الخ

المستقبلي الذي ينطلق بكل أبعاده، حيث لا تحتل فيه مجادلات التشريع والفقه إلاّ موضعها الحقيقي في الواقع كجزء من اجتهاد شامل وكوني.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الثاني: إظهار الهدى و دين الحق:

تكلمنا في الفرع الأول المتعلق بالتطور العلمي المستقبلي عن المسارات المحتملة التي سيسير عليها الاجتهاد المستقبلي، إن استُخدمت خلال هذه المسارات أدوات معينة، أما في هذه الفرع فسنتكلم عن غاية هذا الاجتهاد المستقبلي، والمحاور التي نتنبأ من خلالها الوصول إلى هذه الغاية، غير أنه يجب التأكيد على النقطتين الآتيتين:

- إن هذه المحاور التي نتنبأ من خلالها تلك الغاية المنشودة، هي محاور عملية، وبالتالي ليست جوابا لسؤال معرفي هو كيف نصل إلى الغاية المنشودة؟، أو كيف يكون الاجتهاد نفسه مشروعا مستقبليا؟. لأن مثل هذه الأسئلة لا نجد جوابها في كمٍّ أو كيفٍ من المعارف يقدم للسائل، فالسؤال المطروح "كيف"؛ هو سؤال عملي، سؤال يجد جوابه التدريجي المتنامي المتجدد داخل الممارسة العملية، من خلال المحاور التي نتنبأ من خلالها تأطير هذا الجواب العملي.

- ما ذكره زكي الميلاد أن بعض الكتابات الإسلامية التي تطرقت إلى موضوع المستقبل انطلقت من حتميات قرآنية، من غير أن تؤسس لهذه الحتميات أسبابها الموضوعية على حد قوله، ثم عقّب على ذلك أنه لا يختلف مع هؤلاء على صدق هذه الآيات، وإنما لا يصح أخذ هذه الحتميات مفصولة عن سننها وبعيدة عن أسبابها الموضوعية[1].

غير أنه يمكن أن نقول لزكي الميلاد أنّ هذا الأمر مفروغ منه، أما الذي غاب عنه أنّ مثل هذه الوعود في الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية هي التي تعطي للاجتهاد المعاصر آفاقه، وتضبط مساره، وما علينا سوى تناول الوحي من خلال منهجيته التي يتناولها في كلّيتها العقل المستقبلي، لذلك فالانطلاق من هذه الوعود الإلهية حتمية في حد ذاته، والاختلاف فيما بعد هو في كيفية السير وكيفية النظر[2].

و من هذه الوعود التي جاء بها الوحي قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿**فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا**﴾ "الإسراء، آية 07"، وقوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ**

1- ينظر: الميلاد زكي: الإسلام، العالم الإسلامي و المستقبل، أي مستقبل نبحث عنه؟ مرجع سابق،ص 20.

2- من غير أن تكون هذه الحتمية جبرية، إذ أن مجراها كما أكدنا سابقا يُشتَق عبر تفاعلها مع الواقع والعقل.

﴿الْمُشْرِكُونَ﴾ "الصف، آية 09"، وقوله ﷺ :« تقاتلون اليهود حتى يختبئ أحدهم وراء الحجر فيقول يا عبد الله ،هذا يهودي ورائي فاقتله ...»[1]، إلى غير ذلك من الآيات و الأحاديث .

و يكون الانطلاق من الوعد الأول في سورة الإسراء؛ حيث جاء الإسراء كرؤية ماضية ومستقبلية لكل المنطقة التي بارك الله حولها بالأنبياء والرسل، حيث رأى فيها محمد ﷺ ما لا عين رأت، وسمع فيها ما لا أذن سمعت، وكما كان الإسراء، كان اسم سورته، ومحتوى آياتها في وحدتها العضوية، كوعد متعلق بمقدمات تاريخية، ونتائجها –أي نتائج هذه المقدمات– في هذه المنطقة، وبالعناية الإلهية التي تُكيِّف صنعها، حيث قضى الله تعالى لبني إسرائيل عُلُّوين يعقبهما فساد، وينتهي أمرهما في الحالتين على يد عباد لله، يجوسون في الأولى خلال ديار اليهود، وهذا ما فعله المسلمون في ديار اليهود بالمدينة[2]. قال تعالى ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا﴾. "الإسراء، آية 04-05"، قال تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾، "الحشر، آية 02"، وفي الثانية يُتبِّرون ما علو تتبيرا، حيث وَضعت الرسالة العالمية المحمدية بذلك نهاية لدورة الإفساد الإسرائيلي، غير أن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، بل جعل الله تاريخ المنطقة سجالا بين الفريقين، وضمن مرحلتين تمر بهما عالمية الإسلام:

المرحلة الأولى: هي مرحلة الخروج، والعالمية، والتداخل مع الحضارات القديمة[3]، و التي حددناها بآفاق اجتهاده ﷺ و آفاق الاجتهاد الفقهي، حيث تكون المواجهة الأولى بين المسلمين واليهود، وفي هذا يقول تعالى: وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا﴾، "الإسراء، آية 04-05"، قال أسعد بيوض التميمي:« و "اللام" في لتفسدنّ لام الاستقبال والتوكيد واللام في "لتعلنّ" كذلك لام الاستقبال والتوكيد...ووجود كلمة إذن في الأية تدل على أن الفساد

---

1 - البخاري: الصحيح،كتاب الجهاد والسير،باب قتال اليهود،حديث رقم 2925 ،314/3، وفي كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام،حديث رقم 3593 ،537/4 . مسلم:الصحيح،كتاب الفتن و أشراط الساعة،باب لاتقوم الساعة حتى تعبد دوس ذا الخلصة، حديث رقم 79-82 ،2238/4- 2239 .

2 - فسر المفسرون رحمهم الله قوله تعالى: "عبادا لنا أولي بأس شديد"، بأن هؤلاء العباد هم أقوام عاشوا قبل مجيء الإسلام، ينظر مثلا: الرازي: التفسير الكبير، 124/20-125. أو البقاعي: نظم الدرر، 336/4. غير أن الشنقيطي قال أن قصة الذين سلطوا عليهم في المرتين أخبارا إسرائيلية، و قرر بأن الذين سلطوا عليهم هم المسلمون، ينظر: الشنقيطي محمد الأمين بن المختار الجكني: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ،1417هـ -1996م، 3/ 302 -303 .

3 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 180/2.

والعلـــو، ثم الـــتدمير الأول آت وأنه لم يمر، كما أن استعمال إذن للمرة الثانية يدل على أنها آتية لم تمر كذلـــك، أما الذين سيتولون تدمير اليهود هم من المؤمنين، إذ أن الله سبحانه وتعالى حين يضيف كلمة العـــباد لذاته تكون في موضع التشريف، ويخص بها المؤمنين...وهذا التشريف والتكريم الإيماني لا ينطبق عـــلى البابلـــيين ولا عـــلى الرومان لأنهم جميعا من الوثنيين، وينطبق هذا الوصف على رسول الله ﷺ وأصـــحابه الذين جاءوا إلى المدينة، ولليهود فيها نفوذ سياسي واقتصادي، وكان من أول أعماله ﷺ في المديـــنة إبرام المعاهدة السياسية بينه وبين اليهود، فلما غدر اليهود ...سلَّط الله عليهم المسلمين فجاسوا خلال الديار اليهودية وأزالوهم عن المدينة وخيبر، وتأتي سورة الحشر لتأكد هذا المعنى في قولـــه تعالى: ﴿ هُـــوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾، "الحشر، آية 02"»[1]. ثم فاصـــل تاريخي يعلو فيه بنو إسرائيل مرة أخرى، وهو ما نعيش اليوم، وليس كما قال بعض المفسرين على أن هذا الفاصل كان في زمان داود عليه السلام[2].

ثم المرحلة التاريخية الثانية حيث إظهار الهدى ودين الحق، وتصفية الوجود اليهودي في المنطقة.

إن سورة الإسراء في وحدتها العضوية تعطي هذه المعاني، وتوضح في الوقت نفسه أبعاد المسار الذي يجب على الاجتهاد المستقبلي سلوكه، إذ هي امتداد لما بين سورة النحل[3] والكهف[4]، ومدخل جديد لحضارة مضيئة، وتفصيلية تبتدئ بالعلم.

فمـــن بعـــد آيـــات التدافع الإسلامي الإسرائيلي في مقدمة السورة تبدأ الآية 12 ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ.﴾ إلى غاية نهاية السورة لتؤكد آنية الفعل الإلهي، وتؤكد كذلك حرية الاختيار البشري، قـــال تعـــالى: ﴿ وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ﴾ " الإسراء، آية 13 "، وإمدادا من الله في العطاء لمن يريد، ثم وضع ذلك في دائرة الحكمة الإلهية، وسياقها الـــتاريخي مـــنذ عهد آدم عليه السلام، مرورا بموسى عليه السلام وبني إسرائيل، وإلى وعد الآخرة من الدنـــيا، حيث يأتي الله ببني إسرائيل لفيفا إلى قبرهم الكبير، قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْـــكُنُوا الْـــأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾ " الإسراء، آية 104 "، حيث يرتبط وعد الآخرة في الآية 104 بوعد الآخرة في مقدمة السورة، والذي سيعقبه البديل الإسلامي الحضاري العالمي

1- التميمي أسعد بيوض: زوال إسرائيل حتمية قرآنية، دار الشهاب، باتنة، ط 1987م، ص 17-18.

2 - ينظر: البقاعي: نظم الدرر، 338/4. الرازي: التفسير الكبير، 124/20-125

3- هذا ما أكده البقاعي ينظر: نظم الدرر ، 327/4.

4 - في ظل هذا التدافع تنص الآيات الأولى من سورة الكهف على الحوار الإسلامي المسيحي ولعل هذا ما عناه الرسول ﷺ من أمره بقراءة عشر آيات من سورة الكهف عند خروج الدجال.

الـــذي تـــنص عليه آيات الوعد من سورة التوبة 32- 33، والتي ترتبط في هذه البشرى المستقبلية مع مراحل التناوب بين المسلمين واليهود، التي حددتها سورة الإسراء مما يعني أن ظاهرة الوجود الإسرائيلي في قلب الأمة الإسلامية في هذا العصر هو إيذان بانتهاء تلك العالمية التي كانت من ضمن آفاق اجتهاده ﷺ واجـــتهاد الوارثـــين من بعده، ودلالة في الوقت نفسه على بدء عالمية حضارية إسلامية جديدة عبّر حـــاج حمـــد بأنهـــا تتولد تاريخيا من خلال تدافع إسلامي إسرائيلي يكون مقدمة لظهور الهدى ودين الحق[1].

حيـــث يـــتلازم في هذا الظهور التفاعل بين وعود الوحي ونشاط العقل وحركة الواقع ، في إطار قدري معرفي تاريخي يكشف عنه منهج الوحي بدلالة الاقتضاء[2]، حيث لا يستقيم الكلام إلا بالمقتضى كما يقول الأصوليون[3]، والمقتضى هنا في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الإســـراء، آيـــة 07 "، أي ليســـوء المسلمون في آخر الزمان وبظهور الهدى ودين الحق وجوه اليهود. وليدخلوا المسجد -أي المسجد الأقصى- كما دخلوه، وليتسلموا مفاتيحه كما تسلموها أول مرة.

و هكذا وكما جعل الله من قبل قبول العرب للقرآن قدرا حتميا بحكم الإنشاء اللفظي، سيجعل الله مـــن قبول المسلمين للقرآن كمرجع لعالمية بديلة قدرا حتميا أيضا بحكم بنائه المنهجي[4]، فالله تعالى لم يخلـــق العالم لتستبد به وتسيطر عليه قوى الباطل، وإنما خلقه بالحق لينتصر الحق ويحل السلام في العالم وتنـــتفي قمة الملائكة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَـــمُونَ﴾ " الـــبقرة، آيـــة 30"، ويـــتحقق وعـــد الله لعباده قال تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُـــمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ " النور، آية 55"

و ســـتبتدئ العالمـــية الإسلامية الحضارية البديلة، كاستجابة لأبعاد الواقع الحاضر، والواقع المقبل، واتجاهاتهمـــا، أما مهمة المنهج القرآني فهو مساعدة المسلمين على اكتشاف اتجاههم القدري التاريخي ،

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 49/1.

2 - دلالة الاقتضاء هي « دلالة الكلام على معنى يتوقف على تقديره صدق الكلام، أو صحته شرعا أو عقلا، ينظر: صالح محمد أديب: تفسير النصوص 1. 548 .

3 - المقتضى هو: « زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها، فاقتضاها النص ليتحقق معناه و لا يلغو» ينظر: البخاري: كشف الأسرار، 118/1.

4- ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 542/2.

والإضـــارات العملية لتحركهم القدري المعرفي التاريخي، باتجاه العالمية الإسلامية الحضارية البديلة، والتي تـــرقى على كل المظاهر الحضارية الراهنة، وتتفاعل بمنطق الاستيعاب والتجاوز مع كل المناهج الوضعية باجتهاد مستقبلي إبداعي، يهدف إلى هيمنة المنظومة الإسلامية في محوريها –العقدي والسلوكي – على كـــل المنظومات الوضعية التي اختزلت الإنسان، وطرحت سلوكه على محك الغرائز البدائية ونفت دور العقيدة و الروح –حسب تعبير مالك بن نبي- في توجيه التاريخ و بناء الحضارة[1].

و هكذا فمن بعد توافر الشروط الفكرية التي يتكون في ظلالها المجتهد المعاصر اليوم، ويكتسب من خلالها العقل العلمي النقدي التحليلي المُؤَطَّر بالمنهج القرآني، سيواجه هذا المجتهد المعاصر مستقبل العالم كـــه، محـــاولا طـــرح بديله العالمي الذي سيهيمن على العالم كله من خلال هيمنة منظومتيه العقدية والسلوكية.

البـــند الأول: هيمنة المنظومة العقدية الإسلامية: إن العقيدة الإسلامية في تحديدها لحقيقة تفاعل الوحـــي والعقـــل والواقع ، هي الفكرة التي صنعت العالمية الحضارية الإسلامية في عهود مضت، فكل تفكير في حقيقة هذا التفاعل هو في الحقيقة تفكير في إنشاء حضارة توجِّه التاريخ[2].

و ســـتبقى العقيدة أو الفكرة الدينية بتعبير مالك بن نبي [3]على مر الدهر، هي التي تحرِّك طاقات الأمة إلى الحضارة، استئنافا، وتعديلا، وترشيدا، كما حرَّكتها لصناعتها ابتداءً.

و لكـــن هذه العقيدة التي نتنبأ لها الهيمنة، يتوقف عملها في الدفع الحضاري، وإظهار الهدى ودين الحـــق على كيفية تحمُّل المسلمين لها، فإذا كنا نتكلم عن ما ينبغي أن يكون مستقبلا من واقع مقبل في تفاعلـــه مـــع الوحـــي والعقل، وجب القول أنَّ تَحَمُّل المسلمين لها يجب أن يجري على حال صفائها وصـــحتها كمـــا جاءت عليه في حقيقتها، فإذا عرفنا أنّ تصوُّر المسلمين العقدي شابته شوائب مَوَّهت حقـــيقة الإسلام وجوهره من جراء الطروحات الكلامية والفلسفية منذ عقود من الزمن[4]، استوجب على الاجتهاد المعاصر إصلاح هذا الخلل، كيما يتم لمنظومته العقدية التمكين والهيمنة، وذلك من خلال ثلاثة عناصر أساسية[5]:

1- بن نبي مالك: شروط النهضة، ص 62 –63 بتصرف.

2- المرجع نفسه،ص 62 بتصرف.

3- المرجع نفسه،ص 61 –62 بتصرف.

4 - ينظر: قطب سيد: خصائص التصور الإسلامي، ص 12.

5 - العنصر الثاني و الثالث ذكرهما عبد المجيد النجار في موضوعه دور الإصلاح العقدي في مجلة إسلامية المعرفة العدد الأول، مرجع سابق ، ص73-80.

1- إصـــلاح الفهـــم للعقيدة الإسلامية: إنّ الناظر في كتب العقيدة للفرق الإسلامية المختلفة يـــلحظ تجمـــد بحوث العقيدة ضمن قوالب ومقولات جامدة بخاصة عند متأخري الكلاميين، ويلحظ كذلك انحصار مفاهيمها ومدلولاتها بحدودهم المنطقية وأساليبهم الجدلية، حيث جعلت بحوثها عبارة عن تجريدات ذهنية بعيدة عن الفائدة العملية[1]، لذلك فإن مهمة الاجتهاد المعاصر في الإصلاح العقدي يتم عبر نقطتين محوريتين:

الـــنقطة الأولى: الـــرجوع إلى الوحـــي كمصدر وحيد لفهم العقيدة[2]، أما أفهام السابقين من المجـــتهدين فيمكن استعمالها كوسائل مساعدة على الفهم، يتم استيعابها ثم تجاوزها على أنها مقتضى من مقتضـــيات مـــنهج الاجتهاد المعاصر في البحث والنظر، بعيدا عن المصطلحات المعقدة التي استخدمها الســـابقون فضلا عن آرائهم المتضاربة في هذا الشأن[3]، وحين يُتَّخذ الوحي –القرآن والسنة– مصدرا وحيدا لفهم العقيدة الإسلامية، فإن كثيرا من الخلافات ستزول إلى حد كبير، وذلك بالتقاء الفهوم على قـــدر مشـــترك مـــن المعاني، يسمح للأمة تجاوز أوضاع الفرقة المستنزفة للطاقات من جهة، وتوحيد اجـــتهادات مجـــتهديها في محاولة إظهار هدى عقيدتها على جميع العقائد، التي ليس لها التصور الكامل لحقيقة تفاعل والعقل والواقع بالوحي من جهة أخرى، فكيف تهيمن عقيدتنا على جميع العقائد لتحقيق عالميـــتها إذا لم نفهـــم –نحن المسلمون– مدلولات عقيدتنا الفهم الصحيح، فنجعل أنفسنا بذلك محَلّ سخرية العالم؟.

الـــنقطة الثانية: إصلاح أو ترشيد الفهم لمدلولات العقيدة: إن الترشيد المتعلق بمدلول العقيدة ذو أهمـــية بالغة، فإذا كانت العقيدة هي المحرك الأساس لحركة الحضارة[4]، فإن مدلولها سيكون له الدور الحاسم في رسم مسار حضارتها، وعالميتها وهيمنتها على العالم كله.

و لكي يتم ذلك يجب توسيع مدلول العقيدة ليشمل دائرة من المسائل أفسح من المسائل التي شملها ويشـــملها الآن، حـــتى تكون صورته في النفوس كحقيقته في واقع الأمر كما جاء في القرآن والسنة، وكصورته التي كان عليها في أذهان المسلمين الأوائل حينما كانوا يفهمون أن خروجهم لتحقيق عالمية خطاب كتابهم، وتفاعلهم مع كل الشعوب، والشهادة عليهم، هي من مدلولات عقيدتهم، وما كانوا في

---

1 - ينظر: العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي،ص 41 –42 .

2 - ينظر: عبد الحميد محسن: تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و أ م، ط1، 1416هـ- 1996م، ص 134.

3 - ينظر: حكيمي محمد رضا: الاجتهاد التحقيقي، ترجمة: حيدر نجف، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب 25، 1421هـ، 2000م،ص 93

4- ينظر: بن نبي مالك: شروط النهضة، ص 68.

ذلك الفهم لمدلول العقيدة إلا صادرين عن مقاصد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة في تعدية هذا المدلول إلى دائرة واسعة من تعاليم الإسلام ذات البعد العملي؛ فلقد جاء في القرآن الكريم وصل دائم بين الإيمان و العمل الصالح، قال تعالى ﴿ **وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ** ﴾ " النور، آية 55 "، ووصل دائم بين حقائق وحدانية الله والنُّبوة والبعث، ومفاهيم اجتماعية مثل الأخوَّة والحرية وكفالة الأيتام والرفق بالمساكين...الخ، وفي هذا أبلغ دليل على مدلول العقيدة الواسع الشامل لمثل هذه الحقائق.

و إذا كنَّا بصدد إبراز هذا الدور لمقتضى الإصلاح أو الترشيد، فإن ذلك يقتضي ترشيدًا على مستوى مفردات عقدية يجب إدراجها في ذلك المدلول[1] حتى تتناول قضايا متنوعة منها:

قضايا تتعلق بحقيقة خلافة الإنسان في الأرض وحقيقته في ذاته، كما تشمل أيضا شهادة الأمة الإسلامية على الناس، ووجوب نشر الدعوة الإسلامية لتظهر على الأديان كلها، فهذه القضايا هي من صلب العقيدة الإسلامية؛ إذ لو اعتقد معتقد أن الإنسان ليس له من مهمة في الحياة، وأنه خُلق للعبث واللعب لكان بذلك خارجا من رِبقة العقيدة الإسلامية.

قضايا ذات بعد اجتماعي[2] تشمل مفاهيم العدل والمساواة والحرية، وبذلك تشمل أيضا حرية التدُّين وتعايش الأديان والثقافات (بضوابطها طبعا)، وغيرها من المفاهيم ذات البعد الاجتماعي التي قَرنتها كثيرٌ من الآيات و الأحاديث بحقيقة التوحيد، أو البعث، أو الجزاء والعقاب في الآخرة، ومثال على ذلك قوله تعالى: ﴿**أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ**﴾ " الماعون، آية 1- 3 "، أو قوله ﷺ «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت»[3]، فهذان النصان يدلان بمنطوقهما[4] على أن الذي يقهر اليتيم ويظلمه حقه[5] أو الذي يؤذي جاره ولا يكرم ضيفه، لم يكن مؤمنا صادقا، وتدل الآية بمفهومها المخالف[6] على أن المؤمن

---

1 - ينظر: النجّار عبد المجيد: دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، عدد 01، ص 68.

2 - المرجع نفسه، ص 69.

3- البخاري: الصحيح، كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يؤذ جاره، حديث رقم 6018، 104/7.

4- دلالة المنطوق هي« دلالة اللفظ على حكم ذُكر في الكلام ونُطق به؛ مطابقة، أو تضمنا، أو التزاما» صالح محمد أديب: تفسير النصوص، 591/1.

5- ابن كثير: التفسير، 379/7.

6- مفهوم المخالفة هو « دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دلّ عليه المنطوق، لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم» ينظر: صالح محمد أديب، تفسير النصوص، 609/1، و سمي دليل الخطاب لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه، ينظر: الشوكاني محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.ط)، ص 157.

بـــالدين يجب عليه أن لا يدّع اليتيم وأن يحض على طعام المسكين، وأمثالها من النصوص كافية في بيان اندراج هذه الحقائق الاجتماعية ضمن مدلول العقيدة.

قضـــايا ذات بعد تشريعي[1]: وتشمل كل أحكام الشريعة الإسلامية من حيث الإيمان بحقيقتها. هـــذه المفردات التي سيولي لها الاجتهاد المعاصر اهتمامه المستقبلي، لم تكن غائبة في أذهان المسلمين ولا عن وعيهم العام، ولكنها كانت غائبة عن الوعي العقدي في تلك الأذهان، لذلك ليس هناك مدلولات جديـــدة تضاف إلى المدلولات العقدية المعروفة، بل هناك مدلولات تبدو للناس جديدة في ظاهر فهمهم تحتاج لإعادة اكتشافها ضمن منهج القرآن والسنة الموجود بحقيقته وتفاصيله أصلا.

2- التأطير العقدي للفكر والعمل: ليست العقيدة الإسلامية مفاهيم تنحصر قيمتها في التصديق القلبي بها في حدِّ ذاتها، وإنما قيمتها الحقيقية فيما تحدِّثه من أثر شامل في حياة الإنسان الفكرية والعملية. وهـــذه نقطة تتميز بها العقيدة الإسلامية عمن سواها من العقائد، وفي نصوص الوحي تأكيد على هذه الحقيقة في ربطها الدائم بين العمل الفكري والسلوكي[2]، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَـــنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُـــمْ دِيـــنَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ "النور، آية 55"، حيث يقرن الإيمان بالعمل الصالح إقران تلازم يترتب عليه الجزاء، وعليه سيتخذ هذا التأطير من زاويتي الفكر والعمل، أعمدة له يقوم عليها مستقبلا.

أ -التأطير العقدي للفكر: لكي يكون الفكر سليما وصحيحا، خاليا من الأوهام والخرافات والأساطير، وكل ما يناقض السنن الإلهية المودعة في الآفاق والأنفس[3]،يجب أن يكون الإنسان مستحضرا هذه العقيدة المهيمنة في إنتاجه للرؤى والتصورات، والمخططات والمشاريع، استحضارا تكون به تلك العقيدة حالا له لا مجرد مفردات يحملها ذهنه، وبهذا الاستحضار سيتكيف الفكر بمقتضيات العقيدة في مستوى النية والعزم، ثم يتكيَّف بعد ذلك في حركة بنائه للأفكار والصور، بأنْ يتخذ من معانيها ومقاصدها ناظما ينظم كل تلك الرؤى والصور، وذلك من خلال إدراج مباحث عقدية في كل

1 - النجّار عبد المجيد: دور الإصلاح العقدي، مرجع سابق، ص69.

2 - النجّار عبد المجيد: المقتضيات المنهجية، ص 45 بتصرف.

3- برغوث الطيب: موقع المسألة الثقافية، ص 17 بتصرف.

محور من محاور الشريعة، حيث تكون تلك المباحث كالسند لكافة قضايا الشريعة حيث يوجه بناءها، وترتيبها، والاجتهاد فيها[1].

ب- **التأطير العقدي للعمل**: وهو ما عناه الشاطبي بقوله: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة؛ إذ قد مرّ أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله. وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع»[2]، وقال في موضع آخر عن العمل: «فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل، فلا إشكال في صحّته وسلامته مطلقا»[3].

فالشاطبي هنا وإن لم يصرح بهذا فهو يعتبر المقاصد حقيقة عقدية كلّية يكون جريان الأعمال على تحقيقها تعبيرا عن الصلة بين العمل والعقيدة، هذه الصِّلة تجعل من حضور المعاني حضورا دائما ومستمرّ في ضمير المسلم حال مباشرته العمل.

و هذه الصلة كذلك تجعل من الأعمال التي تقوم بها الأمة على أرض الواقع تصدر عن مبادئ العقيدة، وتكون بذلك إنجازات التصنيع، ومشاريع بناء المدن، و تجهيز الجيوش جارية على مقتضى العقيدة.

وبهذا تصبح العقيدة التي يتحمّلها المسلمون، ويجتهدون من أجل هيمنتها العالمية إطاراً مرجعيا وحيدا وشاملا، منه يُصدرون بدءًا ومعادًا في التفكير كله، لتحصيل صور الرؤى والأفكار والحقائق. وتطبيقاتها العملية.

3- التفعيل الإرادي للاعتقاد: الاعتقاد هو التصديق بمفردات العقيدة المختلفة تصديقا يشمل حقيقتها في ذاتها، كما يشمل صلاحها للإنسان وخيرّيتها المطلقة لحياته، وإذا كان من شيء تتميز به العقيدة عن سائر العقائد فهو السلطان الذي تفرضه على الإرادة الإنسانية فتوجهها في طريق العمل[4].

1- الحسني اسماعيل: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و أ م، ط1، 1416هـ-1995م، تقديم العواني طه جابر، ص 3.

2 - الشاطبي: الموافقات، 251/2.

3- المصدر نفسه، 2 /149.

4 - ينظر: النجّار عبد المجيد: دور الإصلاح العقدي، ص 81.

وصدق مالك بن نبي حين ذكر أنّ المشكلة ليست في تعليم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نردّ إلى هذه العقيدة فاعلّيتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي باعتبارها مصدرا للطاقة العملية[1].

ومن البيّن أن العقيدة لما تَحلّ في النفوس محَّل الجزم القاطع، فإنّ أثرها في الإرادة يكون أقوى وأبلغ، إذ اليقين الذاتي هو الذي يكون له من قوة الوقع في النفوس ما يحرك إرادتها للاجتهاد في إظهار هدي الإسلام وعقيدته، وهيمنتها على سائر العقائد، وسيكون إذن من مهمات الاجتهاد المعاصر رفع الوضع الإيماني للمسلمين من حال التقليد إلى حال اليقين الجازم، والذي من شأنه أن يؤثر في الإرادة الفردية والإرادة الجماعية للأمة تأثيرا تتجه به للنهوض العملي بمقتضيات العهد والأمانة والاستخلاف والابتلاء المقرونة بتسخير الله تعالى لكل ما في الأرض والسماوات للإنسان.

يتبيَّن أخيرا أن الإصلاح العقدي هو عامل مهم من عوامل تحريك الاجتهاد المعاصر للأمة، ودفعها إلى صنع عالميتها الحضارية البديلة، كما فعل الجيل الأول، ولن تُحدث عالميتها الحضارية البديلة بإظهار الهدى ودين الحق إلا بدفعة عقدية جديدة تشحذ الهمم وتقوي العزائم من أجل بعث حضاري عالمي جديد.

البند الثاني: هيمنة المنظومة السلوكية الإسلامية:

إن مسألة السلوك كانت ولا زالت تشكّل علامة فارقة بين التفكير الوضعي ومدارسه المختلفة والذي يختصر سلوكيات الإنسان ضمن آداب مصطنعة لا تزود الإنسان بسلاح على درجة كافية من القوة ليحميه من رذائله الفطرية[2]، وبين الاجتهاد المعاصر المؤسَّس على فكر كوني وفق تفاعلية الوحي والعقل والواقع ، حيث يستمد الاجتهاد المعاصر من المنهج القرآني وعبر الجمع بين قراءة الوحي وقراءة القلم –العلم–، طرْح هذه المسألة في إطار كونية لا متناهية زمانا ومكانا كما هي سرمدية الإنسان نفسه؛ هذه السرمدية الإنسانية اللامتناهية، توَّلد سلوكيات وقيما عقلية غير سلوكيات التفكير الوضعي المستولد من الرؤية الموضعية للإنسان وانحصاره الدَّهري ما بين حدي الميلاد والموت[3]، فهي قيَّم تتجه إلى التركيب؛ أي تتجه إلى تركيب السلوكيات الإسلامية في الإنسان لتصل به إلى غاية الحق و السلام، ولتصل به إلى غاية العدل والمساواة والحرية، وإلى غاية التوحيد والتزكية والعمران.

1 - بن نبي مالك: وجهة العالم الإسلامي،ص 55، بتصرف.

2 - ينظر: كاريل ألكسيس: الإنسان ذلك المجهول، تعريب شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، ط 1407هـ-1986م، ص 152 .

3 – ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 311/1.

هـــذا الارتقاء بالسلوكيات الإنسانية كان هو الهدف المحوري لاجتهاده ﷺ في دعوته العالمية كما أوضـــح ذلك حديث رسول الله ﷺ: « بُعثت لأتمِّم حُسن الأخلاق»[1] حتى أنه تعالى خصَّ النبي ﷺ بفضائل كثيرة و لكن لم يُثنِّ عليه بشيء مثل ما أثنى عليه بخُلُـــقه فقـــال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ « القلم، آية 4 » .

قال الرازي في تفسير هذه الآية: «الخُلُق يرجع إلى كمال القوة العقلية»[2]، أي أنّ النبي ﷺ ذا خلق عظـــيم في ذاته، وفي واقع تعامله مع الناس -أي من الناحية الاجتماعية-، وتجّسد ذلك على سلوكياته كـــلها، قال أنس ﷺ واصفا سلوك النبي ﷺ: «والله لقد خدمته سبع سنين، أو تسع سنين، ما عنست قال لي شيء صنعت لم فعلت كذا وكذا ولا لشيء تركت هلاّ فعلت كذا وكذا»[3]، و قالت السيدة عائشة رضي الله عنها: « فإنَّ خُلق نبي الله ﷺكان القرآن...»[4].

إن هـــذه الشواهد كلها ليس المقصود منها فقط تشريح مبادئ خلقية كان يتميَّز بها الرسول ﷺ. ومـــن ثَـــمَّ وجب التأسي به ﷺ في سلوكياته تلك وعظا وإرشادا؛ لأن الاستشراف المستقبلي لا يأت بـــالوعظ، ولأن المُـــثل الأخلاقية المجردة لا تحرِّك البشر، ولكن الذي يحركهم هو التلازم بين هذه المثل والشـــروط الموضـــوعية الدافعة باتجاهها[5]، أي التقابل بين هذه المثل الأخلاقية وحركة الواقع في كل أبعاده العملية والجمالية والجماعية...الخ.

إن ما يسعى إليه الاجتهاد المعاصر مستقبلا، ليس هو الحديث عن هذه المثل السلوكية الإسلامية في قيمتها الذاتية، وإنما الكشف عن اتجاهات التلازم التي ستقود الواقع –الإسلامي والعالمي- المُقبل إلى هذه القِّـــيم مـــن خلال أبعاد معينة، نفترض من خلالها حدًا من التأمل المستقبلي الاستكشافي حول البديل العـــالمي الحضـــاري الإســـلامي الذي سيظهر على العالم كله وعدا حتميا، وكذا نفترض مجموعة من الفرضـــيات المتماســـكة والممكـــنة الوقوع، في الإطار الذي يمكّن من هيمنة نموذج المنظومة السلوكية الإسلامية على جميع المنظومات السلوكية الأخرى وعدا حتميا كذلك، وهذه الأبعاد هي كالآتي:

1 – مالك: الموطأ،كتاب حسن الخلق،باب ما جاء في حسن الخلق ،حديث رقم 8 ،904/2.

2- الرازي: التفسير، 72/30.

3 – ابو داود: السنن، كتاب الأدب، باب في الحلم و أخلاق النبي ﷺ حديث رقم 4773، 661/2 .

4- سبق تخريج الحديث ص67.

5 – ينظر: كاريل ألكسيس: الإنسان ذلك المجهول، ص 150-151.

1- **المنطق العملي**: الذي يُقصد به استخراج ما يمكن من الفائدة من الوسائل المتاحة[1] في ميدان العمل وليس في ميدان المنطق النظري، وهذا يعني كيفية ربط العمل بغاياته ووسائله[2] مهما كانت بسيطة، لأن التاريخ يبدأ من مرحلة الواجبات المتواضعة الخاصة بكل يوم، وبكل ساعة، وبكل دقيقة، لا في معناها المعقد، كما يعقّده عن قصد أولئك الذين يعطلون الجهود بكلمات جوفاء وشعارات كاذبة يعطّلون بها التاريخ بدعوى أنهم ينتظرون الساعات الخطيرة على حد تعبير مالك بن نبي [3]، وهي نظرة صائبة إلى أقصى الحدود نجد مؤيداتها من تاريخ الاجتهاد الذي أُغلق بابه يوم ابتعد المسلمون عن العمل. وعن أداء الواجبات، وفي الحقيقة ليس هناك باب للاجتهاد ليغلق ولكن تم غلق الفهوم وفتح باب التقليد، و يترتب على هذا أن المسلم كلما تزايد عمله تماسك نظره، و اتسق استدلاله و استقامت مناهجه[4].

هذا الأمر نبَّه إليه رسولنا الأكرم ﷺ في كثير من أحاديثه الشريفة فهو يقول: « لا تزول قدم ابن آدم يوم القيامة من عند ربه حتى يُسئل عن خمس :عن عُمْره فيم أفناه و عن شبابه فيم أبلاه ، وماله من أين اكتسبه و فيم أنفقه و ماذا عَمِل فيما عَلِم »[5]، منبِّها إلى هذه العناصر الحضارية في حياتنا وفي أعمالنا، لكن إذا نظرنا إلى ألفاظ الحديث وجدنا أن لفظة "ابن آدم" لفظ "عام" بالمعنى الأصولي يشمل المسلمين وغير المسلمين، لذلك فهو يستغرق بالخطاب الاثنين معا.

لذلك فإنه ممَّا ينبغي على المنظومة السلوكية الإسلامية الهيمنة عليه هو:

- سلوكيات واقعها الإسلامي.
- سلوكيات الواقع العالمي ككل.

والدور الأول ملقى على عاتق المجتهد المعاصر الذي هو مُلزم بأن ينظر إلى الأمور من زاويتها الإنسانية، حتى يدرك دوره الخاص، ودور اجتهاده في هذا الإطار العالمي.

فإذا نظرنا إلى واقعنا الإسلامي وجدنا أنه يعاني من اللافعالية، إذ يذهب قسم كبير من أعمالنا في العبث والمحاولات الهائلة، بسبب افتقادنا الضابط الذي يربط في حركتنا: بين عمل وهدفه، وبين سياسة

1 - ينظر: بن نبي مالك: مشكلة الثقافة ،ص 85.

2 - المرجع نفسه .

3- بن نبي مالك: في مهب المعركة، دار الفكر، دمشق ،(د.ت.ط) ،ص 78 بتصرف.

4 - عبد الرحمن طه: العمل الديني و تجديد العقل، ص 78.

5 - سبق تخريجه ينظر: ص 56.

ووسائلها، وبين فكرة وتحقيقها[1]،فإذا جاء الاجتهاد المعاصر يعالج هذا الأمر ويحاول تجسيد المنطق العملي في واقعنا السلوكي فإن من بين الحلول أو المعالجات التي تلوح في الأفق هي التربية المخططة بمراحلها، وكذا منهج الإقناع بهذا المنطق العملي لجميع فئات المجتمع الإسلامي، وأيضا دراسة بدائل المستقبل من خلال مشاهد سلوكية، أو تحليل لأزمات سلوكية، أو توقعات محتملة لها انطلاقا من دراسة تطورات الأوضاع الحاضرة، وهذا للتمكن من إجلاء الفعل والعمل اللازمان و الحركة الواجبة استعدادا لمواجهة هذا القابل المتأزم سلوكيا لاحتوائه أو التخفيف من حدّته مرحليا[2].

ورحم الله الفاروق عندما قال قولته المشهورة:« الرعيّة مؤدية إلى الإمام ما أدى الإمام إلى الله، فإذا رتع الإمام رتعوا»[3] ، هذا هو المنطق العملي السلوكي الذي كان يتنفسه الصحابة وسط مناخ من الحرية والنقد، لذلك فدراستنا المستقبلية لواقع منطقنا العملي لا تُنْتِج في مجتمع منغلق على نفسه كابت للحريات، مستبد بالسلطة، بل إن ازدهارها –أي الدراسة المستقبلية- وازدهار هذا المنطق العملي مشروط بجو من الحرية، مع توافر معاهد للتحليل، ومراكز للاجتهاد المعاصر وفي مختلف الميادين[4].

أما إذا اتجهنا إلى الواقع العالمي ككل وعرفنا المآزق السلوكية التي يعانيها، أمكن القول أن هيْبَة الأمة الإسلامية قد تكفُلها لها أحيانا منظومتها السلوكية، إذا ما تناغمت هذه المنظومة السلوكية بمنطقها العملي مع المرحلة التي تجتازها الإنسانية، أو التي ستجتازها في المستقبل إذا تم طرح هذه المنظومة السلوكية بمنطق عملي منهجي يُوضَح فيه:

* مرجعية هذه المنظومة، والأطر التي تشكلها.

* آفاق هذه المنظومة السلوكية كما حددها الوحي، وكما جسَّدها وبيّنها ودعا إليها رسولنا الأكرم ﷺ باجتهاده؛ ومثال على ذلك عالمية الخطاب الإسلامي ودعوته للتدامج بين كافة الشعوب، حيث قال تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ " الحجرات، آية 13"، وكذا التفتيت الطبقي، وانعدام النظام الإقطاعي، الذي كوَّنته التشريعات الإسلامية –منع الربا، الميراث، الزكاة،...الخ- واجتهاد النبي

1 - ينظر: مالك بن نبي: في مهب المعركة،ص 146.

2 - ينظر: بريش محمد: حاجتنا إلى علوم المستقبل العربي، مرجع سابق، ص 48.

3 - ابن سعد محمد بن منيع الزهري: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ط 1405هـ- 1985م، 292/3.

4 - ينظر: بريش محمد: المرجع السابق،ص 49.

ﷺ في دفع هذه العالمية الخطابية وهذه القيم السلوكية العملية إلى آفاقها المرجوة من خلال فعله، وقوله، وتقريره ﷺ.

والذي يبدو أن العالم أجمع يبحث اليوم عن سلوكيات جديدة لوضعه الراهن، والذي لا شك فيه أن الاجتهاد المعاصر سيجد نفسه حيال هذا الأمر أمام إحدى مهماته العملية، التي تتطلب منه قسطا أوفر من الصفات السلوكية ، والسير في معالجة هذا الأمر يتطلب دراسة مرضية وأخرى علاجية. فإذا كانت الدراسة الأولى سهلة فإنه من الصعب تحديد الأخرى، لأن العلاج يتوقف نجاحه بدرجة أكبر على المريض نفسه[1]، و هو المجتمع الإنساني ككل، فإذا ما أراد الاجتهاد المعاصر هيمنة منظومته السلوكية فإنّ عليه أولا طرحها بمنطق عملي منهجي، ثم المساهمة في تدريب المجتمع الإنساني عليها، وهما مهمتان مترابطتان ونتائجهما الاجتماعية والنفسية متلازمة.

وأخيرا فإنّه إذا ما كُتب للمنظومة السلوكية الإسلامية بمنطقها العملي أن تواجه تلك المهام –على مستوى الواقع الإسلامي، وعلى مستوى الواقع العالمي– فإنّ من حقها الهيمنة، لأنها تكون قد أعادت للإنسانية أمل الأخذ بما يمكن الوثوق به لإخراجها من مآزقها السلوكية المختلفة.

2 -التروع الجمالي: أو «الذوق الجمالي»[2]، هذا المبدأ له من الأهمية بمكان في المنظومة السلوكية الإسلامية، لأن تمكّن هذا الحِّس في نفس الإنسان يدفعه دائما إلى التوجه صوب الإحسان في العمل. وتوخي الكريم من العادات، والابتعاد عن الفوضى وعدم النظام[3].

والقرآن الكريم والسنة الشريفة أوْلَيا عناية كبيرة للبعد الجمالي في منظومة السلوك الإسلامية، كما يظهر ذلك من خلال النصوص الكثيرة التي تؤكد وتنص على جانب الطهارة النفسية، و التطهر الجسمي والمحيطي، حتى اعتَبر الإسلام في حديث لرسول الله ﷺ أن «الإيمان بضع وسبعون، أو بضع وستون شعبة، فأفضلها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان»[4] .

غير أن الذي يهمنا أكثر هو إطار هذه العناية، أو هذا الاهتمام، حيث أوضحنا فيما سبق تلك العلاقة الكائنة بين الفعل البشري والإرادة الإلهية، وركّزنا على نقطة مهمة وهي أن الله تعالى بإرادته وحكمته لا يستلب الفعل الإنساني، وإنما يدعوه ليحقق أكبر قدر حضاري ممكن ضمن تجربة كونية

1 – ينظر: بن نبي مالك: مشكلة الثقافة،ص 125.

2 – برغوث الطيب: موقع المسألة الثقافية ، ص24.

3 – ينظر: بن نبي مالك: المرجع السابق،ص 82.

4 – مسلم: الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان و أفضلها و أدناها، و فضيلة الحياء و كونه من الإيمان، حديث رقم 58، 63/1.
البخاري: الصحيح، كتاب المظالم، باب إماطة الأذى بغير هذا اللفظ، حديث بدون رقم، 145/3.

يحتويها التوجيه الإلهي الشامل، حيث تسقط كل فلسفات العجز والتواكل، وتحل محلها أرقى عمليات التفاعل مع الوجود، وأسمى عمليات الاندماج في كل تفاصيله.

فإذا كان هذا هو إطار هذه العناية، فإن البعض ركّز على النزعة الأخروية وجعلها الحقيقة النهائية التي تأتي بعد الموت، والتي لا يستقيم معها ذلك التفاعل الجمالي بين الإنسان و الطبيعة، فكرس -هذا البعض- لمفاهيم غريبة، مثل مفهوم عبورية الدنيا، حيث أُكِّد من خلاله عجز الإنسان، ومصادرة فعله حيث لا ينفعل بالطبيعة مستوعبا لها، ولا يفعل فيها متحركا بها، حتى سيطر عليه العجز على القدرة والفناء على البقاء، فأصبحت علاقته بالإسلام هي علاقة حياة قسرية في عقيدة ضيِّقة وليست علاقة عقيدة في حياة[1]، انفصال تام كرَّسته الرؤية الانفصالية، ومبدأ التجويز، وتبشير بعالم آخر مُعاوض. هكذا فُسِّرت جملة من الآيات كقوله تعالى: ﴿**وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ " العنكبوت، آية 64"، حيث قال ابن كثير -رحمه الله- في تفسير هذه الآية: «يقول تعالى مُخبرا عن حقارة الدنيا وزوالها وانقضائها، وأنها لا دوام لهم وغاية ما فيها لهو ولعب، ﴿ **وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ** ﴾، أي الحياة الدائمة الحق الذي لا زوال له ولا انقضاء، بل هي مستمرة أبد الآباد، وقوله تعالى: ﴿ **لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ** ﴾ أي لآثروا ما يبقى على ما يفنى»[2].

فهذا نموذج فقط من تلك التفاسير العديدة والتي تنحو هذا المنحى نفسه، غير أن المنهج القرآني لم يطرح هذه النزعة الأخروية طرحا مطلقا يُصادر به النزعة الدنيوية في كل سياقه وسوره، فالله تعالى يقرر أنه لم يخلق السماوات والأرض، والإنسان لاعبا ولاهيا، وإنما خلق كل ذلك ليضرب الحق بالباطل فيزهقه، ولكن الإنسان بمعزل عن التوجه إلى الله يتَّخذ الحياة الدنيا لهوا ولعبا أي خارج إطار ضرب الباطل بالحق[3]، قال تعالى: ﴿ **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ**﴾ " الأنبياء، آية 16-18 ".

إذن فالغاية هي دفع الباطل بالحق، ومن هذه الغاية يبتدئ طريق مجتهد العالمية الحضارية الإسلامية البديلة للاندماج بوعيه بالكون، حيث سيغزوه بكل أحاسيسه ومشاعره، ويتفاعل معه بكل كوامن الحيوية والإبداع والجمال، هذه الحيوية الجمالية التي ينتظر أن تقود العالم كله في المستقبل، لا تتأتى بحس

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 414/2.

2 - ابن كثير: التفسير، 338/5.

3 - ينظر: حاج حمد: المرجع السابق، 419/2.

منغلق وصور قاتمة كالتي نشاهدها الآن، بل تتأتى عن حيوية حضارية جمالية كاملة في الاتصال بالوجود والتفاعل معه، فالبدايات الجمالية هي المقدمة الحضارية لكل الشعوب بل هي الإطار الذي تتكون فيه أية حضارة على حد تعبير مالك بن نبي[1] .

وعبر هذا التروع الجمالي يتطور الفعل الإنساني وتزيد قوة عقله[2] فتنتقل من معاني الصياغة الكونية إلى الهندسة والفنون المختلفة، فلا يمكن بناء الحضارة إلا عبر هذا التفاعل بين الواقع والعقل الإنساني وفعله، وبين وحي ينّمي هذه النزعة التي تدفع النفس إلى كمالات العطاء الحضاري، وما يبقى على الإنسان إلا أن يتطور حضاريا بضبط حاجاته العملية من ناحية، وبتواصل إبداعه التفاعلي الجمالي من ناحية أخرى[3]، وهذا ما ينبغي أنّ نتمثّله في نفوسنا، وفي واقعنا لكي نحفظ كرامتنا، ونهيمن بسلوكياتنا على غيرنا.

3- التروع الجماعي: إن المستقبل في العالم المعاصر هو للمجموعات المكتلة المتحدة، وليس للمجموعات المشتتة أو للأمم المجزأة، لهذا ثمة قضيتين عصريتين مهمتين لابد من تأصيل القول فيهما:

تتمثل القضية الأولى في ضرورة التفريق والتمييز بين مجالات الاجتهاد المعاصر مستقبلا من حيث الفردية والجماعية؛ أما القضية الثانية فهي مستقبل الوحدة الإسلامية المرجوة.

أما القضية الأولى: فإن التحدّيات والنوازل والأزمات والحاجات تملي على مجتهدي الأمة ومخططي مستقبلها ضرورة القيام بضبط منهجي لمجالات الاجتهاد المعاصر مستقبلا، من حيث الفردية والجماعية، إذ أنه لا يُعد من المقبول منهجيا ولا عمليا في هذا العصر الراهن، -ناهيك عن المستقبل القريب أو البعيد أو...- ترك مجالات الاجتهاد المعاصر مفتوحة دونما ضبط ولا تحديد، فالمجتهد الفرد المؤهل للاجتهاد المعاصر لا ينبغي له أن يتصّدى، ويمارس بمفرده الاجتهاد في النوازل التي تجتاح عموم المجتمع أو عموم الأمة[4]، لأن واقعنا المعاصر بتركيباته المعقدة، وتداخل علاقاته، وكثرة تخصصاته العلمية، ما عاد يطيق تسليط الآراء الفردية غير المعصومة على قضايا مصيرية تمس واقع الأمة،وإلا أدّى ذلك إلى ما سماه عبد الوهاب خلاّف "الفوضى التشريعية"[5].

---

1 - بن نبي مالك:شروط النهضة،ص 139بتصرف.

2 - ينظر: كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ص 153.

3- ينظر: بن نبي: مشكلة الثقافة، ص 82.

4- ينظر: القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، ط2، 1410هـ-1989م، ص182

5- ينظر: خلاّف عبد الوهاب: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، ط5، 1402هـ-1982م، ص 13.

و إنمـــا يدعـــو هذا الواقع بإلحاح إلى ضرورة الابتعاد عن تضارب وتناقض الاجتهادات في قضايا تقتضي بطبيعتها وجوب توحيد الآراء والاجتهادات، حفاظا على وحدة المجتمع والأمة.

إضافة إلى أن هذا التروع وبما له من دور في ترقية المجتمع الإسلامي، ودعم شبكة علاقاته الاجتماعية[1]، فإنه يخفّف عن الأمة حالة التشتت المرجعي، التي تعيشها.

و تأسيسا على كل ما قلناه، فإن كان من ضرورة حالية ومستقبلية، فهي ضرورة تجاوز العمومية والإطلاقية في الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي، دونما تمحيص لحقيقته، ودونما توضيح لمجالاته.

و علـــيه فـــإذا عرّف الاجتهاد المعاصر أنه « **استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط** » ، فإنه يجوز تقديم تصور متواضع عن مفهـــــــوم الاجتهاد الجماعي المعاصر المنشود أنّه: « **استفراغ الوسع من عدد من المجتهدين في درك الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط** ».

وهذا الاجتهاد الجماعي المعاصر المنشود يفترق عن الاجتهاد الفردي على مستوى المسائل والقضايا التي يعالجها كل واحد منهما.

وكذا يفترقان على مستوى نسبة الصحة والخطأ في كلٍ منهما بالنظر إلى الغايتين اللتين يتغيّاهما كل منهما.

وســـنركز علـــى الفرق الأول ثم نلقي بعض الضوء على الفرق الثاني، فالاجتهاد الجماعي المعاصر المنشود سيهمه معالجة أربعة أنواع من المسائل المحورية[2]:

أ- القضايا والحاجات المحلية: ويراد بها مجموع القضايا والحاجات التي تمس واقع مجتمع بعينه، دون غيره من المجتمعات، كالحاجات المتعلقة بالمجتمع الجزائري فقط دون غيره من مجتمعات الدول الإسلامية.

ب- القضايا والحاجات الإقليمية: ويراد بها كل القضايا والحاجات والنوازل التي تمس واقع إقليم معين يضم عددا من المجتمعات، كمجتمعات المغرب العربي، أو المشرق العربي، أو الشـــرق الأوســـط. والتي تتبنى عادات و تقاليد متقاربة.

ج- قضايا وحاجات الأمة الإسلامية: ويراد بها القضايا والحاجات التي تمس واقع العالم الإسلامي بغض النظر عن دوله و أقاليمه.

د- القضايا والحاجات الإنسانية: ويراد بها القضايا والحاجات والنوازل التي تمس الإنسانية ككل.

1- ينظر: بن نبي مالك: ميلاد مجتمع، ص 99.

2 - المسائل المحورية الثلاثة الأولى مأخوذة من عند قطب سانو: النظر الاجتهادي المنشود، ص 155 -156 بتصرف.

هـــذه هي المسائل المحورية التي ينبغي أن يتمحور حولها الاجتهاد الجماعي المعاصر المنشود، غير أنه ينبغـــي ألاّ يُحصر دور الاجتهاد الجماعي المعاصر المنشود، -ومثله في هذا مثل الاجتهاد الفردي- على القضـــايا والنـــوازل فقط، وإنما يجب أنّ يتعدّى هذا الدور -وكما أُكد سابقا- إلى تبنّي فهوم جديدة لنصـــوص الوحـــي مغايرة عن الفهوم السابقة، وكذا استيعاب ما كان من اجتهادات سابقة مستعينين بأنوارها إن اقتضى الحال ذلك[1].

وبناء على هذا المدخل المنهجي فإن الاجتهاد الجماعي المعاصر المنشود يمكن أن يكون أربعة أنواع وهي كالآتي:

الـــنوع الأول: اجـــتهاد جماعي محلي: وهو: « **استفراغ الوسع من عدد من المجتهدين في درك الأحكام الشرعية لمستجدات الواقع المحلي بطريق الاستنباط** ».

فمجاله إذن المسائل والقضايا التي تخص قطرا دون غيره، إما لخصوصية القطر ذاته، أو لكون القطر نفسه هو المحل الذي سيُنزل فيه الحكم الشرعي[2].

ومثال على هذا: مسائل النظام السياسي، النظام الاقتصادي، نظام التعليم، المسائل الفردية...الخ.

الـــنوع الـــثاني: اجتهاد جماعي إقليمي وهو: « **استفراغ الوسع من عدد من المجتهدين في درك الأحكام الشرعية لمستجدات الواقع الإقليمي بطريق الاستنباط** ».

ومن الممكن تحديد مجالات هذا النوع من خلال النظر في طبيعة المسائل ومدى ارتباطها بحياة أهل إقلـــيم بعينه، فبالنظر إلى واقع العالم الإسلامي نجد أنه يتوزع في شكل تجمعات إقليمية، تجمع دول كل إقليم تقاليد وعادات وأعراف مشتركة، يستدعي هذا بالضرورة نزوعا جماعيا لتوحيد الصف من خلال مجمع اجتهادي جماعي إقليمي، يكون من آفاقه المستقبلية السعي إلى مقصد الوحدة الإسلامية.

الـــنوع الثالث: اجتهاد جماعي أممي إسلامي وهو: « **استفراغ الوسع من عدد من المجتهدين في درك الأحكام الشرعية لمستجدات الواقع الأممي الإسلامي بطريق الاستنباط** ».

وبـــناء على ذلك فإنه يمكن ضبط مجاله بالقضايا أو الحاجات التي تمس حياة كل فرد مسلم بوصفه مســـلما بغض النظر عن دولته، أو إقليمه، في كون هذه القضايا مصيرية متعلقة بمصير الأمة الإسلامية. كمسألة التحدي الحضاري الغربي، أو الظاهرة اليهودية المنتصبة في قلب الأمة، أو قضايا السلم والحرب. كالاعتداء على دولة إسلامية ما...الخ.

1- ينظر: حسب الله علي: أصول التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي ،ط6 ،1402هـ-1982م ،ص 80.

2 - ينظر: سانو قطب: النظر الاجتهادي المنشود، ص161.

النوع الرابع: اجتهاد جماعي دولي: وهو: « استفراغ الوسع من عدد من المجتهدين في درك الأحكام الشرعية لمستجدات الواقع الدولي وتغييره بدون إكراه، وبدون عصبية تحيُّز حضاري».

حيث يتم طرح المنهج القرآني كبديل من خلال مناقشة بعض القضايا العالمية كمسألة حوار الحضارات والتلوث البيئي والتسابق النووي...الخ.

وأخيرا ولتفعيل الاجتهاد الجماعي بأنواعه الأربعة، يقتضي الحال إنشاء أربع مجامع اجتهادية جماعية، مُجَمَّع على المستوى المحلي، وآخر على المستوى الإقليمي، و مُجَمَّع على المستوى الأممي الإسلامي، وآخر على المستوى الدولي، **ويوم تظهر هذه المجامع يمكن القول أننا فتحنا آفاقا واسعة للاجتهاد حيث يرتاح الواقع العلمي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي من جهة من آراء وفتاوى من هنا وهناك متناقضة ومتضاربة، ويشهد الواقع تحقُّق مقصد الوحدة والتضامن على المستوى الإسلامي، وتحقق الحق و السلام على المستوى العالمي من جهة أخرى** ، وهذا يقودنا إلى الحديث عن القضية الثانية لهذا النزوع الجماعي، ألا وهي الوحدة الإسلامية المرجوة.

إن النظام العالمي الراهن ومن خلال منهجيّته الصراعية التي أدَّت إلى تفكيك وحدة الأمة الإسلامية والقضاء على سلطة الخلافة الإسلامية، غَرَس ما يسمى الدولة القطرية كبديل عن هذه الوحدة التي كان الاجتهاد عبر مسيرته التاريخية كالحارس الأمين لها.

هذه الدول الإسلامية القطرية أصبحت كل واحدة منها كيانا دوليا، ونفسيا، وسياسيا، واقتصاديا. قائما بذاته، لا يسمح هذا النظام العالمي المَس بأية واحدة منها، حفاظا على توازناته وشرايين استغلاله لها[1] حتى إن اقتضى الأمر التدخل العسكري في هذه البلدان تَدَّخل هذا النظام حفاظا على مصالحه وما جرى في العراق ليس ببعيد.

طرح الجابري فكرته حول مستقبل الوحدة العربية بقوله: «إن طريق الوحدة العربية أصبح محكوما عليها أن تمر عبر الوطنية القطرية، وهذا لا يتأتى إلا بتأسيس الوحدة على المصلحة والمنفعة، فكريا وعمليا»[2]، غير أن فكرة الجابري وإن كانت مفيدة عمليا في المستقبل المنظور على الأقل، إلا أن مثل هذه الدعوات تشكل –بمالها من فوائد آنية– زاوية انحراف عن المسار الذي ينبغي سلوكه، وهو المسار الذي رسمه الحق تعالى لعالمية الإسلام الأولى، والقصد هنا يتَّجه لفعله تعالى المؤثر على حركة الواقع التاريخي والذي أهمله الجابري بدعوته تلك، هذا الفعل الذي دفع باتجاه تأليف القلوب بادئ الأمر، كان

1- ينظر: الجابري: آفاق المستقبل العربي،ص 10.

2 - المرجع نفسه، ص11.

مـــن ثماره أن استوت العالمية الحضارية الإسلامية على سوقها، بانشدادها إلى الحفاظ على ذلك التأليف، مـــن خلال اجتهاد مجتهديها، لذلك يمكن القول أنّ من لم يفهم تجربة العالمية الأولى، لن يكون بمقدوره الإفـــتاء حول مستقبل هذه الأمة، لأنه يجهل محركات نموها منذ ماضيها، فالماضي يحكم تكوين الحاضر وآفاق المستقبل[1]، فليست المصلحة والمنفعة هي التي تُوَّحد، ولكنها تلك الإرادة الإسلامية المجتهدة، التي تســـتوعب: أولا التاريخ الإسلامي ضمن بعد الانتشار والخروج (الفتوحات) من جهة، وبعد التفكك الـــذي أنـــتج الدولـــة القطرية من جهة أخرى، وتستوعب ثانيا مركبات التكوين الإسلامي اجتماعيا وحضاريا.

ثم تفـــتح تلـــك الإرادة الإسلامية —و السياسية منها خاصة- الآفاق الواسعة للاجتهاد الجماعي المعاصـــر بأنـــواعه، وعبر كافة مجالاته لِلَعب دور المحرك نحو هذه الوحدة المنشودة، والتي عبرها سيظهر الدين على سائر الأديان وسيظهر الحق.

صحيح أن ثمة فارق بين الشعار أو الاقتراح، وبين البرنامج العلمي المخطط الذي يرسم هذه الحلول وهـــذه المجالات من خلال مشروع حضاري[2]، وصحيح كذلك بأن هيمنة منظومتنا السلوكية لا تأتي عـــبر اجـــتهادات حفنة من المجتهدين من هنا وهناك، غير أن هذا لا يمنع من القول بأن هذا التنوع في الاجـــتهاد، وهذه الدعوة إلى الوحدة الإسلامية هما نتيجتان حتميتان لطبيعة الواقع الفكري والسياسي والاجتماعي، الذي تعيش فيه الأمة الإسلامية، ويعيش فيه العالم ككل.

إن هـــذا التنوع في الاجتهاد، وهذه الدعوة إلى الوحدة سيقذفان المنهج القرآني وجها لوجه أمام الحضـــارة العالمية الوضعية كلها، وضمن أفق مستقبلي يخوض فيه المجتهدون معركة فكرية تستقطب عبر تفاعلـــية الوحـــي والعقل والواقع كل مقوِّمات الاجتهاد الماضي —اجتهاد النبي ﷺ والاجتهاد الفقهي- وكـــل مقـــومات الاجتهاد المعاصر —من جهة أخرى-، وسيخوض المسلمون معركتهم لإحلال الحق والسلام في العالم كجسد واحد كما قال رسول الله ﷺ « ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عُضوًا تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى»[3]، وسيتداخل الماضي بالحاضر والمســـتقبل في تقاطع معرفي جماعي، يجد فيه كل اجتهاد ماضي، أو حاضر، أو مستقبل، موقعه من قبل، ومـــوقعه في الحاضـــر، ومـــوقعه في المســـتقبل، حيث لا يكون قيدا أو عبثا أو خروجا على غيره من

1 – عناية الله سهيل: استشراف مستقبل الأمة، مرجع سابق، ص 73.

2 – العوا محمد سليم: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1419هـ، 1998م،ص 32.

3- البخاري: الصحيح، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، حديث رقم 6011، 102/7. مسلم: الصحيح، كتاب البر و الصلة و الآداب، باب تراحم المؤمنين و تعاطفهم و تعاضدهم، حديث رقم 66، 1999/4-2000.

الاجـــتهادات، فالكل مُستَوعَب في إطار المنهج القرآني البديل الذي سيَكشِف عن مكنوناته في بدايات هذه العالمية الحضارية الإسلامية الجديدة، وسيحيط بأطرها الحضارية وآفاقها المستقبلية.

والمعـــركة طويلة وشاقة ولكن لابد من الدأب، والاستمرارية، وروح المتابعة، والصبر، كما يقرر المـــنهج القرآني نفسه، الذي صاغ بالاجتهاد أحداث التاريخ، وأحكم سياقها حتى وصَّلنا إلى الاجتهاد المعاصر الذي لم يعد في الظل أمام التحديات والعقبات والنوازل، وتأسيسا على ما سبق، وحتى لا تظل الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر موضوعا نظريا، تحولت به إلى واقع التطبيق إلى حيث يعالج الاجتهاد المعاصر قضيتين واقعيتين وهما: أسلمة المعرفة، وصراع الحضارات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: الاجتهاد المعاصر في أسلمة المعرفة ومسألة صراع الحضارات:

بعد تكريس البعد المنهجي في التفكير، دخل العالم أجمع في مأزق فكري وحضاري، بما في ذلك الحضارة الغربية نفسها، فهي الآن تواجه قبل غيرها مشكلة تحديد الصياغة المنهجية لحضارتها ومعرفتها. فقد توقفت ومازالت متوقفة[1] تنتظر التصور المنهجي البديل للكون من جهة، وتنتظر التصوُّر المنهجي البديل لحضارتها ومعرفتها من جهة أخرى، حتى أنّ أصواتا من داخلها تعالت لتُعلن فشل فكر الحداثة وما أدى إليه من تفكيك، وعجز فكر ما بعد الحداثة عن إحداث التركيب[2].

غير أن ثمّة حتميّة مستقبلية آخذة في الظهور وستُفرض على العالم أجمع، وهي ضرورة اكتشاف البديل الذي يملك ذلك التصور المنهجي على مستوى كوني.

بالنسبة للمسلمين فسيقتصر الأمر على الاجتهاد المعاصر لاكتشاف المنهج القرآني، أما بالنسبة للحضارة العالمية الراهنة فستلتمس الطريق وعبر مناحي فلسفية شتى، للوصول إلى مضمون حضاري بديل[3].

غير أنّ هذه الضرورة الحتميّة سترتبط بواقع مقبل – نشهد الآن بعض صوره- تسعى فيه الحضارة العالمية الراهنة إلى الاستحواذ الكامل على العالم، لتفرض من خلال ذلك منطقها المنهجي من جهة، وتسيطر على ثروات العالم من جهة أخرى.

لذلك فإن هذا الوضع المفزع لما سيؤول إليه واقع الإنسانية بصفة عامة، وواقع المسلمين بصفة خاصة، يتطلب من الغيورين المجتهدين وقفة تأمل صادقة، تتكامل فيها الاجتهادات لإنقاذ الأمة الإسلامية، ولإنقاذ العالم من المآزق التي يعيشها وتعيشها الأمة الإسلامية معه، لتعود هذه الأخيرة إلى واقع دورها القيّادي والرِّيادي وِفق المراد الإلهي، حيث يغدو واقعها وواقع العالم أجمع محكوما بإلزامات الوحي وإرشاداته، مُخَلِّصة نفسها -أي الأمة-، ومُخَلِّصة العالم أجمع من هذه الحضارة العالمية الراهنة بكل غرورها العقلي ووضاعتها الأخلاقية، وفلسفتها الصراعية التنابذية، طارحة في الوقت نفسه كتابها الخالد، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، كمنقذ للإنسانية، باعتباره وحده الذي يملك ذلك التصور المنهجي البديل للحضارة وللمعرفة.

---

1 - ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية،ص 22.

2 - ينظر: العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي،ص 32.

3 - ينظر: العلواني: نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات، www.iiit.org/ar/imarifah/editorial/2030.

ولا شـــك أنّ من أَوْلى ما يجب أن يجتهد فيه المجتهدون في مثل وضعنا الحالي، هو إخضاع المعارف والعلوم المختلفة إلى تعاليم الوحي، وإعادة بنائها وِفق المنهج الرباني القويم، ثم بعد ذلك الاجتهاد في طرح المنهج الرباني كمُخَلِّص للإنسانية من الحروب والصراعات التي تسود الواقع العالمي.

وتأسيســـا على ما سبق، وحتى لا يظل الموضوع المطروح نظريا، تَحَوَّلتُ به إلى واقع التطبيق، إذ حيث يعالج الاجتهاد المعاصر قضيتين واقعيتين:

أولا- أَسْلَمة المعرفة كتطبيق لأفق التطور العلمي المستقبلي.

ثانيا- وصراع الحضارات كتطبيق لأفق إظهار الهدى ودين الحق.

وتتم المعالجة من خلال المطلبين الآتيين:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: الاجتهاد المعاصر في أسلمة المعرفة.

ظهرت في الواقع الراهن للاجتهاد المعاصر مناهج جديدة، تدعو إلى التروع الجماعي والمُؤَسسي لتكوين أبعـــاد المنهج الإسلامي الناتج عن مفهوم عالمية الخطاب الإسلامي[1]، تلك الأبعاد التي تفترض بمنطقها الكلّـــي تعدد المباحث والمعارف، وتكاملها في فهم الواقع الحاضر، وفي تصور الواقع المقبل، والتعمق في فهـــم الوحي من خلال ربط الجهود العقلية العلمية: الإسلامية وغير الإسلامية وكذا الموروث الفكري الإنساني أجمعه، حيث يكون هناك توافق بين القراءتين الكونية والقرآنية.

هذا التحول المنهجي نَقَل الاجتهاد المعاصر من عملية الاستيعاب إلى الإبداع، ومن عملية الصراع مـــع الفكـــر الوافد –الغربي أو غيره– إلى الالتفاف عليه واستيعابه، والاستفادة من نِتَاجه، وتسَّارعت الخطوات أكثر حيث: العالمية الإسلامية الثانية، وأزمة العقل المسلم، وإصلاح الفكر الإسلامي، و The Foundation of Knowledge ، وحيـــث تم طـــرح أسلمة المعرفة كوسيلة لخوض معترك التدافع الحضاري الحالي والمستقبلي، وسنتناول هذا المبحث من خلال الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: أسلمة المعرفة و ضرورتها.

وسنتناول في هذا الفرع: مفهوم أسلمة المعرفة، وكذا ضرورتها، وهذا من خلال البندين الآتيين:

البند الأول: أسلمة المعرفة:

أعطـــى حـــاج حمد مفهوما لأسلمة المعرفة قال فيه: «أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري، والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضـــمن نـــاظم منهجي ومعرفي ديني وغير وضعي»[2]، وتابعه في هذا العلواني في كتابه إصلاح الفكر الإسلامي[3].

أمـــا عمـــاد الدين خليل فقال أن: «إسلامية المعرفة أو أسلمة المعرفة ممارسة النشاط المعرفي كشفا وتجميعا وتوصيلا ونشرا من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان»[4].

1- الحاج ابراهيم عبد الرحمن: تجديد الفكر الإسلامي وهموم البحث عن الشهود الحضاري في القرن القادم، مجلة الكلمة، مرجع سابق، عدد 15،ص 114.

2 - حاج حمد: المنهجية المعرفية،ص 17.

3 - ينظر: العلواني: إصلاح الفكر، ص 35.

4 - خليل عماد الدين: مدخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مفتوح لإسلامية علم التاريخ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1412هـ،1992م، ،ص 15.

غـــير أنّ ما يمكن أن نلاحظه من خلال المقارنة بين المفهومين، أن المفهوم الذي أعطاه عماد الدين خلـــيل مفهوم عام من جهة، حيث يتغافل عن أن جلّ خيوط ومعادلات هذا النشاط المعرفي، في العصر الـــراهن هي بيدِ الحضارة العالمية الراهنة، إضافة إلى أنه مفهوم يدعو إلى قضية بديهية قلّ أن يوجد فيها اخـــتلاف، ويمكن أن يكون الجواب فيها موحدا وقابلا للإنجاز، لكونه يتعلق بمسألة تربوية وحضارية لا تقبل التأخير، ومن جهة أخرى يحاول هذا المفهوم احتواء هذه الحضارة العالمية الزاحفة احتواءً سلبيا من موقع الدفاع العاجز.

أمـــا مفهوم حاج حمد فيبدو أكثر واقعية ودقة، حيث أنّه صوَّب مباشرة إلى الهدف، فكونه واقعيا ذلـــك أنـــه لم يتغافل عما تغافل عنه عماد الدين خليل، بل إنه أدرك الأزمة التي وقع فيها العالم وحاول إعطـــاء العـــلاج، وذلك بتحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من خلفيَّاته الفلسفية التي ألبستها إياه المدارس الفكرية الغربية[1]، وكونه دقيقا في محاولته التركيبية في إعطاء البديـــل، حيث لم يـــفكك فقط وإنما فكك ليركّب، وليعيد توظيف هذه العلوم من خلال الناظم المنهجي الإسلامي.

غير أن ما يمكن أن يُستدرك به على حاج حمد أنه لم يُسمِّ الناظم المنهجي البديل باسمه، وهو الناظم المـــنهجي الإسلامي، لأن كلمة أسلمة تقتضي ذلك، إضافة إلى هذا ما ذكره أبو يعرب المرزوقي من أن هـــذه الإحالات الفلسفية ليست كلها وضعية، ذلك لأن المدارس العلمية الغربية أو غيرها ليست كلها وضعية[2].

غـــير أن هذا الاستدراك لا يقدح في المضمون الذي يهدف إلى إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية، من خلال الجمع بين القراءتين، والذي يعمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإســـلامي في شـــتى العلوم، على أساس من التمثُّل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية، والقيِّم الأساسية والمقاصـــد العلـــيا للشريعة الإسلامية من ناحية، والتمثُّل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى[3].

وهذا ما عبَّر عنه حاج حمد بصيغة أخرى تدعو إلى كون الأسلمة شاملة لكل العلوم، حيث قال: «فأسلمة المعرفة تعني أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضا، وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود المُركَّبة على أساسها القيم الدينية نفسها، وبذلك تتم أسلمة الأخلاق الفلسفية

1- ينظر: العلواني: نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات، www.iiit.org/ar/imarifah/editorial/2030.

2- ينظر: المرزوقي أبو يعرب: إسلامية المعرفة رؤية مغايرة، مجلة إسلامية المعرفة، مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا، السنة الرابعة، عدد14. 1419هـ، 1998م، ص 146.

3- موقع إسلامية المعرفة www.softechww.com/iiit/ arabic/partner/imarifah/default.asp .

للنظريات العلمية، حيث تنفي عنها البعد الوضعي، وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة»[1]، إن أسلمة المعرفة ليست إضافة آية هنا، أو حديث هناك. إلى المعارف لتحويلها من معرفة كافرة إلى معرفة مسلمة، أو إضافة عبارة إسلامي إلى العلوم لتنطوي بذلك تحت العلوم الإسلامية، وإنما الأسلمة إعادة صياغة منهجية ومعرفية للعلوم وقوانينها[2]، وهذا ما يدعو للتحدث عن الضرورة الحضارية لأسلمة المعرفة.

البند الثاني:الضرورة الحضارية لأسلمة المعرفة: لأول مرة في تاريخنا المعاصر يقذف الاجتهاد نفسه في عمق المأزق الحضاري العالمي، فمن قبل طرْح مفهوم أسلمة المعرفة، كان الاجتهاد يدافع عن نفسه أمام الحضارة العالمية الراهنة، إما بالمقارنات أو بالمقاربات، متعاملا بذلك تعاملا إيجابيا أو سلبيا مع الظواهر المنعكسة عن هذه الحضارة العالمية، فيما يتعلق بالأشكال الدستورية للحكم، أو تكنولوجيا المعلومات، أو...، أما أسلمة المعرفة فتختلف عن ذلك لأنها مواجهة جذرية تنقل الاجتهاد المعاصر إلى عمق المأزق الحضاري العالمي، لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل للنّاظم المنهجي الذي تستمد منه الحضارة العالمية المعاصرة تركيبتها في بعديها الأخلاقي و الفكري[3] خاصة، لذلك نتناول هذه الضرورة الحضارية لأسلمة المعرفة مُكتَفين بالبعد الفكري، والبعد الأخلاقي، لما لها من أهمية كبرى في هذه المواجهة المصيرية بين الاجتهاد المعاصر والمدارس الفكرية الغربية.

أولا- ضرورة أسلمة المعرفة في بعدها الفكري: قلنا سابقا أن الإنسانية دخلت طورا جديدا من التفكير، هذا الطور الجديد أطلق مارد المنهجية، حيث دخل العالم في مأزق فكري بما في ذلك الحضارة الغربية نفسها، التي تبحث الآن عن صياغة منهجية بديلة لحضارتها، هذه المنهجية التي أصبحت من مكوِّنات الذهنية العلمية المعاصرة، يُضبط بها الفكر الإنساني، حيث تصبح ناظما للمفاهيم والنظريات. مكيِّفا للقوانين بالشكل الذي يجعلها مترابطة[4]، ودونها يتحول الفكر إلى تأملات وخطرات انتقائية، فمنهجية الأفكار تُماثل حالة توليد القوانين من الطبيعة، وتماثله أيضا في عدم تقبُّلها لأية توفيقية أو انتقائية، وعلى سبيل المثال لا يمكن أن نقول مرة بالجَبْر، ثم نضطرب في تحديد مسؤولية الإنسان عن أعماله، ثم نقول مرة أخرى بالاختيار ونضطرب في مطلق الهيمنة الإلهية.

1 - حاج حمد: المنهجية المعرفية،ص 17.

2 - ينظر: المرزوقي أبو يعرب: إسلامية المعرفة رؤية مغايرة ، المرجع السابق،ص 146.

3 - ينظر: العلواني: نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات، www.iiit.org/ar/imarifah/editorial/2030.

4- ينظر: العلواني: إصلاح الفكر،ص 105.

أسلمة المعرفة تَحُل مثل هذه الإشكاليات بردِّ جميع المعارف والعلوم إلى الناظم المنهجي القرآني -بدون أي توفيقية أو انتقائية – الذي يملك وحده ذلك التصور المنهجي البديل على مستوى كوني، إذا تكلمنا عن المعارف و العلوم وعلاقتها بالقرآن، وعلى مستوى عالمي إذا تكلمنا عن المتلقي للقرآن وهم المسلمون ومهمة هذا المتلقي الدعوية بشهادته على العالمين.

فعلى صعيد الواقع الإسلامي: لم يعان المسلمون بَعدُ من هذا المأزق المنهجي، إذ أن واقعهم الحضاري مازال يعيش في نسقه الفكري، وإلى حدود كبيرة مرحلة الذهنية التقابلية، ماعدا بعض المجتهدين الأفذاذ، لذلك لا ينتاب المسلمين قلق نفسي ناتج عن الافتقار للمنهجية أو الافتقار لاستخدامها في اجتهادهم المعاصر.

ومهمة أسلمة المعرفة هنا ربط المسلمين بقرآنهم كناظم منهجي لأفكارهم، فيعرفوا بذلك كيف يقرؤونه على مستوى هذا العصر، وكيف يجمعون بين قراءته وقراءة معطيات واقعهم[1]، ومهمتها أيضا في الإعداد المستقبلي، وتهيئة المنطلقات السليمة والوسائل المناسبة للاجتهاد المعاصر لتحقيق أمور ثلاثة:

1- توفير الطاقة والبناء والحماية من الاستنزاف.

2- توليد الفكر والمفاهيم والمعرفة الإسلامية الصحيحة.

3- توجيه الطاقة لترجمة الفكر والمفاهيم الإسلامية على مستوى الواقع الإسلامي، وفي جميع أبعاده الفكرية والنفسية والسياسية والاقتصادية والعسكرية[2].

أما على صعيد الواقع العالمي: إن بحث الاجتهاد المعاصر بأسلمته للمعرفة هو بحث عن شهود حضاري جديد، يهدف أولا إلى فك الارتباط بين العلوم وإحالاتها الفلسفية التي شوّهتها، ويهدف ثانيا إلى فك الحصار الحضاري الغربي المهيمن على العالم كله، ومن ثمّ فإنه مما ينبغي علينا فعله هو نشر الفكرة الإسلامية عالميا-ضمن مفهوم التنافس الحضاري-، بمعنى أن تدخل وتتغلغل في الأنساق المعرفية الغربية مُخْتَرقة إياها، فأحسن وسيلة للدفاع هي الهجوم كما يقال في إطار التدافع الحضاري الفكري وليس العسكري، ولكن ليس بشرائنا لمنتجاتها وأفكارها حسب تعبير مالك بن نبي[3]، فننتقي منها ما ننتقي، ونرفض منها ما نرفض، فما هكذا تبنى الحضارات ولا هكذا تُحقق فكرة ما عالميتها وهيمنتها.

فهذا الاختراق المنشود يمكن القيام به من خلال ثلاث معطيات:

1- ينظر: العلواني: إصلاح الفكر، ص 34.

2 - ينظر: أبو سليمان عبد الحميد: أزمة العقل، ص 212.

3- ينظر: بن نبي مالك: شروط النهضة، ص 47.

المعطى الأول: إن الأزمة الحادة في المنهجية العلمية الراهنة نتيجة التفكك التحليلي والعجز عن التركيب[1]، يدعونا لطرح ما لدينا على البساط العالمي من قيَّم تركيبية نستلهمها من المنهج القرآني. وهو ما ينقص هذه الحضارة العالمية الراهنة.

المعطى الثاني: إعادة بناء شتى العلوم وفقا لأسلمة المعرفة، سوف يشكل حافزا لمعظم الغربيين للانفتاح على منهجنا، أو اكتشافه، أو الإفادة منه، وذلك من خلال مجمع اجتهاد دولي.

المعطى الثالث: فتح الطريق أمام الوصول إلى الملأ الغربي والنخبة المثقفة الغربية، والتحاور معها في إطار منهجي علمي لا نحتاج فيه إلا إلى التسلح بالقرآن المجيد وعطائه[2].

فهذا الاختراق المنشود ممكن وعلى مستوى المستقبل القريب، إن توفرت الإرادة الاجتهادية، وإن توفرت القيم الأخلاقية الإسلامية البديلة المرتبطة بهذا الدور.

ثانيا –ضرورة أسلمة المعرفة في بعدها الأخلاقي: فالبعد الأخلاقي في أسلمة المعرفة أشدُّ تعقيدا وأكثر ضرورة من غيره، ذلك أن الحضارة تتغير ميزاتها، وتتَّجه بوجه خاص طبقا لبعدها الأخلاقي وبعدها الجمالي حسب تعبير مالك بن نبي[3]، والحضارة الغربية لم تُنتِج علومها ومعارفها بشكل معزول عن القيَّم الأخلاقية المرتبطة بنمط تطورها –الاقتصادي، الاجتماعي، الفكري،...–والذي اندفع باتجاه اغراءات القوة، والتسلط، والهيمنة والعولمة، ونداء الأثرة العرقية، والدينية، والمذهبية، ومعنى –أي نمط تطور الحضارة الغربية– أبْعدَ من هذا باتجاه كل ما هو لا أخلاقي في السلوك البشري، لكي يُحوِّل المنجزات العلمية والتطور التكنولوجي إلى سلاح يُشهَر بوجه الإنسان وليس لصالحه[4].

لذلك فالقضية ليست كامنة فقط في نقض الإحالات الفلسفية للعلوم، ولكن أيضا في نقض المنظومة الأخلاقية المرتبطة بها، والتي رُكِّبت على أساس النمط التطوري في الحضارة الغربية، هذه المنظومة الأخلاقية الغربية التي تحمل ضمنها كافة قيم ومعايير السلوك الاقتصادي الاجتماعي، القائم على الهيمنة واستلاب الآخرين والمنطق الربوي و...[5].

غير أن أي تأثير إسلامي في هذه الحضارة، سيؤدي بها لتعديل مواقفها اتجاه شعوبها أولا، ثم شعوب العالم ثانيا، ذلك لأنها مهيأة ضمن نسقها التطوري للقبول بهذا التغيير، خاصة إذا كان هذا التأثير

---

1 - ينظر: الحاج إبراهيم عبد الرحمان: تجديد الفكر الإسلامي، مجلة الكلمة، مرجع سابق، ص 115.

2 - المرجع نفسه.

3 - ينظر: مالك بن نبي: شروط النهضة،ص 108.

4- ينظر: خليل عماد الدين: مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص 19.

5 - ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص 24.

باجتهاد معاصر لأسلمة المعرفة، حيث يَطرح الأخلاق الإسلامية كبديل دون إكراه، ودون قهر، إذ يكفي نزع القشرة اليابسة، وسيظهر لب الفطرة الإنسانية الصافي [1]، أما على صعيد سلوكيات وأخلاق المسلمين الذين لم يعانوا بعد من مأزق الافتقار إلى المنهجية، فإن ثمَّة فرق بين عدم معاناتهم راهنا من هذا المأزق، وبين إغفال حقيقة حتمية ستفرض عليهم المعاناة من هذا المأزق مستقبلا. أين سينكشف الدور الكبير للمجتهد في بلورة هذه المعاناة إلى مشاريع حضارية تُنْجِز عالمية حضارية إسلامية بديلة مهيمنة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 - قطب سيِّد: أفراح الروح، دار الشهاب، باتنة، ط 1988م، ص 10.

الفرع الثاني: تطبيقات منهجية لأسلمة مناهج العلوم الطبيعية و الإنسانية و الإجتماعية:

في هـــذه التطبـــيقات نتجاوز الدعوات التي تنادي بالأسلمة، وكذا الأفكار التي تفصل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، أو التي توفق بين الإسلام والعلم، بشكل أو بآخر أو....الخ.

وعوضـــا عن هذا سنمضي في وضع الأسس التطبيقية لأسلمة العلوم، وفق القراءة المنهجية للقرآن. حيث يمكن لكل متخصص في مجال علمي معين أن يطبق هذه الأسس.

الأساس الأول: عدم الفصل بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية[1]:

إن القرآن الكريم وكذا فلسفة العلوم الطبيعية يقرران أن الإنسان بدنا وحواسا ونفسا مولود طبيعي للمجال الكوني، وبالتالي يمكن أن تُطَّبق عليه وعلى سلوكياته وإدراكه كافة القوانين والنظريات المتولدة عـــن العلوم الطبيعية، لكن يفترق المنهج القرآني وفلسفة العلوم في النهايات؛ حيث ينتهي المنهج القرآني بالكون الطبيعي إلى مفهوم الخلق، في حين أن منهجية فلسفة العلوم الطبيعية تنتهي إلى مفهوم الشيئية أو التشيُّؤ كما سماه حاج حمد[2].

و قبل الاستمرار مع هذا الأساس الأول ننظر في القرآن في مدى صحة هذه الفرضية، حيث يقول تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنْ الْأَرْضِ نَبَاتًا** ﴾ « نوح، الآية 17»، وقال تعالى أيضا: ﴿ **وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا** ﴾ « آل عمران، الآية 37»

بالنســـبة للآية الأولى يقول الرازي في تفسيرها: «كان ينبغي أن يقال أنبتكم إنباتا، إلا أنه لم يقل ذلـــك بـــل قال ﴿**أنبتكم نباتا**﴾، والتقدير أنبتكم فنبتم نباتًا، وفيه دقيقة لطيفة وهي أنه لو قال "أنبتكم إنباتا" كان المعنى أنبتكم إنباتا غريبا، ولما قال " أنبتكم نباتا " كان المعنى أنبتكم فنبتم نباتا عجيبا»[3].

و قـــال ســـيد قطـــب في تفسير هذه الآية: «وهي ظاهرة تستدعي النظر ولا ريب، فهي توحي بالوحدة بين أصول الحياة على وجه الأرض، وأن نشأة الإنسان من الأرض كنشأة النبات، من عناصرها الأولية يتكون، ومن عناصرها الأولية يتغذى وينمو، فهو نبات من نباتها، وهبه الله هذا اللون من الحياة، كما وهب النبات ذلك اللون من الحياة، وكلاهما من نَتَاج الأرض، وكلاهما يرضع من هذه الأم !»[4].

---

1 - ينظر: إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1406هـ-1986م، ص 116.

2 - ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص 73.

3 - الرازي: التفسير، 125/30.

4 - قطب سيد: في ظلال القرآن، 3714/6.

فلـــو وضعنا كلام سيد قطب تكملة لكلام الرازي أمكن القول أن هذا الإنسان هو نبات مثل نـــبات الأرض، يـــأخذ خصائصه البدنية والنفسية والعقلية والإدراكية منها تماما مثل النبات، فـــي نموه واخضـــراره واصفراره وموته؛ فإن كانت الأرض نقطة سابحة من كوننا الفسيح تتأثر بأبعد نجم عنها في تقديـــر زماني ومكاني إلهي عجيب؛ فكيف بالكائنات الحية على الأرض إذا كانت أُنبتت نباتا من هذه الأرض فحق القول بأن الإنسان مولود طبيعي للمجال الكوني.

و نرجع إلى تحليل حاج حمد للمبدأ الأول، حيث أعطى الفارق بين المفهومين بأنه فارق من زاوية هيمـــنة مفهوم الخلق على مفهوم التشيُّؤ[1]، ثم شرح هذا الفارق شرحا موجزا ودقيقا في الوقت نفسه. حـــين بـــيّن أن العلـــوم الطبيعية باعتمادها على قوانين التشيُّؤ، والتي تتحكم في التحولات الفيزيائية أو الكيميائـــية أو غيرها، حيث أن الشيء الناتج تكون خصائصه من خصائص مكوناته، أما مفهوم الخلق فليس بالضرورة أن تكون خصائصه من خصائص مكوناته، إذ من الممكن أن تتَّحد خصائص المركبات الطبيعية ويختلف الناتج، ويمكن كذلك أن تختلف ويتَّحد الناتج[2].

غـــير أن مـــا يهمـــنا هو أن مفهوم الخلق اللامتناهي يتَّحد مع نظريات التشيُّؤ في صياغة قوانينها العلمـــية، على مستوى الطبيعة والإنسان، ولكن على مستوى كوني[3]، وذلك لكي لا تنحصر المعرفة فـــيما تعطيه المعلومة العلمية فقط من جهة، ولكي لا نصل بالعلوم الطبيعية إلى نهايتها المادية غير الكونية مـــن جهـــة أخرى، وفي هذا رد على أبو يعرب المرزوقي الذي شكك في حاجة العلوم كافة إلى هدي الوحـــي عـــندما قال:«دون أن يكون العلم مبنيًّا على حقائق مضمونية مستمدة من الوحي، أو يكون الوحـــي بحاجـــة إلى مثل هذا التدخل المضموني الذي سيجمد العلم بإطلاق، أو سيضفي النسبية على الوحي...» [4]

الأساس الثاني: الفهم الوظيفي للمعرفة وليس النسبي[5]:

قـــبل شـــرح هذا الأساس الثاني لأسلمة المعرفة يجدر التعريج على مفهومي الوظيفي والنسبي لغة واصطلاحا.

---

1 - ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص 73.

2 - المرجع نفسه.

3 - ينظر: عبد الرحمن طه: العمل الديني و تجديد العقل، ص 78.

4 - أبو يعرب المرزوقي: إسلامية المعرفة رؤية مغايرة، مرجع سابق، ص 166.

5 - ينظر: كلمة التحرير: هوية المعرفة، موقع إسلامية المعرفة على الأنترنيت: www.softechww.com/iiit/arabic/partner/imarifah/editorial26.asp.

الوظيفي لغة: جاء في لسان العرب أن « الوظيفة ما يُقدَّر للمرء في كل يوم من رزق أو طعام»[1]، ويطلق كذلك على العهد والشرط[2].

أما اصطلاحا: فالوظيفي ***Fonctionnel*** هو المنسوب إلى الوظيفة، نقول: علم النفس الوظيفي وهو الذي يبحث في العمليات الذهنية من جهة ما هي وسائل لغايات معينة[3].

ومن هذه المقدمة اللغوية والاصطلاحية يمكن القول أن الفهم الوظيفي للمعرفة هو «**فهم لما تؤديه المعرفة من عمل للوصول إلى غاية معينة لا ببنائها وتركيبها**».

أمـــا النِّسبي لغة: من نسب والنَّسَبُ: نَسَبُ القرابات وقيل النَّسَبُ يكون بالآباء ويكون إلى البلاد ويكون في الصناعة، ونَسَبَهُ، يَنْسُبُهُ ويَنْسِبُهُ نسبًا أي عزاه[4]، أما النسبة فهي إيقاع التعلق بين الشيئين[5].

أما نسبي المعرفة اصطلاحا: فجاء في المعجم الفلسفي أنها: «ترجع إلى القول أن العقل لا يستطيع أن يعرف كل شيء، فإذا عرف بعض الأشياء لم يستطع أن يحيط بها إحاطة تامة»[6].

لذلك فالفهم النِّسبي للمعرفة يعني أنه مهما بلغ العقل ما بلغ، فإن المعرفة التي يحصِّلها لا تتناول إلا ظواهـــر الوجـــود ولـــيس حقائق الوجود، وإحاطتها تكون قاصرة لأنها لا تحيط إلا بالعلاقة والنِّسب الظاهرية التي تُكوِّن عين الأشياء أو الموجودات، فالقول من البعض "المعرفة النِّسبية للعلوم" وليس "المعرفة الوظيفـــية" مـــن شأنه أن يقود إلى نفي قانون السببية مطلقا باسم النِّسبية، معتقدا هذا البعض أنه يحقق المعرفة التوحيدية[7]، ونرجع مرة أخرى إلى فكرة الجوار والعادة والاقتران، وليس التأثير[8].

وبذلـــك نقلِّل من قيمة القانون العلمي الطبيعي، في حين أنّ الله تعالى يعطي القانون الطبيعي كامل طاقـــــته الوظيفـــية وليس النِّسبية، وذلك لأن قراءة الإنسان للكون واستخراج قوانينه ونظرياته متعلقة بقراءته لآيات الكتاب– أي الجمع بين القراءتين–، فالله تعالى لا يُعجِز الإنجاز العلمي البشري،وقد أمره

1 - ابن منظور: لسان العرب، 358/9.

2 - الزبيدي: تاج العروس، ، 267/6-268. مادة وظف بتصرف.

3 - ينظر: صليبا جميل: المعجم الفلسفي، 581/2.

4 - ابن منظور: لسان العرب، 755/1 بتصرف.

5 - ينظر: الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف: كتاب التعريفات، ت/ عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، (د.ت.ط)، ص 268.

6 - صليبا جميل: المرجع السابق، 467/2.

7 - ينظر:حاج حمد: المنهجية، ص 75.

8- ينظر: الجابري: بنية العقل العربي،ص 205.

منذ البدء بالعلم ، إلاّ أنه حين يتَعَالى الإنسان بهذا القانون الطبيعي على مفهوم الخلق، فهنا توضع الكوابح بوجه هذا السلوك المتعالي وليس بوجه المعرفة.

لذلك لابد من إعطاء فلسفة العلوم الطبيعية ومنعكساتها في العلوم الاجتماعية و الإنسانية كافة دلالاتها المنهجية، دون الالتفاف عليها بمنطق النسبيات، وذلك في إطارها الوظيفي الكوني، لأنه في إطار هذا المنهج العلمي الوظيفي يكشف القرآن بمنهجيَّته عن المنشأ والتكوين والغايات، حيث لا يفهم الإنسان حقائق القرآن إلا باستخدام هذا المنهج العلمي الوظيفي[1].

ونخلص إلى أن الأساسين الأول والثاني يقومان بتحرير العلوم الطبيعية ومنعكساتها الاجتماعية والإنسانية من الإحالات الفلسفية غير الإسلامية، ثم دراسة هذه العلوم ضمن منهجيَّتها الطبيعية الوظيفية باعتبارها مصدرا لنظريات التشيُّؤ وليس الخلق.

الأساس الثالث: العلاقة بين حكمة الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي[2]: إن حكمة إيجاد الخلق تعكس قدرة الله المطلقة في الوجود في علاقتها بمنهجية التشيؤ الوظيفي، لذلك ليست علاقة تجاوز؛ بما يعني أن الله تعالى يحتفظ بأسرار حكمته في الخلق ليُعجِّز بها الإنسان ،ويحد من آفاقه، وهذا ما فهمه بعض السلف في وضعهم لفعل الله مقابلا لفعل الإنسان توهما منهم أن منهجيَّتهم تلك تحقق التوحيد. ودخلوا في متاهات الجبر والاختيار، وجدل الاستطاعة والقدرة و...الخ.

إن حكمة الخلق تعني فعل الله في الإطار الكوني المهيمن على الإطار الأرضي؛ فإذا كان هذا الإطار الكوني وظواهره وقوانينه تؤثر بشكل معين على الأرض وظواهرها، فإنه يستحيل إدراك هذا التأثير أو هذه التفاعلية، ما لم تُدرَك كافة أبعاد هذه الكونية وتفاصيلها ومنعكساتها في تشكيل ظواهر الأرض إلى درجة يصبح الطين بشرا ناطقا[3]، قال تعالى: ﴿ **خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ** ﴾ " الرحمن، آية 14-15"، ويتولد الحي من الميت، ويتولد الميت من الحي، قال تعالى: ﴿ **يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ** ﴾ " الروم، آية 19" ، وإدراك هذا التخليق الكوني هو كِبْر في الصدر لا تبلغه البشرية، ليس لأن الله لا يريد ذلك ولكن الإنسان بتركيبته الحالية لا يستطيع ذلك لأن هذا فوق طاقته، قال تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ**

---

1 - ينظر: مصطفى نادية محمود: العلاقات الدولية في الإسلام، تقديم: العلواني،ص 41.

2 - إن الله تعالى حكيم في ما يخلق لذلك عنونّا هذا الأساس وفق ذلك، وأضفنا الوظيفي للتشيؤ لبناء الأسس على بعضها حيث تبدو وكأنها مراحل تصفية للأسلمة.

3 - ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص 76.

﴿يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ " غافر، آية 56".

غير أن الآفاق المستقبلية للاجتهاد المعاصر بأسلمته للمعرفة سيتيحان للبشرية بلوغ آفاق المجال الكوني، وبالمدى الذي يستطيع فيه هذا الاجتهاد المعاصر مستقبلا فهم العلاقة التفاعلية في التكوين الكوني، حيث تتشكل النفس كقوة لامرئية عن مادة مرئية، ذلك أن علوم النفس في الوقت الراهن تقتصر فقط على انعكاسات المال والتاريخ على النفس بأكثر من فهم النفس لذاتها[1].

فالاجتهاد المعاصر بثلاثيته التفاعلية –الوحي، العقل، الواقع–، وأسلمته للمعرفة سوف يخلق علاقة تكاملية بين حكمة الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي، حيث ستُفتح آفاق جديدة للمعرفة لم تشهدها البشرية من قبل.

الأساس الرابع: التركيب الطبيعي للإنسان في علاقته بالزمن وإنتاج الأفكار: هذا الأساس من أهم الأسس، إذ يُعتبر إطارا مرجعيا للتعامل مع كثير من الحقائق التي جاء بها القرآن الكريم، كحقائق الخلق الإنساني وإرادته تعالى وقضاؤه، وما يعكسه هذا على مستوى معرفة الإنسان بذاته وبوجوده وكيفية تكوينه[2].

صحيح أن هذه الحقائق تشدنا إلى الماضي، ولكن تدفعنا باتجاه المستقبل، وصحيح أنها لا تتعلق بالتشريعات، ولكن الإطار الذي تبنيه هذه الحقائق يحتوي التشريع ويؤطر له، فإذا كان السلف رضوان الله عليهم لم يركّزوا عليها كثيرا، –وليس لم يركزوا عليها قط– لبناء منهجهم في التعامل مع الوحي، فإن ذلك راجع إلى خصائصهم الفكرية التي تتماشى مع واقعهم المعيش آنذاك الذي يسعى لممارسة التشريعات أكثر من منهجة الأمور، كما هي طبيعة عصرنا.

وحتى في عصرنا الراهن نجد الدراسات التاريخية مثلا تُدرس سقوط الحضارات، أو تاريخ الحروب و الشخصيات، ولكن قلّما نجد دراسات وبحوث أكاديمية تهتم بدراسات قصص الأنبياء، كقصة موسى وآدم عليهما السلام وغيرهما، وتدرس عَبْرها الاسترجاع النقدي القرآني لما سبق من موروث روحي متمثل في الكتب السماوية السابقة، حيث ينفي عنه الإسقاطات الأسطورية و الخرافية، ذلك أن هذا الاسترجاع النقدي القرآني لا يدرسه الاجتهاد المعاصر بأسلمته للمعرفة على مستوى تصحيح الوقائع

1- ينظر: مصطفى نادية محمود: العلاقات الدولية في الإسلام، تقديم: العلواني،ص 41.

2- ينظر: كلمة التحرير: هوية المعرفة، موقع إسلامية المعرفة على الأنترنيت، www.softechww.com/iiit/arabic/partner/imarifah/editorial26.asp

فقـــط، –وإن كـــان هذا أمر ضروري أيضا –، وإنما يتّجه مقصد الاجتهاد المعاصر بأسلمته للمعرفة بما يتضـــمنه القـــرآن مـــن محددات منهجية، تتضمنها هذه الحقائق أو المسائل، لأنه من خلالها يبرز المنهج ويتضح وتقنن قواعده ليستصحبه المجتهد المعاصر في إعادة قراءة القرآن .

فالمجتهد المعاصر يطرح النموذج الذي استرجعه القرآن من قصص الأنبياء السابقين، ثم هيمن على حقائقه ليوّلد من خلاله قاعدة فهم، تتحول فيما بعد إلى محدد نظري، يتكامل مع غيره من المحددات في نماذج أخرى لتأطير المنهج لفهم القرآن ولفهم الكون وحقائقه.

ومـــثال هذا الأساس الخلق الإنساني، حيث أن حكمته تعالى لم تشأ أن تجعل خلق الإنسان فجائيا يـــنطلق من إحداث الكائن الإنساني في المكان[1] ، كما قررت ذلك تحريفات التوراة[2] من غير أن يمتد هذا التركيب في زمان [3] ممتد تنعكس عليه قوانين التشيؤ الوظيفي، والفارق بين الخلق المكاني الفجائي والخلـــق المرتبط بقوانين التشيؤ الوظيفي، أن الأول يُبطل مفهوم التفاعل عبر الحركة الممتدة، في حين أن الثاني ينقل الطبيعة وقوانينها وحركتها إلى داخل التركيب الإنساني باعتباره نتاجا متولدا عنها، فتكُمن في داخله قدرات الاتصال والتفاعل بالكون[4]، حيث يشير الله تعالى في سورة الإنفطار إلى تعدد مستويات التكوين الإنساني عبر الزمن، فيبدأ بالخلق ثم الاستواء ثم الاعتدال ثم يشير إلى تعدد الصور، حيـــث قال ﴿ **يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ** ﴾. " الانفطار، آية 6-8" .

وإذا تناولـــنا أصـــوليا هذه المسألة نجد أن هذا التحول الممتد عبر الزمان في التكوين الإنساني جاء مجمـــلا[5] يحتاج إلى مفسر[6]، هذا المفسر جاء في آيات أخرى من ضمنها آيات سورة غافر حيث قال تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** ﴾ " غافر آية 67".

1- ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية،ص 80.

2 – ورد في التوراة ما نصه« فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه و ملأ مكانها لحما، و بنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة و أحضرها إلى آدم» سفر التكوين 2، الإصحاح الثاني، 21-22-23، ص6.

3 – ينظر: حاج حمد: المرجع السابق،ص 164.

4 – ينظر: العلواني: نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات، www.iiit.org/ar/imarifah/editorial/2030.

5 – المجمل هو «ما ازدحمت فيه المعاني و اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب، ثم التأمل»، التعريف عند: البخاري عبد العزيز: كشف الأسرار، 86/1.

6 – ينظر: تعريف المفسر في ص 35.

وهكذا هي حكمة الخالق فيما خلق؛ خلق من تراب، ثم نطفة، ثم علقة ثم...، وهي حكمة الخالق فيما خلق من مخلوقات، قال تعالى: ﴿ **أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ** ﴾ " الزمر، آية 21".

هي حكمة مقيدة إلى عامل الزمن وتقييدها هو لحكمة لا يعلمها الله وحده، وإنما لحكمة يجب أن يسمو المجتهدون بمداركهم ليعلموا آفاقها، لأنه في إطار آفاق هذه الحكمة ندرس أنفسنا وأفكارنا، ومراحل تطورنا العلمي المستقبلي، ومراحل بناء حضارتنا، وظهور دين الحق آخذين في الاعتبار هيمنة حكمة الخلق على منهجية التشيؤ.

هذا مثال فقط، ويمكن أن نجد أمثلة عديدة تتعلق أيضا بمستقبلنا، وبمستقبل اجتهادنا المعاصر، ونخلص إلى أن فهم الإرادة الإلهية ضمن حكمة الخلق فهما يعزلها عن التشيؤ في قوانين الوجود والحركة الوظيفية، إنما هو إسقاط لعامل الزمن الذي شيَّأ الله به الخلق وأحاط به التاريخ، فتسقط علاقة الإنسان التاريخية والعلمية والمنهجية مع الكون ومع نفسه، فلا يعود قادرا لا على اكتشاف الكون الفسيح من حوله، ولا على اكتشاف قوانينه الطبيعية والاجتماعية لإنجاز حضارة علمية تدعو إلى الحق والسلام، والتزكية والعمران.

الأساس الخامس الغائية الكونية المزدوجة: وقبل الدخول في شرح هذا الأساس، وجب القول أن الاجتهاد المعاصر يجب أن لا يأخذ بالغاية كوسيلة تحكم مسار حركة الواقع عموما، وتتجه إليها جبرا، وإلاّ قُيِّدت حكمة الخالق بجبرية حركة الواقع، وذلك لأن الأحكام الشرعية وما تعلق بها من أفعال هي مجرد وسائل فحسب، تستمد اعتبارها ومشروعيتها من تلك الغاية التي شرعت من أجلها[1] ، نجد هذا بيِّنا فيما قرره الأصوليون من أن قصد المكلف في عمله ينبغي أن يكون موافقا لقصد الله في التشريع، وفي هذا قال الشاطبي « قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التشريع»[2]، ثم يشرح هذا في موضع آخر عندما قال: « من ناقض الشريعة فعمله في المناقضة باطل فما

1 - ينظر: الدريني: دراسات و بحوث، 12/1.

2 - الشاطبي: الموافقات، 251/2.

يـــؤدي إليها باطل»[1] فالمناقضة في الغاية هي علة الحكم بالبطلان، وهذا دليل على ازدواجية الغاية التي يتعاضد فيها النقل والعقل، على شرط تقدم النقل وتأخر العقل[2].

هذه المعاني يمكن استصحابها من دائرة الحكم الشرعي إلى الدائرة الكونية حيث يجب على الاجتهاد المعاصر القول بالغاية على مستوى النتائج، ذلك أن كل ظاهرة أو مسألة أو قضية يتعامل معها هي ذات عمـــق كـــوني ولهـــا امتدادها النهائي إلى حكمة الله تعالى في خلقه، والتي تشكّل النتائج، ليس ارتباطا بمقدمـــات واقعـــية ولكن تقديرا بالحكمة لما يمكن أن تكون عليه النتائج عقلا، ولما يجب أن تكون عليه النتائج وحيا، وليس في هذا استلاب لا للعقل ولا لحركة الواقع.

إن المـــنهج القرآني يأخذ بغائية مزدوجة أساسها حكمة الخلق ومنهجية التشيؤ معا، وبما أن حكمة الخلق مهيمنة على منهجية التشيؤ وعاملة من خلالها، فإن توجهاتها الغائية لا تظهر كما كان في تجارب الأنبياء السابقين بخرق القوانين التي تحكم الواقع، أو التي تحكم الإنسان كعصى موسى أو ملك سليمان، ولكن تظهر من خلال قوانين التشيؤ نفسها[3].

مـــا يحكم هذه الغائية المزدوجة هو إطار أن الخَلق خُلِق بالحق، ليس على مستوى الحركة والاتجاه فقط، ولكن أيضا على مستوى القواعد المستخلصة من تكوين الوجود وحركة ظواهره.

وفي هذا الإطار تُوظِف أسلمة المعرفة العلوم الوظيفية وغايات الوجود، عبر قوانين التكوين وغائيتها المزدوجة، لتكتشف المبادئ والقيم التي بثتها في الوجود غائية الخلق[4].

ومـــن هـــنا تنطلق أسلمة المعرفة وقد توضحت أسسها الخمس[5]، بمنهجية كاملة الأبعاد، تراها كعملية مستمرة النمو، تتطور عناصرها بقدر ما يبذل من جهد، وقد ضُبطت بضوابط الاجتهاد المعاصر، لأنهـــا اجتهاد معاصر يسد ثغرة من الثغور في الطريق، وآفاقه مفتوحة للبديل الإسلامي في شتى المعارف والعلوم.

1 - الشاطبي: الموافقات، 252/2.

2 - ينظر: المصدر نفسه، 61/1.

3 - ينظر: حاج حمد: المنهجية المعرفية، ص 93.

4 - المرجع نفسه.

5 - إن هذه الأسس مفتوحة لكل اجتهاد معاصر فالمنهج ليس منته ولا مغلق وإنما يبقى اجتهادا بشريا يؤخذ منه و يرد.

المطلب الثاني: الاجتهاد المعاصر في مسألة صراع الحضارات

في الرابع و العشرين من شهر نوفمبر من عام 1998م أصدرت الأمم المتحدة قرارا بالإجماع يقضي بإعلان سنة 2001م عاما للحوار بين الحضارات، وجاء هذا القرار بعد الدعوة التي وجهها الرئيس الإيراني "محمد خاتمي" لجعل سنة 2001 م عاما للحوار بين الحضارات والثقافات في العالم.

والملفت للانتباه هو استجابة دول كثيرة إسلامية، وغير إسلامية لهذه الدعوة،حيث قُدِّمت مشاريع للجمعية الأممية بهدف بلورة هذا الموضوع وأهدافه[1]، ومن ثم السير به إلى آفاق التطبيق.

غير أن هذه الدعوة المستقبلية لم تنشأ من فراغ، وإنما جاءت إشارة إلى معطيات واقعية انطلقت منها وشكلت خلفيتها.

وأهم هذه المعطيات على المستوى الفكري: فكرة نهاية التاريخ لصاحبها "فرنسيس فوكوياما" الذي اعتبر أن الاشتراكية هي عائق خطير أمام خلق الثروة والحضارة التكنولوجية الحديثة[2]، ومن ثَمَّة قرَّر أن الرأسمالية هي ضرورة حتمية للبلاد المتقدمة التي سوف تنتصر على جميع المناهج والنظم الأخرى، وبالتالي على العالم أجمع أن يتقبل قيمها وفي كل المجالات، باعتبارها خلاصة التجربة الإنسانية عبر التاريخ[3]. وإذا كان "فوكوياما" أكد انتصار الغرب على عدوه التقليدي والمتمثل في المعسكر الشيوعي، ومن ثمَّ انتصار حضارته، فإن "صامويل هنتغتون Samuel Huntington " جاء ليتحدث عن صراع جديد وحتمي ستخوضه حضارة الغرب مستقبلا مع الحضارات الأخرى، والتي تشكل -في نظره- خطرا على مستقبل الحضارة الغربية[4].

هذان المعطيان الواقعيان جعلا الاجتهاد المعاصر يقف في مفترق طرق، ففكرة "فوكوياما" تحاول إلغاء ثقافته، وفكرة "هنتنغتون" تحاول الزَّج به في صراع ليس حتميا فقط ولكنه أبدي غير متناه[5]. وقرآنه يدعوه إلى ضرورة الحوار والانفتاح على كافة الأنساق الحضارية، والإرادة الإلهية عبر نصوص الوحي تطرح أمامه حتمية التدافع مع الظاهرة الإسرائيلية المنتصبة في قلب الأمة الإسلامية، وفي كل هذا

1- ينظر: دكير محمد: ندوة الحوار والتعايش بين الحضارات والثقافات من أجل بناء إنساني متكامل، مجلة الكلمة، مرجع سابق، عدد 28، ص 163

2 - ينظر: فوكوياما فرانسيس: نهاية التاريخ، ترجمة: حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1413هـ1993،ص 116.

3 - المرجع نفسه،ص 279.

4- Huntington Samuel, The clash of Civilizations
www2.coloradocollege.edu/dept/ps/finley/ps425/reading/Huntington1.

5 - ينظر: حنفي مصطفى: الغرب و الإسلام في أطروحة صدام الحضارات، مجلة الإحياء، كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية، عدد 6، 1423 هـ، 2002م،ص 131.

ضـــرورة طـــرحه البديل الحضاري العالمي الذي يمكّنه من حل كل تلك الإشكاليات وخاصة إشكالية صراع الحضارات.

ولكـــي يسير الاجتهاد المعاصر في اتجاه حلّه لهذه الإشكالية بخطى ثابتة وسديدة، وجب عليه: أولا استيعاب كيفية نشأتها، ثم نقدها وتجاوزها بطرح بديله الحضاري العالمي المستقبلي عبر فرعين:

الفرع الأول: نشأة فكرة صراع الحضارات و النقد الموجه إليها:

البند الأول: نشأة فكرة صراع الحضارات:

إذا كانت جذور فكرة نهاية التاريخ لفوكوياما تمتد إلى فكر الفيلسوف الألماني "هيجل"[1] حتى أن فوكوياما نفسه يصرح بهذا في كراسته[2].

فـــإن فكرة صراع الحضارات لا تمتد جذورها لفكرة سابقة طرحها فرد معين أو جماعة معينة، بل هـــي فكرة تشكل في الحقيقة لب نمط التطور الحضاري الغربي، فإذا استقرأنا تاريخ هذا النمط التطوري وجدنا أن فكرة الصراع تشكل نواته الأساسية ذلك بالنظر إلى ثلاث محاور رئيسة :

المحـــور الأول: إن النهضة الأوربية قد نشأت في إطار حربها على العقلانية الرشدية [3]، إضافة إلى الســـلطة الكهنوتية التي كانت تفرضها الكنيسة آنذاك، والتي شنت حربا شعواء على العلماء والمفكرين الأوربيين الذين رفضوا مقولاتها المبنية على الموروث اليهودي حول الخلق والكون ونشأته والقوانين التي تحكمه[4].

المحـــور الثاني: إن التطور الاقتصادي والاجتماعي في أوربا قد نشأ ضمن نسق صراعي ينتقل من حالة إلى حالة تاريخية أخرى، من خلال الصراع والثورات، هذا النسق الصراعي للتطور أدى إلى بلورة مفاهيم عنصرية "كالعنصرية الألمانية" على المستوى القومي، وطبقية على المستوى الاجتماعي[5]، حيث أدت هذه المفاهيم إلى حروب لم يشهد لها العالم مثيلا كالحرب العالمية الأولى والثانية.

المحـــور الثالث: بعد الكشوفات الجغرافية حملت أوربا معها إلى العالم منحاها الصراعي في التركز على الذات، وذلك في إطار توسّعها الاستعماري.

---

1 - هيجل جورج ويلهلم فريدريش فيلسوف ألماني مشهور (1770م-1831م) من مؤلفاته: ظواهر الروح، علم المنطق، و من نظرياته: الجدلية الهيجلية. ينظر ترجمته في: الموسوعة العربية العالمية، 310/26-311.

2 - ينظر: فوكوياما: نهاية التاريخ، ص 166-167.

3 - Thomas D'aquin, l'unité de l'intellect contre les averroïstes , P77.

4 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 211/1.

5- ينظر: صافي لؤي: العولمة والمشروع الحضاري الإسلامي الفرص والتحديات، مجلة الكلمة، عدد 28، مرجع سابق،ص 41.

فحيث ما حلت عمدت إلى استعباد الشعوب المحلّية، محاولة بذلك هدم مرجعيَّتها الثقافية، بعد أن هدمت هي نفسها— أي أوربا- ثقافتها ونغَّصت على الغربيين أنفسهم حياتهم، وضيَّقت عليهم الوجود بنفس القدر الذي حجبت به علينا آفاقنا المستقبلية[1].

لذلك فإن أوربا لم تتفاعل إنسانيا لا مع شعوبها، ولا مع العالم بمنطق الرسالة —كما هي الرسالة الإسلامية-، وإنما استولت على العالم لاحتكار ثرواته واستعباد شعوبه، ثم بدأت بفرض مركزيّتها الحضارية العالمية بمنطق الهيمنة على الحضارات والثقافات الأخرى، وليس بمنطق التفاعل، حيث انتهى بها الأمر راهنا إلى التأكيد على هذه الهيمنة المركزية العالمية بمنطق "Samuel Huntington " في صدام الحضارات[2]، مجددا النزعة العرقية الأوربية وتمركزها على الذات، ومجددا كذلك الدعوة إلى الطبقية لا على المستوى الاجتماعي هذه المرة فقط، ولكن على مستوى الحضارات نفسها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 - ينظر: خالد:حاجي مستقبل الإنسان بين الغيبوبة الثقافية و مخطط الانتحار الحضاري، مجلة الكلمة، المرجع السابق، ص 118.

2 - ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 211/1.

البند الثاني: النقد الموجه إلى فكرة صراع الحضارات:

واجهت مقولة صراع الحضارات بعد ظهورها، لكثير من الجدل والنقد والمناقشات، التي لم تنقطع وإلى هـــذا الوقت في أطراف واسعة من العالم، حيث تشاءم الكثير من هذه المقولة التي جاءت في ظرف كان العالم فيه يتطلع إلى السلام والأمن، بعد حروب وصراعات كثيرة أهمها حرب الخليج الثانية، وبعد أن تفاءلـــت الإنسانية بزوال الحرب الباردة، فإذا بهذه المقولة تبشِّر بصدام من نوع آخر، وهو صدام بين الحضارات حيث يخلص "Huntington" في مقولته إلى أن البؤرة المركزية للتراع في المستقبل المباشر – حـــتى سنة واحدة منذ إصدار المقولة- ستكون بين الغرب والعالم الإسلامي، بعد أن صوَّر كل التاريخ الـــذي يجمع بين الغرب والإسلام على أنه سلسلة من التراعات والصدامات، حيث لا يُتخيل معها أية إمكانية للتعايش أو الجوار[1].

وإذا كـــان مـــن نقد يُوجَه إلى هذه المقولة فالأَوْلى أن يُوجَه لها من جهة كونها نظرية كما يدعي صاحبها، لا من جهة نتائجها وغاياتها المبيتة التي لا تتَّفق مع المنهجية الكونية للوجود، كما توضح ذلك في المطلب الأول من هذا المبحث.

يـــزعم "Huntington " أن مقولته حول صراع الحضارات هي نظرية علمية تستوفي كل شروط النظرية العلمية الوظيفية[2]، لذلك سوف نبحث عن مدى تماسك هذه النظرية علميا إذا ما طُبقت عليها معايير النموذج العلمي الوظيفي الذي يدّعي "Huntington " أنه يعتمده.

و سنفترض بدءا أن مقولة "Huntington " نظرية تستوفي شروط النموذج العلـــمي الوظيفـــي، وسنفترض أيضا أن هذا النموذج العلمي الوظيفي نفسه صحيح.

النموذج العلمي أو كما يسميه توماس كون ***Kuhn Thomas*** [3] النموذج القياسي الإرشادي وهـــو النظرية العامة التي يلتزم بها المجتمع العلمي في مرحلة ما، وبلوغ النظرية مرتبة النموذج الإرشادي، يعـــني أنهـــا أفضـــل مـــن كل منافساتها، أي أنها ثبتت ووجب التسليم بها، وبكل مسلَّماتها ومناهجها ومفاهيمها العلمية وخلفيَّاتها،فتغدو النظرية بكل هذه الأبعاد بمثابة نموذج إرشادي[4] .

---

1 - Huntington Samuel, The clash of Civilizations
www2.coloradocollege.edu/dept/ps/finley/ps425/reading/Huntington1.

2 - المرجع نفسه.

3 - توماس كون (1922-1996): أمريكي عالم فيزياء نظرية ثم مؤرخ علم متخصص اشتهر بكتابه بنية الثورات العلمية ينظر:
www.emory.edu/education/mfp /kuhnsnap.

4 - Thomas Kuhn, La Structure des Révolutions scientifiques
www.cnam.fr/depts/te/dso/lecture/kuhn.

إن نظـــرية صراع الحضارات بما هي نظرية علمية يجب أن تكون قادرة على تفسير الصراع الذي ســـيدور بـــين الحضارات، ويجب أن تبدو أنها أفضل من كل النظريات المنافسة، وذلك في قدرتها على الاستشـــفاف المســـتقبلي ***Prédiction*** ، بحدوث هذه الصراعات التي لا يمكن الاستشفاف بها عن طريق نظريات أخرى.

إذن فما هي العوامل التي تؤدي إلى ظهور الصراع بين الحضارات في نظريـــة "Huntington"؟ . وكيف تبدو نظريته مقارنة مع غيرها من النظريات.

إذا كان ابن خلدون[1] يعزو الصراع العصبي إلى طبع الإنسان ويجعل هذا الصراع حتميا[2]، فهل جنح "Huntington" نحو هذه المهمة؟.

يرى مصطفى حنفي أن "Huntington " ترك مقولته عبارة عن فرضية و لم يحاول تفسير شروطها عـــلى أنهـــا نظرية[3] ،لأنه لا يملك أدنى استعداد لدراسة الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات دراسة نقديـــة[4] ، لذلك ترك مقولته فرضية تأسست بناءً على ما ورد في التاريخ البشري من قِصص الصراع بين القبائل والدول، ثم عمَّم بانتقائية حكمه هذا على الحضارات[5].

وهذا التعميم غير مقبول، ذلك أن الحديث عن الصراع متعلقا بالحضارات يخرجه من الدلالة العامة المتداولة، والتي تنتهي إلى اعتباره نوع من الصراع القبلي كما أشار ابن خلدون، أو نوع من الصراع بين الدول على قضية من القضايا.

أما حين تَلَبَّسَ هذا الصراع بالحضارات فإنه اكتسب ميزات إضافية ودلالات جديدة توَّلدها نسبته إلى الحضـــارة، هـــذا من جهة، ومن جهة أخرى يعتبر "Huntington " أن من حسنات نظريته أنها لا تضحي بالواقعية (Réalisme) في سبيل الاقتصادية، لذلك اكتفى بعدد قليل من الحضارات لا يزيد عن ســـتة، قسَّـــمها عـــلى أســـاس ديني منها: الصينيـــة ، والإسلاميـــة ، والأرثوذوكسية، والغربيـــة ،

1 - هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن الإشبيلي الأصل التونسي،(732هـ-808هـ)، عالم أديب، مؤرخ، اجتماعي، من آثاره: العبر وديوان المبتدأ والخبر، لباب المحصل في أصول الدين، المقدمة، أنظر ترجمته في: ابن عمـــاد: شذرات الذهب، 7/76-77. الشوكاني: البدر الطالع. 1/ 335-336.

2 - ينظر: ابن خلدون: المقدمة، 1/137.

3 - ينظر: حنفي مصطفى: الغرب و الإسلام في أطروحة صدام الحضارات، مجلة الإحياء، عدد 6، ص 122.

4 - ينظر: خالد حاجي: مستقبل الإنسان، مجلة الكلمة، عدد 28 ص 114.

5 - ينظر: جيدل عمار: صراع الحضارات الحقيقة والوهم، مجلة الإحياء، عدد 6، ص 196.

والكاثوليكية، مما يدل على اقتصادية النظرية، وكذا يَعتبر أن من حسنات نظريته أنها لا تضحي بالاقتصادية في سبيل الواقعية، كما تفعل النظريات التي تُقسِّم العالم إلى عالمين شمال وجنوب...الخ[1].

فأية واقعية يتحدث عنها وقد جعل الدين جوهر هذا التقسيم، ثم جعله في الوقت نفسه عامل موحد في الحضارة ،حتى أنه قسَّم المسيحية إلى كاثوليكية وأرثوذكسية وبروتستانتية، مما يدل على عشوائية وانتقائية تتناسب مع تصور مسبق أراد "Huntington" أن يفرضه على العالم، وربما لسوء طوية أراد تيئيس الإنسانية من إمكانية التفاهم والتعاون على الصالح الإنساني العام[2].

أما إذا نظرنا إلى أفضلية هذه النظرية على سائر النظريات في تفسير الحقائق السياسية بعد زوال الحرب الباردة، بأنها لم تبنى على مقدمات، ومع هذا توجد نتائج صراعية مصدرها الحضارة يرجعها "Huntington" إلى خمسة عوامل:

أ- تعدد الانتماءات عند الشخص الفرد مثل العائلة، المهنة،...

ب- إزدياد التعلق بالثقافات الأصلية للشعوب.

جـ تحديد الهوية لا يتم إلا من خلال تحديد الآخر مختلف الهوية.

د- أسباب النزاعات في الحضارات مثل النزاع بين الجماعات.

هـ الكراهية وحب الذات لاختراع أعداء.

حيث يظن Huntington أن هذه العوامل ستقود إلى النزاع بين الحضارات[3].

ويلاحظ حنفي أن "Huntington" قد تخلّى عن المستوى العلمي للنظرية، ليعزو حدوث الصراع إلى ما هو شائع عن طبيعة النفس الإنسانية، بينما المطلوب هو تعليل نشوء الصراع الحضاري بشكل حتمي وضروري، ومن دون هذه الحتمية تبقى النظرية عاجزة عن تفسير الصراع رغم كونها نظرية الصراع الحضاري[4]، وبالتالي فقدت هذه النظرية علميَّتها فلم تصبح نظرية وإنما خطرات تأملية عشوائية، وفقدت كذلك قدرتها على تفسير الواقع، ناهيك عن آفاقه المستقبلية.

1- Huntington Samuel, The clash of Civilizations
www2.coloradocollege.edu/dept/ps/finley/ps425/reading/Huntington1.

2 - ينظر: جيدل عمار: صراع الحضارات، مجلة الإحياء، عدد 6، ص 198.

3 - Huntington Samuel, The clash of Civilizations
www2.coloradocollege.edu/dept/ps/finley/ps425/reading/Huntington1.

4 - ينظر: حنفي مصطفى: الغرب و الإسلام، مجلة الإحياء، عدد 6، ص 130.

لذلك فهي ليست نظرية علمية لأنها لا تستوفي الشروط التي وضعها "كـــون" للنظريـــات العلمية، ولكـــي لا نبخس الناس أشياءهم يمكن القول أنها تصور –لا يرقى إلى التنظير- ربما يكون مفيدا في فهم بعض الأحداث هنا وهناك من هذا العالم، غير أنه تصورٌ وتصور فقط.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الثاني: التدافع الإسلامي الإسرائيلي و البديل الإسلامي:

البند الأول: التدافع الإسلامي الإسرائيلي:

إذا كان من ظاهرة يمكن أن نجعلها كدلالة على انتهاء العالمية الحضارية الإسلامية، فهي ظاهرة الانتصاب الإسرائيلي في أرضنا المقدسة، وإذا كان من ظاهرة يمكن أن نجعلها كدلالة على بداية عالمية حضارية إسلامية جديدة، فهي تلك الظاهرة نفسها، منطلقين في هذا التحديد من وعود الوحي –القرآن والسنة–، وبالضبط من مراحل التناوب التي حددتها سورة الإسراء، قال تعالى: ﴿ **وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا** ﴾

" الإسراء ، آية 4-5-6 "، وهذا الذي ركّزنا عليه في مطلب إظهار الهدى ودين الحق، من أن العالمية الحضارية الإسلامية الجديدة تتولّد تاريخيا من خلال تدافع إسلامي إسرائيلي يكون مقدمة لظهور الهدى ودين الحق، غير أنه يجب فهم هذه الظاهرة الإسرائيلية المنتصبة على أرضنا لنتمكن من ثمّ فهم هذا التدافع.

الظاهرة الإسرائيلية: إن الخطأ في فهم الظاهرة الإسرائيلية يترتب عليه أخطاء فادحة في التعامل معها، وخير مثال يمكن أن نضربه هنا هو ما تطالعنا به التلفزيونات الإسلامية، أو الإذاعات، أو الكتب، أو المجلات كل يوم حول الجرائم التي يرتكبها الصهاينة في أرضنا المقدسة، ثم يحصرون هذه الظاهرة في كيان استيطاني عنصري، أو احتلال غاشم، أو ...أو ...؟! .

غير أننا لو قرأنا القرآن حيث نتجاوز في قراءته حناجرنا وغُصنا في مكنوناته، لعرفنا أن إسرائيل ليست سوى ظاهرة الفعل الإلهي في التاريخ مثلها مثل الظاهرة الإسلامية[1]؛ ألا يكفي ذلك العديد من الآيات التي تتحدث عن بني إسرائيل وتمركزهم في مصر؟، ثم خروجهم منها على يد موسى، ثم سبيهم ونفيهم، ثم عودتهم؟، لنفهم أن يد الله المتجاوزة لكل شروط الزمان والمكان في فعلها المطلق ظلت تحرك التاريخ الإسرائيلي مُتَّجهة به نحو اقتضاء معين، ثم ألا يحق للاجتهاد المعاصر أن يسأل ما هو هذا الاقتضاء؟.

---

1 – ينظر: حاج حمد: العالمية الثانية، 523/2.

لقد حمى الله تعالى استمرارية الوجود الإسرائيلي في الشتات رغم كل عوامل النفي والقتل والتشريد، مثل ما حمى استمرارية الوجود الإسلامي بوجه كل عوامل النفي، من فتن داخلية وغزوات واستعمار صليبي؛ صحيح أن هذه المعاني لم تأت وحيا في القرآن أو في السنة تحت سورة باسم الآفاق المستقبلية للظاهرة الإسرائيلية، أو الآفاق المستقبلية للظاهرة الإسلامية، تُبيِّن كيفية حماية الله للظاهرتين؛ غير أن آيات سورة الإسراء دفعت بنا إلى آفاق أوسع لفهم الظاهرتين.

فالظاهرة الإسرائيلية تحمل كل مقومات العلو العنصري الذاتي المكيَّف على الإفساد في الأرض بكل الوسائل دون أية موانع أخلاقية أو شرعية[1]، قال تعالى: ﴿ **وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا** ﴾ " الإسراء، آية 4".

أما الظاهرة الإسلامية فتحمل كل مقومات السلوك الإسلامي الإنساني، القائم بالحق والداعي للسلام في إطار المنهج الإلهي الذي ارتضاه الله لعباده.

فإذا قمنا بمقابلة مقومات الظاهرة الإسرائيلية ومقومات الظاهرة الإسلامية، أمكن القول أن الظاهرة الأولى هي تجسيد لكل الأبعاد المناقضة للسلام والحق في الكون، غير أن المشكل الذي يطرح نفسه وبإلحاح أن وجود هذه الظاهرة وعودتها من أعماق التاريخ، وتمركزها في أرضنا المقدسة، لم يكن ممكنا لولا الدعم المادي والمعنوي من الحضارة العالمية الراهنة.

وقد صوَّر البشير الإبراهيمي بعض مظاهر هذا الدعم من الإنجليز حيث قال: "قد علمتم أنه هو -العدو الإنجليزي- الذي وعد صهيون فقوَّى أملَه، ولولا وعدُه لكانت الصهيونية اليوم كما كانت بالأمس حُلْما من الأحلام...، وعلمتم أنه انتدَب نفسه على فلسطين، فكان الخصمَ والحكم في قضيتها، وأنه ما انتدب إلا ليحقق وعده، و أنّ في ظل انتدابه، وبأسِنَّة حِرابه حقق صهيون مبادئ حلمه، فانتزع الأرض منكم بقوة الإنجليز و قوانين الإنجليز "[2].

هذا الدعم الذي صوَّره الإبراهيمي كان من دولة تمثل آنذاك القطب الأقوى في الحضارة الغربية، ولم يكن لها فِعْل ما فعلته لولا أن هذه الحضارة الغربية التي تمثلها، قائمة هي نفسها على منهجية الصراع، لذلك فالظاهرة الإسرائيلية كما قضى الله في حركة التاريخ ليست مسألة قومية استيطانية، بل إنها تجسيد لمنهجية عالمية كاملة الأبعاد ومضادة لمنهجية الحق والسلام الإسلامية.

---

1 - ينظر: حاج حمد: العالمية، 525/2.

2- الإبراهيمي محمد البشير: عيون البصائر 2 ، مطابع الشروق، بيروت، ط2، (د.ت)، ص 510 بتصرف.

حتمية التدافع بين الظاهرتين:

يتضمن خطاب الاجتهاد المعاصر ميلا قويا إلى اعتبار القضية الفلسطينية قضية إسلامية بالدرجة الأولى، مما يستوجب معالجتها انطلاقا من رؤية القرآن والسنة، بعيدا عن كل شعارات أخرى، وفي هذا قال الشيخ محمد الغزالي رحمه الله:« إن قضية فلسطين خاصة يستحيل تجريدها من طابعها الديني...إن العدوان اليهودي المدعوم بقوى الصليبية العالمية له غاية مرسومة معلومة هي إبادة أمة وإزالة دين...والذين يُبعدون الإسلام عن معركة فلسطين يشاركون في تحقيق هذه الغاية، لأن فلسطين من غير الدفع الإسلامي زائلة»[1].

غير أن الذي فات الشيخ الغزالي –رحمه الله- أن معركة فلسطين هي معركة منهجية حضارية عالمية، قبل أن تكون معركة عسكرية كما قرر[2]، حيث تستند هذه المعركة على مفهوم التدافع عوض الصراع، وهذا الذي يجب أن يستند عليه الاجتهاد المعاصر في حله لهذه المشكلة، فماذا يعني التدافع في القرآن؟.

التدافع لغة: قال ابن فارس الدال والفاء والعين أصل واحد مشهور، يدل على تنحية الشيء، يُقال دفعت الشيء أدفعه دفعا، ودافع الله عنه السوء دفاعا[3] ، ودفع تعني ابتدأ وانتهى[4]، و هي مصدر للفعل الثلاثي دَفَعَ و مادة "د.ف.ع" في اللغة العربية لها معان يضاد بعضها بعضا؛ فدفع تعني منع وتعني أعطى[5].

أما لفظ تدافع فيدل إما على تبادل الدفع، أي دفع كل طرف للآخر، و قد يدل على معنى الدفع عن الغير[6].

وعليه يمكن تعريف التدافع لغة: **هو تبادل طرفين أو أكثر الدفع، ومزاحمة بعضهم البعض في نيل أمر ما أو منعه، وذلك بإزالة الآخر.**

1- الغزالي محمد: هموم داعية، منشورات دار الكتب، الجزائر، ط3، 1990م، ص 40- 41. بتصرف

2- المرجع نفسه،ص 35.

3- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، 288/2.

4- ابن منظور: لسان العرب، 89/8.

5- الزبيدي: تاج العروس، 329/5.

6- ابن منظور: المصدر السابق، 87/8.

الـــتدافع في القرآن: لم يَرِد في القرآن ذكر التدافع بهذه الصيغة المصدرية، لكن وردت مادة دفع عشر مرات في تسع آيات من ثمان سور قرآنية[1]، فإذا كان ما يهمنا هو التدافع بين الظاهرة الإسرائيلية ومقابلـــتها الإسلامية، فإن التدافع في هذه الحالة ينطبق عليه معنى **المزاحمة والمدافعة في دفاع الله الناس بعضـــهم بعضا عموما**، وذلك في قوله تعالى: ﴿ **وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِـــيَعٌ وَصَـــلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا** ﴾ " الحج، آية 40"، أي مدافعة المفسدين في الأرض الهـــادمين للديـــن قيما ورموزا، والتدافع بين الظاهرتين أي مزاحمة كل منهما للأخرى، بغرض تحقـــيق مصـــلحتها، وحمايـــة نفسها، ومنع الأخرى من المساس بها أو بحقوقها، ومآل المدافعة هنا بين الظاهرتين -كما تبين لغويا- هو زوال إحدى الظاهرتين أو صرف إحداهما للأخرى عن طريقها.

إذن فإن العلاقة الإسرائيلية الإسلامية هي علاقة نفي وتضاد أبدية، ولا تقبل في حتميَّتها أي توسط أو مصـــالحة، فهكذا قدَّر الله الأمر وأوضحه قرآنيا وفصلته سنة نبيه ﷺ تفصيلا دقيقا لا يدع مجالا لتبني مشروع سلام أو صلح.

وقـــد بشر رسولنا الأكرم ﷺ المجاهدين في سبيل الله وأشار إلى أنهم سيظلون رغم الجراح والعذاب متمسكين بالحق الذي يدافعون عنه، وأن موضعهم ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس، فقد قال رسول الله ﷺ: «لا تـــزال طائفـــة من أمتي على الدين ظاهرين لعدوِّهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم إلاّ ما أصـــابهم مـــن الأواء حتى ياتيهم أمر الله وهم كذلك قالوا: يا رسول الله وأين هم، قال: ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس»[2].

وأكـــد الرسول أن نهاية هذه المرابطة ستكلل بالنصر المؤزر حينما يأذن الله بذلك، وتصل المواجهة إلى ذروتها؛ قال رسول الله ﷺ: « تقاتلون اليهود حتى يختبئ أحدهم وراء الحجر فيقول يا عبد الله ،هذا يهودي ورائي فاقتله ...»[3].

وهذيـــن الحديثين وغيرهما نصوص بالمعنى الأصولي؛ أي لا تحتمل لا التأويل ولا التخصيص، لكنها ممـــا يقبل النسخ في عهد الرسالة، ولكنها لم تُنسخ بدليل عدم وجود آيات وأحاديث تنص على ارتفاع ذلـــك التدافع بين الظاهرتين، هذا التدافع الذي سيتنامى أكثر فأكثر متخذًا أشكالا مختلفة غير أنه يدور ضمن دورين رئيسين يحاول كل منهما تجسيده في الواقع العالمي مستقبلا.

1- ينظر: شاهين عبد الصبور: مفصل آيات القرآن ترتيب معجَمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414هـ-1994م، 4/2107-2108.

2 - أحمد: المسند، 269/5.

3- سبق تخريج الحديث ص 151.

الدور الإسرائيلي: سيحاول تجسيد منهجية الصراع، ومعطياتها التنابذية النافية للاستقرار العالمي.

أما الدور الإسلامي فيحاول تجسيد منهجية السلام، لأن الله تعالى لم يخلق العالم لتستبد به وتسيطر عليه قوى الباطل، وإنما خلقه بالحق لتنتصر فيه قوى الحق بمنهجية السلام الكونية[1].

التدافع بدأ وبدأ سطحيا كما هو الآن بانتفاضة فلسطينية مباركة، ولن تكون المسألة مجرد آيات وأحاديث تؤطر هذا التدافع فقط، وإنما سيتكون هذا التدافع أيضا كاستجابة لأبعاد واقعية مستقبلية تتفاعل مع نصوص الوحي يحيط بها في كليّتها العقل المسلم المستقبلي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- ينظر: حاج حمد: العالمية، 525/2.

البند الثاني: الحوار الحضاري كبديل إسلامي

ربما يكون من المستغرب أن يجمع هذا المطلب ما يبدو وكأنه تناقض، إذ كيف تستقيم رباعية فيها حتمية التدافع الإسلامي الإسرائيلي، وفي الوقت نفسه فيها دعوة إلى الحوار الحضاري كبديل إسلامي، ولكي يرتفع هذا اللبس لابد من تبيين الطرف الثاني في المعادلة ليرتفع التناقض، فما هو الحوار الحضاري وكيف سيكون بديلا إسلاميا.

إن لفظ الحوار في تعلقه بالحضارات وكما الصراع، يخرجه من الدلالة العامة التي تنتهي إلى اعتباره نوعا من الكلام، فهذا حوار بمعناه العام، أما حين ينضاف هذا الحوار إلى الحضارات فإنه يكتسب ميزات إضافية ودلالات جديدة، تولدها نسبته إلى الحضارة، والخلوص إلى التساؤلين الأخيرين يفرض بيان الربط بين الحوار والحضارة وكذا حقيقة كل منهما.

أولا: الربط بين الحضارة والحوار:

الربط بين الحضارة والحوار يبدو واجبا بالنظر إلى الربط المضاد بين الحضارة والصراع من جهة، وسمة الحوار الإنسانية التي تسعى لتحقيق السلام من جهة أخرى، خاصة إذا علمنا أن من الحضارات من لا يحاور وأن ذلك يتم بمستويات تفرضها طبيعة الحضارة ذاتها[1].

ففي المستويات نجد حضارة لا تحاور الآخر إلا من منطق استعلائي فرعوني، كما هو الشأن في الحضارة الغربية الحديثة –أوروبا، أمريكا، أستراليا،...الخ-.

وفي المستويات أيضا حضارة لا تحاور لخلل أصاب بنيتها كالحضارة الإسلامية، وما شاكلها من حضارات الشعوب المقهورة المستضعفة.

وفي المستويات أيضا حضارة لا تحاور أصلا ولا تؤمن بالحوار كحضارة الظاهرة الإسرائيلية التي لا ترى العالم إلا عالما لهم مغلقا عليهم، فالربط إذن هو الحبل العلمي الجيد الذي ما إن اعتصم به الإنسان ضمن الإجابة عن السؤال مَنْ مِنَ الحضارات تستطيع أن تحاور؟

1- حقيقة الحضارة: أوردت قواميس اللغة العربية سبع دلالات لمادة حَضَرَ، غير أن أعمها وأولها وأكثرها تكرارا يشير إلى استخدام حضر بمعنى شهد، أي الحضور كنقيض للمغيب، والحضارة بمعنى الشهادة[2].

1 - ينظر: بوقرورة عمر: أسئلة الحوار يبحث في ظل الإرباك المرجعي، مجلة الإحياء، عدد 6،ص 102.

2 - ابن منظور: لسان العرب، 4/196-197.

وللشـــهادة في القـــرآن دلالات أربع متكاملة فيما بينها تتحد لتؤدي معنى الحضارة أو الشهادة في الفهم الإسلامي وهذه الدلالات هي[1]:

أ- الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية لله.

ب- الشهادة بمعنى قول الحق وسلوك طريق العدل.

ج- الشهادة بمعنى التضحية والفداء.

د- الشهادة كوظيفة لهذه الأمة لقوله تعالى: ﴿ **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾" البقرة، آية 143 ".

أمـــا عـــند المفكرين المسلمين فنجد مالك بن نبي يجعلها قيمة ثقافية بحسب الجوهر، وإنتاج فكرة يدخل بها المجتمع التاريخ، بحسب المبدأ وهي الإنسان والتراب والزمن، وبحسب المركب الاجتماعي وهي جملـــة العوامل المعنوية والمادية التي تؤهل المجتمع للتقدم[2]، وتابع مالك بن نبي آخرون كالطيب برغوث الذي قال بأنها: "حصيلة تفاعل الجهد الإنساني مع سنن الآفاق والأنفس والهداية من أجل الترقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني في عالم الشهادة"[3].

أما صبحي الصالح فقال: "الحضارة هي الروح العميقة للمجتمع"[4].

إن الصـــيغ الســـالفة الذكـــر مهمة ولكن لا نأخذها هكذا إلا بالقدر الذي تتضح به الرؤية لهذا الموضوع، لذلك فحقيقة الحضارة التي نريدها هي التي تتمركز في صلب المشكلات التي تعانيها الإنسانية، والمـــآزق الـــتي دخلت فيها بعد تكريس البعد المنهجي في التفكير، والتي آلت بالإنسانية إلى اللجوء إلى الحوار كحل لهذه المشكلات والمآزق.

ومـــن هنا تكون حقيقة الحضارة التي نعنيها في هذا المطلب حضور **أية تجربة بشرية استطاعت أن تصـــوغ نموذجا إنسانيا للحياة تسعى بطرحه للآخر ليقتدي به دون إكراه**، غير أن الإنسان التَقّي هو الأصـــل في الحضارة وهو المؤَهَل للبناء، ودون ذلك يصير الناتج الحضاري على حد تعبير مالك بن نبي ضارا بلا معنى، قال تعالى في شأن قوم عاد: ﴿ **أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ** ﴾ " الشعراء، آية 128"

1- ينظر: العلواني: إصلاح الفكر،ص 123.

2- ينظر: بن نبي مالك: شروط النهضة، ص 44 و ما بعدها.

3 - برغوث الطيب: موقع المسألة الثقافية، ص 10.

4- الصالح صبحي: الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى، بيروت، ط1، 1982، ص21.

فالحضارة في القرآن لا تعني اجتماعها وقيامها على منهج مادي يلقي بها في متاهات الجشع والظلم، وأكل أموال الناس بالباطل، بل الأهم أن يتوفر الجانب الروحي أو جانب التقوى الذي يعصم الحضارة من السقوط، وفي الوقت نفسه يدفعها إلى آفاق مستقبلية تكون فيها مزدهرة راقية[1].

وبعيدا عن إضفاء أي قيمة حسنة على حقيقة الحضارة، والتي ربما تصبح حكرا على المسلمين دون غيرهم، وجب القول أن الحضارة بتلك الحقيقة التي ذكرناها يمكن أن تكون مدمرة وغير مناسبة للحياة البشـــرية، ولكـــن هذا لا يمنع من إطلاق لفظ الحضارة عليها طالما تحققت الأبعاد التي ذكرها العلواني. ونرى أنها أمسكت بحقيقة الحضارة بشكل مقبول وهي كالآتي:

أ- وجود عقيدة تحدد طبيعة العلاقة مع الله.

ب- وجود بناء فكري و سلوكي في المجتمع.

ج- وجود نمط مادي يشمل المبتكرات و المؤسسات و العمارة و ....

د- تحديد نمط العلاقة مع الكون ومسخراته.

هـــ- تحديد نمط العلاقة مع الآخر –أي المجتمعات الإنسانية الأخرى-.

ومن ثم يمكننا تعريف التجارب البشرية وتقويمها، فإذا ما أردنا وصف حضارة ما أو معرفة كنهها لابـــد مـــن دراسة موقفها من هذه الأبعاد، ومن ثمّ معرفة نموذجها الإنساني الذي تقدمه للإنسانية وهل يصلح الاقتداء به أم لا؟[2]

2- حقيقة الحوار:

إن الحـــوار[3] من المسائل التي رافقت الإنسانية منذ آدم وبنيه إلى عصرنا الراهن، ولعله من أكثر المفاهـــيم طرحا في القرآن الكريم، حتى أنه جاء بمستويات متنوعة شملت الله وملائكته والنـــبي وقومـــه والأب وابنه[4].

وهكـــذا جاء تعامل الرسول ﷺ مع الناس كافة بخطاب رحيم، قال تعالى: ﴿ **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّـــهِ فَـــإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ** ﴾ " آل عمران، آية 64"، و قال تعالى: ﴿ **وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾ " العنكبوت، آية 46".

1- ينظر: بن نبي مالك: شروط النهضة، ص 68-80.

2 - ينظر: العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي،ص 125-126.

3 - الحوار في اللغة الجواب أو الرجوع، ينظر: ابن منظور: لسان العرب، 4/218-219.

4 - ينظر: بوقرورة عمر: أسئلة الحوار، بحث في ظل الإرباك المرجعي،ص 108.

فحقيقة الحوار عظيمة بالقرآن والسنة وهي كذلك مادامت فئة من المتحاورين المسلمين تتفاعل في موضوعات الحوار مع منهج الوحي؛ هذا المنهج وإن كان يتحدث أحيانا بأسلوب العنف عن بعض هؤلاء –أهل الكتاب– وغيرهم، الذين ينطلقون من موقع الفكرة المضادة لطرحه، فلم يكن ذلك نتيجة للروحية التي ترفض الاختلاف والخلاف بالقوة، بل كان هذا نتيجة لامتناعهم عن الدخول في أجواء الحوار، و منه كان منهج الوحي واضحا في هذا المجال "الحوار لمن يريد الحوار"، والتدافع لمن يتَّخذ من العنف وسيلة لاضطهاد الفكر وإسقاطه، لأن ذلك هو السبيل للوصول إلى النتيجة الحاسمة التي تحل المشكلة معه في نهاية المطاف[1].

وخير شاهد تاريخي دال على حوار إيجابي وقع بين المسلمين وغيرهم، –هؤلاء أي المسلمين الذين فهموا الحوار تفاعلا وتجاورًا مع الآخر بتكافؤ يضمن الوصول إلى الغاية– هو ما كان بين المسلمين وبين غيرهم من معتنقي الديانات الأخرى في بدايات الدعوة، عندما فتح النبي ﷺ آفاقا واسعة لحرية أهل الكتاب في أداء شعائرهم وصون دمائهم وأعراضهم[2].

أما عندما توسعت رقعة العالمية الحضارية الإسلامية، فتحت هذه الأخيرة آفاقا أوسع للحوار مع الحضارة اليونانية وغيرها من الحضارات، وعلَّمتها كيف تصل إلى قناعاتها وآفاقها بالكلمة الحنونة، والأسلوب الطيب، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، ثم تقدَّمت تجارب الحوار فعرف المسلمون كيف ينفتحون على العالم من خلال ذلك، وكيف ينطلقون إليه في رسالتهم في أجواء الحوار التي تحترم الإنسان الذي يختلف معها، لتقوده إلى أفكارها من موقع احترام الفكر والكلمة[3].

ونعود إلى حقيقة الحوار لنؤكد أن الفصل في مكوناتها لا يكون إلا بالمنطق المنهجي المحدد للرؤية التي تحاور، والتي يجب أن تكون واضحة المقصد، مؤصلة بالإنسان الماسك بأسباب الاستخلاف، هذا الإنسان الذي يترتب على التزامه بالحوار، أو بمشاركة الآخر شروط حضارية محددة أهمها ألا يتجاوز مصلحة الإنسان إلى مصالح أخرى مريبة[4].

1 – ينظر: فضل الله محمد حسين: الحوار في القرآن، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط3، 1405هـ–1985م، ص: ب،ج من مقدمة الطبعة الثالثة.

2– ابن هشام: السيرة النبوية، ت/مصطفى السقا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت.ط)، 2/147-150. وينظر: فضل الله: الحوار، ص 123.

3 – ينظر: فضل الله: المرجع السابق، ص ط – ي من المقدمة.

4 – بوقرورة عمر: أسئلة الحوار، مجلة الإحياء، عدد 6، ص 109-110، بتصرف.

وبكل ما مضى نذكر أن الحوار أخيرا هو: **عمل منهجي علمي من أجل فهم أعمق ومتطور لكل الحضارة، يضمن التعايش في إطار آفاق التنوع ليحضر فيه الأطراف بصبغة المساواة لا بصبغة الأعلى والأدنى.**

تلك هي حقيقة الحوار المحتمل والممكن، وفي القرآن الكريم نقرأ خصوصيات المعنى السابق في قوله تعالى: ﴿ **يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾ "الحجرات ، آية 13"

قال سيد قطب في تفسير هذه الآية: «وهو يطلعكم على الغاية من جعلكم شعوبا وقبائل إنها ليست التناحر والخصام إنما هي التعارف والوئام»[1].

ومن هنا لم تبدأ الآية الكريمة بالنهي عن التمييز العنصري أو الحضاري، وإنما بدأت بالأمر والأمر للوجوب ما لم تكن قرينة تصرفه إلى غيره[2]، والأمر هنا هو تفهم وحدة الانتماء ودعوة إلى الحوار. فليست قضية القرآن والسنة في ألاّ يميِّز إنسان إنسانا آخر، بل المطلوب أن ينتمي إليه وأن يدرك أن التمايزات ليست لذاتها، وإنما هي تباينات ترجع إلى عوامل التكوين والتشيؤ وفق قوانين الظواهر، ولعل هذا ما أراده ﷺ بقوله لأبي ذر عندما عيّر غلامه بأمه، «إنك امرؤ فيك جاهلية»[3]، وتركها مطلقة دون تقييد بجاهلية التمييز العرقي أو غيرها، لذلك فالوحي تحصين داخلي، وترقية أخلاقية غير مجردة من خلفياتها العقلية، فكما أشار الله إلى أخلاقية التعارف بين الناس، فقد أشار أيضا إلى طبيعة الخصائص التكوينية على مستوى الأعراق والألوان[4]، وهو ما اجتهد النبي ﷺ في تجسيده عمليا بين الأمة عندما قال: « **يأيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أ عجمي ولا لعجمي على عربي و لا لأحمر على أسود، و لا لأسود على أحمر إلا بالتقوى**»[5]، وهكذا لكي لا يجنح الناس إلى مفهوم الحضارات المنغلقة أو المتصارعة مع غيرها.

---

1 - قطب سيد: في ظلال القرآن، 3348/6.

2 - ينظر: الآمدي: الإحكام، 162/2.

3- البخاري: الصحيح،كتاب الإيمان ،باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك لقول النبي ﷺ إنك امرؤ فيك جاهلية، حديث رقم 30، 16/1. مسلم: الصحيح، كتاب الإيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل، وإلباسه مما يلبس ولا يكلفه ما يغلبه، حديث رقم 38، 3/ 1282.

4 - ينظر: حاج حمد: العالمية، 317/1.

5 - أحمد: المسند، 411/5.

فالتعارف في القرآن حوار تفاعل وتداخل، فليس ثمة انغلاق ولا عصبية أبيض وأسود، وإنما انفتاح على الجميع، وليس من علوٍّ ذاتيٍّ في الأرض، وإنما تعارف مع الجميع، إلا مع الظاهرة الإسرائيلية التي تأبى الحوار وتأبى التفاعل والتداخل وتفضل الانغلاق على ذاتها والعلو في الأرض ومحاولة الهيمنة على العالم.

غير أن العاقبة ستكون للمتقين، قال تعالى: ﴿ **تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ** ﴾ " القصص، آية 83".

وفي هذا يقول السيد المسيح فيما نسب إليه: « لأنه ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه»[1]، وهو سؤال يمكن أن يطرح على الغربيين الذين يدينون المسيحية، لنقول لهم هذا ما يقوله السيد المسيح عن صراع الحضارات ونهاية التاريخ الذي جرَّتكم إليه السياسة الإسرائيلية والأمريكية، والذي لا يشهد له بحث علمي، ولا تؤيده ضرورة اجتماعية، وإنما هو رغبة جامحة في الهيمنة والعلو في الأرض والتي تحمل بذرة فنائها فيها وذلك هو الخسران المبين.

ثانيا: الآفاق المستقبلية للحوار الحضاري:

إن الحوار الحضاري الجامع الموحد صعب التحقيق، وسبب هذه الصعوبة هو أصل الصراع من اليهود وأعوانهم، الذين تجاوزوا الإنسانية بجبروتهم وأنانيتهم وتمركزهم على ذواتهم، فجرُّوا العالم إلى متاهات الحروب وصراع الحضارات، ونهاية التاريخ، ومحاربة الإرهاب، حيث انطلقوا من سلبيات أحداث مؤلمة كأحداث الحادي عشر سبتمبر ووظَّفوها من أجل بسط الهيمنة على الشرق الأوسط واحتلال العراق، وستتوالى الأدوار وتسقط الأقنعة ما لم يُصحَح واقع حال المسلمين من حيث تصحيح التوازن المفقود بينهم كظاهرة من جهة، وبين إسرائيل كظاهرة مقابلة من جهة أخرى، فالاجتهاد المعاصر لا يبحث عن الحوار الموحد الجامع المشكل للرؤية الموحدة والثقافة الموحدة والأفكار الموحدة، لأن الحفاظ على مجمل الأفكار الإنسانية في عملية الحوار أمر ضروري، ذلك أن الحوار في أصل وجوده يقوم على التنوع، وإلا لم تكن هناك مسوِّغات ضرورية للحوار.

ومن هنا فالمهم عند الاجتهاد المعاصر في رسم صورة واضحة لآفاق مستقبلية لهذا الحوار الحضاري، هو إيجاد المناهج التي تتواصل بها الحضارات المنفتحة على حقيقة الحوار، أو التي لها استعداد لذلك بغرض إذكاء المتفق عليه والمشترك فيه، وبهذا يمكن للاجتهاد المعاصر أن يتجه إلى محددات يمكن بها دفع الحضارات الإنسانية إلى آفاق واسعة للحوار وهذه المحددات هي[2]:

---

1 - إنجيل متّى، العهد الجديد، الإصحاح 16، ص 30.

2- ينظر: بوقرورة عمر: أسئلة الحوار، مجلة الإحياء، عدد 6، ص 116.

1 -البحث في فوائد الحوار عن حقيقة الأصول المشكّلة للحضارات، حتى يضمن المتحاورون التصور السليم للمشكلات والحلول.

2- إيجاد ثقافة بسمات تجعل الحوار ظاهرة إنسانية، وذلك بإيجاد مثقفين يملكون سمات الأنا ويعون سمات الآخر.

3- اعتماد السلوكيات العامة التي تصب في دائرة الإنسان المستخلف في الأرض، والذي يسعى لتحقيق مقاصد كبرى للإنسانية كالعدل والمساواة والحرية، و...الخ.

4- اعتماد الحوار بصيغة المنجز المقاصدي المستقبلي الذي يضمن حضور جميع الحضارات المؤيدة للحوار والداعية له.

ستَحمل هذه الدعوة للحوار، وتلك المهمة لأسلمة المعرفة، وعيا حضاريا يرقى على كل المظاهر الحضارية الراهنة في علاقات الإنسان بالمواضيع الكونية.

فما في العالم كله اليوم من منجزات حضارية، ليس سوى مقدمة لما سيأتي به الله على يد العالمية الحضارية الإسلامية الجديدة، التي تُولِّد مجتهدا لا ينظر إلى الماضي، ولكن يتطلع إلى المستقبل بمقومات جديدة ورؤى جديدة، وضمن منهجية كونية شاملة يجمع فيها بين القراءة بالله والقراءة بالقلم، وينفتح بكل قواه الإبداعية على حركة الحياة.

ولادة هذا الإنسان -إنسان العالمية الحضارية الإسلامية الجديدة- لا تأتي محكومة بمنهجية الصراع والأفق الضيِّق الذي يختزل الإنسان ما بين حدي الميلاد والموت، وإنما تأتي محكومة بمقاصد الحق والسلام، بمقاصد العدل والمساواة والحرية، بمقاصد التوحيد والتزكية والعمران، وبمقاصد العهد والأمانة والابتلاء والتسخير والاستخلاف، هذه المقاصد تجعل من ولادة هذا الإنسان ولادة متَّسعة الأبعاد، ولادة قوية كقوة الكتاب نفسه، فهو ليس مجرد تحدٍّ إسلاميٍّ، وإنما هو بعث عالمي سيظهره الله على العالم كله، وتفجير لكافة الإمكانيات المتهيئة في عقل هذه الأمة عبر تفاعله مع الوحي والواقع.

خـــــــــــاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات و بعد:

فلم يكن في نيتنا الذهاب بهذه المذكرة إلى أكثر من تصور متواضع للآفاق المستقبلية المتوقعة للاجتهاد المعاصر، و قد قمنا في هذه المجال بما استطعنا القيام به، و الآن و قد تمت كتابة هذه المذكرة، نوجز في خاتمتها – و التي هي بداية العمل التطبيقي – أهم النتائج العامة لهذا البحث المتواضع و أهم الآفاق التي نرجوها له في المستقبل.

1. تبين لنا من خلال البحث وجود حاجة علمية و منهجية ملحة إلى ضرورة إعادة النظر في كيفية ممارسة الاجتهاد في العصر الراهن نظرا للنوازل و التحديات الجديدة المعقدة، والمجتهد المعاصر مطالب اليوم بتقديم تصور لممارسة للاجتهاد كأداة فعالة توظف من أجل تحقيق الفهم السديد للمراد الإلهي من وحيه من جهة، و تستخدم أداة الكشف عن حقائق الواقع الإسلامي و الواقع الإنساني من جهة أخرى.
2. إن الاجتهاد المعاصر لم يعد البتة بناءا مشيدا من المعرفة المثبتة تبحث أصول الفقه لتبريرها و تبرير مشروعيتها، و تخصيص باب واسع لها على أنها فاعلية تخصصية مستقلة في باب من أبواب أصول الفقه تنصب على أدوات معينة تُستقى من الوحي و من اللغة العربية بل الاجتهاد المعاصر بالدرجة الأولى ممارسة فعلية، و محيط فكري و نفسي واجتماعي يجعل الأمة كلها في حالة مخاض عسير لحضارة عالمية بديلة.
3. إن البحث و قد انطلق من القرآن العظيم و السنة الشريفة قد أعاد استكشافهما كوحي إلهي يرقى على كل المناهج و الأفكار الإنسانية، و كوعي مطلق يتجاوز كل تقييد زماني و مكاني من دون إحداث قطيعة مع ما قبله من الكتب السماوية و التجارب النبوية التي لازمتها، و لأنه كوني في موضوعاته و مطلق تركيبته حيث لا يقيده زمان و لا مكان فإنه يحتاج في فهمه العميق إلى ضوابط تعين على قراءته التحليلية الكلية و ليس التجزيئية حيث تمكن البحث من إبراز أهم الضوابط المنهجية و العلمية التي ينبغي أن يشتمل عليها أي اجتهاد معاصر لفهم الوحي و كذا فهم الواقع من خلال الإنتاج المعرفي الإسلامي خصوصا و الإنتاج المعرفي الإنساني عموما.
4. مع إعادة النظر في ممارسة الاجتهاد و طرح ممارسة جديدة للاجتهاد المعاصر تتضح لنا الآفاق المستقبلية لهذه الممارسة على أنها استيعاب لما كانت عليه تلك الممارسة وفق محددات معينة انطلاقا من واقع هذه العلاقة في العصر الراهن وكشف لما ستكون عليه هذه الممارسة مستقبلا وفق محددات واقعية معينة نستشف من خلالها ما سيكون عليه الوضع مستقبلا وفق وعود إلهية

معينة نعتبرها كواقع حقيقي سيحدث، تجب مراعاته من دون إلغائه أو الغلو في تأويله إلا بضوابط و قرائن تحدد مدلوله، و محاولة تنزيل هذا على الواقع الراهن، حيث يجد كل اجتهاد ماض أم حاضر أم مستقبل موقعه من قبل وموقعه من بعد، و لا يكون قيدا أو خروجا عن غيره من الاجتهادات و هذا لأن الماضي يحكم تكوين الحاضر و آفاق المستقبل من جهة، و لأن الكل مستوعب في إطار منهج الوحي الذي هو موجود أصلا من جهة أخرى.

5. إن جوهر البحث يتقوّم على أنه محاولة للإسهام في حل المأزق الحضاري العالمي من خلال طرح رؤية كونية مستمدة من الوحي من جهة، و من جهة أخرى إخراج الهم الاجتهادي من دائرة الحلال و الحرام و النفاذ به إلى سائر المسائل الفكرية و الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية لضبط مراد الله فيها و لتوجيهها بما يحقق مصلحة العباد، و ذلك لأن التحديات و النوازل الراهنة أثبتت تغيرا كيفيا كبيرا في بنية واقعنا الراهن بما يعني الضرورة المستقبلية لتوسيع دائرة الاجتهاد ليشمل سائر المسائل المطروحة على الواقع العالمي تخطيطا و ترشيدا و إصلاحا و توجيها و نزوعا جماعيا.

6. مجانسة العلوم المستقبلية لعلم الأصول و نظرية المقاصد و خاصة في باب التعارض و الترجيح حيث مقياس الاعتبار و الإهمال و الصواب و الخطأ و الراجح و المرجوح من خلال التنبؤ والاستشراف و الاحتمال المصحوب بالقرائن و بكيفية تحمل المكلف النصوص الشرعية.

أما الآفاق التي أرجوها لهذا البحث في المستقبل فهي:

أولا: استكشاف منهج الوحي بكل أبعاده و تأصيل موضوع التفاعل بين الوحي و العقل و الواقع.

ثانيا: استكشاف إطار معرفي جديد يضم علم الأصول و نظرية المقاصد و علوم المستقبل الحديثة سعيا لدفع المعرفة نحو الأمام على درب الإبداع و الابتكار

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

الرقم	الآيـــــــــــــة	رقمها	الصفحة	السورة
1	﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾	23	104	البقرة
2	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾	30	153-69	
3	﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾	143	-106-52 200-113	
4	﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾	173	48	
5	﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	188	145	
6	﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾	275	109	
7	﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾	286	37	
8	﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾	37	179	آل عمران
9	﴿قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾	64	201	
10	﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾	110	113-106	
11	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ﴾	10	35	النساء
12	﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾	11	109	
13	﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ﴾	12	7	
14	﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾	59	31	
15	﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾	65	53	
16	﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾	115	115	
17	﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ﴾	02	52	المائدة
18	﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾	44	53	
19	﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾	48	78-61-21	
20	﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ﴾	157	55	الأعراف

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

21	﴿قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ﴾	158	101-58	
22	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾	172	68	
23	﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾	08	54	الأنفال
24	﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾	63	105-51-50	
25	﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾	43	6	التوبة
26	﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾	14	68	يونس
27	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾	11	133-66	الرعد
28	﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾	48	80	إبراهيم
29	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	43	4	النحل
30	﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾	116	4	
31	﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾	04	-194-151 195	الإسراء
32	﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ﴾	05	194-151	
33	﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ﴾	06	194	
34	﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾	07	153-150	
35	﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ﴾	12	152	
36	﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾	13	152	
37	﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ﴾	17	82	
38	﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾	23	35	
39	﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾	33	120	
40	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾	36	4	
41	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾	70	64	
42	﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ﴾	104	152	

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

43	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾	07	4	الأنبياء
44	﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾	16	164-81	
45	﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾	17	164-115	
46	﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾	18	164-130-	
47	﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾	40	197	الحج
48	﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	78	109	
49	﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً﴾	39	80	النور
50	﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾	55	157-156-153	
51	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾	56	109	
52	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾	45	53	الفرقان
53	﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ﴾	128	200	الشعراء
54	﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾	195	104	
55	﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾	52	139	النمل
56	﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾	83	204	القصص
57	﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾	46	201	العنكبوت
58	﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾	64	164	
59	﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ﴾	19	182	الروم
60	﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾	20	21	لقمان
61	﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَئُوهَا﴾	27	106	الأحزاب
62	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾	72	68	

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

63	﴿قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾	158	108-107	
64	﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾	31	83	فاطر
65	﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾	32	111	
66	﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾	39	21	يس
67	﴿وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ﴾	72		
68	﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	82	143	
69	﴿أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ﴾	21	185	الزمر
70	﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ﴾	56	182	غافر
71	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾	67	184	
72	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ﴾	37	21	فصلت
73	﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾	53	97	
74	﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ﴾	12	53	الشورى
75	﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾	38	81-80-78	الدخان
76	﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾	39	81-80-78	
77	﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾	13	69	الجاثية
78	﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾	23	115	الفتح
79	﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾	28	108-106	
80	﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾	13	51- 109- 162-203	الحجرات
81	﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾	23	82	الذاريات
82	﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾	04	85	النجم
83	﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾	23	104	

84	﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾	17	84	القمر
85	﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾	14	182	الرحمن
86	﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾	15	182	
87	﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾	75	84-38	الواقعة
88	﴿ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴾	76	84	
89	﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴾	77	84	
90	﴿ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴾	78	84	
91	﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾	79	84	
92	﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ ﴾	02	109-151-152	الحشر
93	﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾	18		
94	﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ﴾	09	67-57	الصف
95	﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ﴾	02	51-102-106	الجمعة
96	﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾	02	68	الملك
97	﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾	03	123	
98	﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾	04	160	القلم
99	﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾	17	179	نوح
100	﴿يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾	06	184	الانفطار
101	﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾	07	184	
102	﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾	08	184	
103	﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا... فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾	08-01	82	الشمس
104	﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ.... الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾	04-01	146	العلق
105	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾	06	80	البينة
106	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾	07	80	
107	﴿جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾	08	80	

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

108	﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ... وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾	03-01	156	الماعون

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

طرف الحديث أو الأثر	الصفحة
1- أجتهد رأيي و لا آلو	3
2- إذا حكم الحاكم	65-36-5
3- إسلام عمر	103
4- أعطيت خمسا لم يعطهن .....بعثت إلى الناس عامة	108
5- إقراره – ﷺ – المرأة التي أرادت أن تحج عن أمها	5
6- امتناعه – ﷺ – عن نصح رجلين استبا	139
7- إن الدنيا حلوة خضرة	81
8- إنك امرؤ فيك جاهلية	203
9- إن الله زوى لي الأرض	108
10- إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة	130-114
11- إن مثلي و مثل الأنبياء من قبلي	102
12- إنها ستكون فتنة	31
13- إنه سيفتح لكم مشارق الأرض و مغاربها	108
14- إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم	108-8
15- الإيمان بضع و سبعون شعبة	163
16- بعثت لأتمم حسن الأخلاق	160
17- بني الإسلام على خمس	109
18- ترى المؤمنين في توادهم و تراحمهم	170
19- تركت فيكم أمرين لن تضلوا	132-113
20- تقاتلون اليهود حتى يختبئ أحدهم وراء الحجر	197-151
21- تقسيم أراضي العراق	8
22- الرعية مؤدية إلى الإمام	162
23- رفعت الأقلام و جفت الصحف	110
24- فإن خلق نبي الله كان القرآن	160-67
25- فرب حامل فقه	75

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

26- الكلالة 7
27- كل المسلم على المسلم حرام..... 120
28- كان احدهما أشد اجتهادا من الآخر..... 5
29- كان رسول الله – ﷺ- يجتهد في العشر الأواخر..... 5
30- لا تزال طائفة من أمتي..... 197
31- لا تزول قدما بن آدم..... 197-161-56
32- الله أكبر أعطيت مفاتيح الشام..... 105
33- لولا قومك حديثوا عهدهم لنقضت الكعبة..... 5
34- ليبلغن هذا الأمر ما بلغ..... 57
35- لا يصلين احد العصر إلا في بني قريظة..... 6
36- من أطاعني دخل الجنة..... 104
37- من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر..... 156
38- من له بينة على قتيل..... 6
39- مؤاخاة النبي – ﷺ – بين المهاجرين و الأنصار..... 105
40- الهجرة..... 142
41- هذا الأمل و هذا أجله..... 137
42- و اما السجود فاجتهدوا في الدعاء..... 5
43- و إن العلماء ورثة الأنبياء..... 110
44- و الله لقد خدمته سبع سنين..... 160
45- يا أيها الناس اسمعوا و اعقلوا و اعملوا..... 105
46- يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد..... 203
47- يوشك أن تداعى عليكم الأمم..... 65

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام المترجم لهم

العلـم	الصفحة
الآمدي: علي بن علي التغلبي	6
اينشتاين: ألبرت	79
الباقلاني: أبو بكر بن الطيب بن محمد بن جعفر	13
البزدوي: علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم	14
البصري: محمد بن علي بن الطيب(أبو الحسين)	33
البقاعي: برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر	87
البيضاوي: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي	16
ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام	118
الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي	12
الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف	14
ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد	191
الرازي: فخر الدين	111
ابن رشد: محمد بن أحمد بن محمد (الحفيد)	38
السبكي: علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام	16
الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي	17
الطبري: محمد بن يزيد بن كثير	22
الطوفي: سليمان بن عبد القوي	16
العز: عبد العزيز بن عبد السلام	16
ابن عطية: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن	97
الغزّالي: محمد بن محمد بن أحمد الطوسي	14
ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد	3
ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة	15

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد	7
ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء	57
كون : توماس	190
نيكولاس: كوبرنيكوس	79
نيوتن: اسحاق	79
هيجل	188

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر و المراجع

القرآن الكريم

أولا- كتب التفسير والدراسات القرآنية :

الآلوسي شهاب الدين السيد محمود:

1- روح المعاني، إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت.ط)

ابن باديس عبد الحميد:

2- تفسير باديس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، ط1991

باقر الصدر محمد:

3- المدرسة القرآنية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط2، 1401هـ- 1981م

البقاعي برهان الدين:

4- نظم الدرر في تناسب الآيات و السور،خرج آياته و أحاديثه ووضع حواشيه عبد الرزاق غالب المهدي دار الكتب العلمية، ط1 1995م

الجصاص أبو بكر:

5- أحكام القرآن، ت/ محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412هـ-1992م

درّاز محمد عبد الله:

6- النبأ العظيم، دار القلم ،الكويت ،ط6 ،1405هـ-1984م

الرازي فخر الدين:

7- التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م

رحماني أحمد:

8- التفسير الموضوعي نظرية و تطبيقا، منشورات جامعة باتنة، ط 1998م

رضا محمد رشيد:

9- تفسير المنار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م

الزحيلي وهبة:

10- التفسير المنير، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1411هـ- 1991م

الزمخشري جار الله محمود بن عمر:

11- الكشّاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل، دار الفكر، (د.ت.ط)

شاهين عبد الصبور:
12- مفصل آيات القرآن ترتيب معجمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414هـ1994م
الشنقيطي محمد الأمين بن المختار الجكني:
13- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ،1417هـ -1996م
الشوكاني محمد بن علي:
14- فتح القدير، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1417هـ-1997م
الطبري محمد بن جرير:
15- جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية،بيروت، ط1، 1402هـ-1992م
ابن عاشور محمد الطاهر:
16- التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر،ط1984م
ابن عطية:
17- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت/عبد الله بن ابراهيم الأنصاري، الدوحة، ط1، 1406هـ- 1985
فضل الله محمد حسين:
18- الحوار في القرآن، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط3، 1405هـ1985م
قطب سيد:
19- في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط16، 1410هـ -1990م
ابن كثير عماد الدين أبي الفدا إسماعيل:
20- التفسير، دار الأندلس، ط2، 1400هـ-1980م

ثانيا:كتب الحديث و الآثار و السيرة و الدراسات الحديثية:

البخاري:
21- الصحيح ، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)
البيهقي:
22- السنن الكبرى مع الجوهر النقي، دار المعرفة، بيروت، ط 1413ه-1992م
الترمذي:
23- السنن، ت/محمد عبد الباقي ،دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)
الحاكم النيسابوري:
24- المستدرك، دار الكتاب العربي، بيروت،(د.ت.ط)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ابن حنبل أحمد:

25- المسند، دار صادر ،بيروت ،(د.ت.ط)

ابو داود:

26- السنن، دار الجنان، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1409هـ-1988م

رحماني أحمد:

27- منهج الحديث الموضوعي، باتنيت للمعلوماتية و الخدمات المكتبية، باتنة، ط1، 1422هـ-2002م

ابن سعد محمد بن منيع الزهري:

28- الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ط 1405هـ- 1985م

ابن أبي شيبة أبو بكر عبد الله بن محمد:

29- المصنف في الأحاديث و الآثار،، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)

الغزالي محمد:

30- فقه السيرة، مكتبة رحاب، الجزائر، ط1407هـ -1987م

ابن ماجة:

31- السنـــن، ت/محمد فؤاد عبد الباقي ،دار إحياء التراث العربي ،(د.ت.ط)

مالك:

32- الموطأ، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1406هـ-1985م

مسلم:

33- الصحيح، ت/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت،(د.ت.ط)

ابن هشام:

34- السيرة النبوية، ت/مصطفى السقا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت.ط)

ثالثا:كتب الأصول و الفقه و العقيدة :

أديب صالح محمد :

35- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413هـ-1993م

الأسنوي جمال الدين:

36- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، مع حواشيه المفيدة المسماة سلم الوصول لشرح نهاية السول لمحمد بخيت المطيعي، عالم الكتب (د.ت.ط)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الأشعري أبو الحسن:

37- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت/محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1411 هـ- 1990م

الأشقر عمر سليمان:

38- القياس بين مؤيديه و معارضيه، دار النفائس، الأردن، ط3 ، 1992م

الآمدي سيف الدين:

39- الإحكام في أصول الأحكام، ت/ سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1406ه-1986م

الإيجي عبد الرحمن بن أحمد:

40- شرح العضد على مختصر منتهى الأصولي لابن الحاجب المالكي، ضبط فادي نصيف طارق يحيي، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ-2000م

الباحسين يعقوب بن عبد الوهاب:

41- القواعد الفقهية، مكتبة الرشد للنشر و التوزيع، الرياض، ط1، 1418هـ-1998م

الباقلاّني أبو بكر:

42- التقريب و الإرشاد الصغير، ت/عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418هـ-1998م

البخاري عبد العزيز:

43- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م

بدران أبو العينين بدران:

44- تاريخ الفقه الإسلامي، ونظرية الملكية والعقود، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت.ط)

البصري أبو الحسين:

45- المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، (د،ت،ط)

ابن تيمية عبد الحليم:

46- منهاج السنة النبوية، و بهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)

47- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، (د.ت.ط)

الجصّاص أبو بكر:

48- أصول الجصّاص المسمى الفصول في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ- 2000م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الجويني عبد الملك:
49- الغياثي، ت/عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين 2، ط2، 1401هـ
حسب الله علي:
50- أصول التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي ،ط6 ،1402هـ-1982م
الحسني اسماعيل:
51- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و أ م، ط1، 1416هـ-1995م
حسين أحمد فراج، السريتي عبد الودود محمد:
52- النظريات العامة في الفقه الإسلامي وأدلته، دار النهضة العربية، بيروت، ط1992م
حمّادي إدريس:
53- المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988م
الحموي أحمد بن محمد:
54- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه و النظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م
الخضري بك محمد:
55- تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1405هـ- 1985م
خلاّف عبد الوهاب:
56- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، ط5، 1402هـ-1982م
الخّن مصطفى سعيد:
57- دراسة تاريخية للفقه و أصوله و الاتجاهات التي ظهرت فيهما، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1404هـ-1984م
الدريني محمد فتحي:
58- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1418هـ-1997م
الرازي فخر الدين:
59- المحصول في علم الأصول، ت/ طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1412هـ-1992م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ابن رشد ابو الوليد:

60- فلسفة ابن رشد، 1-فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال،2- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت/ لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1402هـ-1982م

الريسوني أحمد:

61- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، و المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1416هـ-1995م

الزحيلي وهبة:

62- أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر ،سوريا،ط1، 1406هـ- 1986م

الزرقا مصطفى أحمد:

63- المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط1، 1418هـ- 1998م

الزركشي بدر الدين:

64- البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م

أبو زهرة محمد:

65- أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت.ط)

السايس محمد علي:

66- تاريخ الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1419هـ-1999م

السرخسي أبي بكر محمد بن أحمد:

67- أصول السرخسي، ت/ أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، (د،ت،ط)

الشاطبي أبو إسحاق:

68- الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)

الشافعي محمد بن إدريس:

69- الرسالة، ت/ أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت.ط)

الشوكاني محمد بن علي:

70- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.ط)

الشيباني محمد بن الحسن:

71- كتاب الأصل المعروف بالمبسوط، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1410هـ-1990م

ابن الصلاح ابو عمر عثمان بن عبد الرحمن:

72- أدب المفتي و المستفتي، ت/ موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الوفاء، المدية، (د.ت.ط)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الطوفي نجم الدين:
73- شرح مختصر الروضة، ت/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1409هـ-1989
العبّادي أحمد بن قاسم:
74- الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م
العز بن عبد السلام:
75- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مؤسسة الريان، بيروت، ط2، 1419هـ-1998م
العمري نادية شريف:
76- الاجتهاد في الإسلام (أصوله، أحكامه، آفاقه)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1406هـ-1986م
الغزّالي أبو حامد:
77- الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409هـ -1988م
78- المستصفى في علم الأصول، ت/ محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ-1997م
ابن قدامة المقدسي موفق الدين:
79- روضة الناظر و جنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ت/ عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، دار العاصمة للنشر و التوزيع، الرياض، ط6، 1419هـ-1998 م
القرافي شهاب الدين أبي العباس أحمد:
80- الفروق، و بأسفله ابن الشاط ،دار الشروق على أنوار الفروق، و بهامشه الكتابيين تهذيب الفروق و القواعد السنية في الأسرار الفقهية، محمد علي بن الشيخ حسين، دار إحياء الكتب العربية ،القاهرة ، ط1 ، 1344هـ
القرضاوي يوسف:
81- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، ط2، 1410هـ-1989م
القطان منّاع:
82- تاريخ التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط26
قلعة جي محمد رواس:
83- موسوعة فقه عمر، دار النفائس، بيروت، ط4، 1409هـ-1989م
ابن القيم شمس الدين محمد بن أبي بكر:
84- إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر ،بيروت ،ط2 ،1397هـ -1977م
أبو يوسف:
85- كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.ط)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كتب التراجم و التاريخ:

الأتابكي جمال الدين:

86- النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ-1992م

الأسنوي جمال الدين:

87- طبقات الشافعية، ت/ كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1407هـ-1987م

بابا التنبكتي:

88- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1329هـ

البغدادي إسماعيل باشا:

89- هداية العارفين في أسماء المؤلفين و آثار المصنفين،وكالة المعارف، استانبول، 1951م

ابن حجر العسقلاني:

90- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م

الحنبلي ابن رجب:

91- الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.ط)

ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد:

92- المقدمة، تصحيح و فهرسة أبو عبد الله السعيد المندوه ،مؤسسة الكتب الثقافية ،بيروت،ط2 ، 1417هـ-1996م

ابن خلكان:

93- وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ت/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د.ت.ط)

خليفة حاجي:

94- كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1413هـ-1992م

الداوردي شمس الدين:

95- طبقات المفسرين ،بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت.ط)

الذهبي شمس الدين:

96- سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ،ط1 ،1986م

97- ميزان الاعتدال في نقد الرجال ؛ ت/ علي محمد البجاوي، دار الفكر، بيروت، (د.ت.ط)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السبكي تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب:

98- طبقات الشافعية الكبرى، ت/ محمد الحلو عبد الفتاح و محمد الطناحي محمود ، مصر للطباعة و النشر، ط2، 1992م

الشوكاني محمد بن علي:

99- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ- 1998م

الصفدي صلاح الدين خليل بن أربيك:

100- الوافي بالوفيات، دار صادر، بيروت، ط3 ،1991م

الضبي أحمد بن يحيى:

101- بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، ت/روحية عبد الرحمان السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م

ابن عماد الحنبلي عبد الحي:

102- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)

ابن فرحون المالكي:

103- الديباج المذّهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ت/ مأمون بن محيي الدين الجنّان ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،ط1، 1417هـ-1996م

القاضي عياض:

104- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك ،ت/سعيد أحمد أعراب ،ط 1402هـ- 1982م

المقري أحمد بن محمد:

105- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ت/إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط 1408هـ-1988م

106- الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع، الرياض، ط2

النووي محي الدين:

107- تهذيب الأسماء و اللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)

أبو الوفاء محيي الدين:

108- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ت/ عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة ط2، 1413هـ-1993م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كتب عامة:

الإبراهيمي محمد البشير:

109- عيون البصائر 2 ، مطابع الشروق، بيروت، ط2، (د.ت)

أمين قاسم:

110- تحرير المرأة، موفم للنّشر، ط 1988م

باروت محمد جمال، الريسوني أحمد:

111- الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، دار الفكر، دمشق ط1، 1420هـ- 2000م

برغوث الطيب:

112- موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، دار الينابيع، الجزائر، ط1، 1413 هـ-1993م

113- الواقعية في الإسلام، دار الشهاب للطباعة ،ط1405هـ-1984م

التميمي أسعد بيوض:

114- زوال إسرائيل حتمية قرآنية، دار الشهاب، باتنة، ط 1987م

توفلر القين:

115- صدمة المستقبل، ترجمة عبد اللطيف الخياط، دار الفكر، دمشق، ط1، 1974م

توق محيي الدين، عبد الرحمن عدس:

116- أساسيات علم النفس التربوي، دارجون وايلي و أبنائه، أنجلترة ،ط1984م

تيزيني طيب، البوطي محمد سعيد رمضان:

117- الإسلام و العصر، تحديات و آفاق، دار الفكر، دمشق، ط2، 1420هـ-1999م

الجابري محمد عابد:

118- بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م

119- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992م

جودت سعيد:

120- إقرأ و ربك الأكرم، المطبعة العربية، غرداية، ط1، 1990م

حاج حمد محمد أبو القاسم:

121- العالمية الإسلامية الثانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1416هـ-1996م

122- المنهجية المعرفية في القرآن العظيم، مخطوط خاص

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

حسنة عمر عبيد:
123- الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، المكتب الإسلامي، ط1، 1419هـ-1998م
حكيمي محمد رضا:
124- الاجتهاد التحقيقي، ترجمة: حيدر نجف، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب 25، 1421هـ، 2000م
خليل عماد الدين:
125- مدخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مفتوح لإسلامية علم التاريخ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1412هـ،1992م
الخولي البهي:
126- الثروة في ظل الإسلام، دار القلم، الكويت، ط4، 1401هـ-1981م
الخولي يمنى طريف:
127- فلسفة العلم في القرن العشرين، مطابع الكويت، 1421هـ-2000م، عالم المعرفة، عدد 264
الدريني محمد فتحي:
128- دراسات و بحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة للطباعة، بيروت، ط1، 1408هـ-1988م
أبو زهرة محمد:
129- الشافعي حياته، عصره، آراؤه و فقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1367هـ- 1948م
زيدان عبد الكريم:
130- السنن الإلهية في الأمم و الجماعات و الأفراد في الشريعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1417هـ-1996
سانو مصطفى قطب:
131- أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1421هـ-2000م
أبو سليمان عبد الحميد:
132- أزمة العقل المسلم، الرياض ،ط2، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و م.أ ، 1401هـ -1981م
السواح فراس:
133- مغامرة العقل الأولى، منشورات دار علاء الدين، بيروت،ط12، 2000م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السيد رضوان:
134- الأمة والجماعة والسلطة دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي،دار إقرأ، بيروت ،ط1، 1404هـ-1984م
الشرقاوي محمد عبد الله:
135- الأسباب و المسببات دراسة تحليلية مقارنة للغزّالي و ابن رشد و ابن عربي، دار الجيل، بيروت، مكتبة الزهراء. القاهرة، ط1، 1417هـ، 1997م
الصالح صبحي:
136- الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى، بيروت، ط1، 1982
الصغير عبد المجيد:
137- الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1415هـ-1994م
عبد الحميد محسن:
138- تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و أ م، ط1، 1416هـ- 1996م
عبد الحي وليد:
139- الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، ط1، 1991م
عبد الدائم عبد الله:
140- التخطيط التربوي، دار العلم للملايين،بيروت، ط9، 1999م
عبد الرحمن طه:
141- العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2000م
ابن عبد ربه أبي عمر أحمد بن محمد:
142- العقد الفريد، دار الكتاب العربي،بيروت، ط 1403هـ- 1983م
العلواني طه جابر:
143- إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، سلسلة إسلامية المعرفة، ط2، 1416هـ-1995م
العلي محمد مهنأ:
144- الوجيز في الإدارة العامة، الدار السعودية للنشر و التوزيع،جدة ،ط1، 1404هـ -1984م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

علي نبيل:
145- الثقافة العربية و عصر المعلومات، مطابع الوطن، الكويت، عدد265، 2001
146- العهد الجديد، إنجيل متّى، الإصحاح 10، Arabic Bible 32 Series 14.95 M-1991
العوا محمد سليم:
147- الفقه الإسلامي في طريق التجديد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1419هـ، 1998م
الغزالي محمد:
148- هموم داعية، منشورات دار الكتب، الجزائر، ط3، 1990م
فضل الله محمد حسين:
149- تحديات الإسلام بين الحداثة و المعاصرة، دار الملاك، بيروت، ط1، 1419هـ، 1999م
أبو الفضل منى عبد المنعم:
150- نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات و المقومات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1417هـ-1997م
فوكوياما فرانسيس:
151- نهاية التاريخ، ترجمة: حسين الشيخ، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م
القرضاوي يوسف:
152- الحل الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط14، 1414هـ-1993م
153- الاجتهاد المعاصر بين الانضباط و الانفراط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1418هـ-1998م
قطب سيِّد :
154- أفراح الروح، دار الشهاب، باتنة، ط 1988م
155- خصائص التصور الإسلامي و مقوماته، دار الشروق، القاهرة، ط 15، 1423هـ-2002م
156- هذا الدين، دار الشروق، القاهرة، ط 1399هـ-1979م
قطب محمد:
157- منهج التربية الإسلامية، دار الشروق ،القاهرة ،ط14 ، 1414هـ - 1993م
كاريل ألكسيس:
158- الإنسان ذلك المجهول، تعريب شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، ط 1407هـ-1986م
محفوظ محمد:
159- الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1999م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مرحبا محمد عبد الرحمن:

160- اينشتين، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1983م

مصطفى نادية محمود:

161- العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الأول، المقدمة العامة للمشروع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1417هـ-1996م

معروف نايف:

162- الإنسان والعقل، سبيل الرشاد،بيروت، ط1، 1415هـ-1995م

بن نبي مالك:

163- شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي و عبد الصابور شاهين، دار الفكر، الجزائر ،ط4 ،1407هـ-1987م

164- فكرة الإفريقية الآسيوية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، 1406هـ-1986

165- في مهب المعركة، دار الفكر، دمشق ،(د.ت.ط)

166- مشكلة الثقافة،ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، ط4 ،1404هـ-1984م

167- ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 1405هـ-1985م

168- وجهة العالم الإسلامي ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، دمشق، ط5، 1406هـ-1986م

النّجار عبد المجيد عمر :

169- المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن، دار المستقبل، الجزائر، (د.ت.ط)

170- في فقه التدين فهما و تنزيلا، طبعة فضالة، المغرب، ط1، 1410هـ-1990م

النشّار علي سامي:

171- مناهج البحث عند مفكري الإسلام و اكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1404هـ1984م

ولعلو فتح الله:

172- الاقتصاد السياسي مدخل للدراسات الاقتصادية، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1981م

المعاجم و الفهارس :

الاستراباذي رضي الدين:

173- شرح شافية ابن الحاجب، مع شرح شواهده لعبد القادر البغدادي، ت/ محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1402هـ-1982م

الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف:

174- كتاب التعريفات، ت/ عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، (د.ت.ط).

الزبيدي محمد مرتضى:

175- تاج العروس، دار صادر، بيروت، (د.ت.ط)

صليبا جميل:

176- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1982

ابن فارس أحمد:

177- معجم مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411هـ-1991م

الكفوي أبو البقاء:

178- الكليات، معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1413هـ-1993م

179- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول، تركيا، ط 1989م

ابن منظور:

180- لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، (د.ت.ط)

المجلات:

181- إسلامية المعرفة، سلسلة إسلامية المعرفة 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1406هـ-1986م

بريش محمد:

182- حاجتنا إلى علوم المستقبل، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م، عدد 144

بوقرورة عمر:

183- أسئلة الحوار يبحث في ظل الإرباك المرجعي، مجلة الإحياء، كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية عدد 6، 1423هـ، 2002م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الجابري:
184- آفاق المستقبل العربي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م، عدد 156
جيدل عمار:
185- صراع الحضارات الحقيقة والوهم، مجلة الإحياء، عدد 6
الحاج ابراهيم عبد الرحمن:
186- تجديد الفكر الإسلامي وهموم البحث عن الشهود الحضاري في القرن القادم، مجلة الكلمة، مؤسسة الفلاح للنشر و التوزيع، 1421هـ- 2000م، عدد 15
حاج حمد:
187- قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشريا، مجلة المنطلق، عدد 111، 1995م
حنفي مصطفى:
188- الغرب و الإسلام في أطروحة صدام الحضارات، مجلة الإحياء، عدد 6
خالد حاجي:
189- مستقبل الإنسان بين الغيبوبة الثقافية و مخطط الانتحار الحضاري، مجلة الكلمة، عدد 28
دكير محمد:
190- ندوة الحوار والتعايش بين الحضارات والثقافات من أجل بناء إنساني متكامل، مجلة الكلمة، مرجع سابق، عدد 28
سانو قطب مصطفى:
191- قراءة تحليلية لمصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، مجلة كلية الدراسات الإسلامية و العربية، 1422هـ-2001م، دبي، عدد 21
صافي لؤي:
192- نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ميرلوند، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416هـ-1995م، عدد 01
عناية الله سهيل:
193- استشراف مستقبل الأمة، مراجعة لنماذج المحاكاة و مداخل دراسة المستقبلات البديلة، مجلة إسلامية المعرفة، مؤسسة أنترناشيونال جرافيكس، الولايات المتحدة الأمريكية، 1420هـ-1999م
المرزوقي أبو يعرب:
194- إسلامية المعرفة رؤية مغايرة، مجلة إسلامية المعرفة، مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا، السنة الرابعة، عدد14، 1419هـ، 1998م

الميلاد زكي:
195- الإسلام، العالم الإسلامي و المستقبل، أي مستقبل نبحث عنه، مجلة الكلمة، مرجع سابق، 1418هـ-1998م، عدد 15
النجّار عبد المجيد:
196- دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، عدد 01
النيفر احميدة:
197- إشكالية الاجتهاد المعاصر، مجلة منبر الحوار، إصدار دار الكوثر، بيروت، العددان 21 و 22، 1991م

بحوث و مقالات على الأنترنيت:

198 Gilmore George William, The Animistic Stage of culture-The case-www.blackmask.com
199 Huntington Samuel, The clash of Civilizations www2.coloradocollege.edu/dept/ps/finley/ps425/reading/Huntington1
200 Jim Dator, The future lies Behin, www.Soc.hawaii.edu/Future/dator/datorindex
201 Kuhn, La Structure des Révolutions scientifiques Thomas www.cnam.fr/depts/te/dso/lecture/kuhn
202 www.emory.edu/education/mfp /kuhnsnap
203 www.uofislam.hostme.com/uofislam/behoth/behoth_quran/27/a19.
204 السيد رضوان: التحول الفقهي و التحول الثقافي، جريدة السفير، عدد: 2 ، عام 2000م، رقم 8547. ص 19 من موقع دار الفكر على الأنترنيت www.fikr.com
205 الطويل عبد السلام، هل الإسلام أيديولوجيا. www.islamonline.net/arabic/contemporary/tech/2001/article28a.shtml
206 العلواني: نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات، www.iiit.org/ar/imarifah/editorial/2030
207 ملكاوي فتحي حسن: التفكير المنهجي وضرورته موقع مجلة إسلامية المعرفة على الانترنيت www.softechww.com/iiit/ arabic/partner/imarifah/n028.asp
208 موقع إسلامية المعرفة www.softechww.com/iiit/ arabic/partner/imarifah/default.asp
209 هوية المعرفة، موقع إسلامية المعرفة على الأنترنيت، www.softechww.com/iiit/ arabic/partner/imarifah/editorial26.asp

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المراجع الأجنبية:

Thomas D'aquin, l'unité de l'intellect contre les averroïstes , traduit par Alain de libera, GF Flammarion, Paris 1994 210

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

مقدمة..... أ

الفصل الأول: الاجتهاد المعاصر 1

المبحث الأول: تطور الاجتهاد عبر العصور..... 3

المطلب الأول: التطور التاريخي لمفهوم الاجتهاد..... 4

الفرع الأول: الاجتهاد في عصر النبوة..... 4

الفرع الثاني: الاجتهاد في عصر الصحابة و التابعين 7

الفرع الثالث: الاجتهاد في عصر الأئمة المجتهدين..... 10

الفرع الرابع: الاجتهاد في عصر تأييد المذاهب 12

أولا: مرحلة تبلور المفهوم الجديد للاجتهاد 12

ثانيا المرحلة الثانية الاجتهاد في صورته المتأخرة 14

ثالثا:مرحلة النهضة الحديثة 18

المطلب الثاني: الاجتهاد المعاصر و ضرورته 20

الفرع الأول: الاجتهاد المعاصر..... 20

الفرع الثاني: ضرورة الاجتهاد المعاصر 27

البند الأول الضرورة النفسية 28

البند الثاني الضرورة الاجتماعية 29

البند الثالث الضرورة التشريعية 31

البند الرابع الضرورة الحضارية 35

المبحث الثاني: شروط الاجتهاد المعاصر وضوابطه 38

المطلب الأول: شروط الاجتهاد المعاصر.... 38

المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد المعاصر 59

الفرع الأول: الضوابط *المنهجية* 61

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

البند الأول: ضابط البعد التأسيسي 63
الجانب الأول العقدي 63
الجانب الثاني النفسي 64
البند الثاني: ضوابط التعامل المنهجي مع نصوص الوحي 67
الضابط الأول: اكتشاف الأطر المرجعية 68
الضابط الثاني: تخريج المفاهيم الفرعية 70
الضابط الثالث: تحديد نماذج النصوص المحورية 70
الضابط الرابع: فرز و تصنيف المفاهيم 70
الضابط الخامس: التعامل مع المفاهيم و النماذج المقدمة 70
البند الثالث: ضوابط التعامل المنهجي مع الإنتاج المعرفي للسلف 73
الضابط الأول: 74
الضابط الثاني: 74
الضابط الثالث: 75
الضابط الرابع: 75
البند الرابع: ضوابط التعامل المنهجي مع الإنتاج المعرفي الإنساني 77
الضابط الأول: الاستيعاب ثم التجاوز..... 77
الضابط الثاني: التركيب من بعد التفكيك 79
الضابط الثالث:المقدمات المنهجية للربط بين الوحي و الإنتاج المعرفي..... 81
الفرع الثاني: الضوابط العلمية 83
البند الأول:ضوابط التعامل العلمي مع نصوص الوحي 83
أولا- ضوابط التعامل العلمي مع لغة الوحي 84
ثانيا- ضوابط التعامل العلمي مع مضامين الوحي..... 85
الضابط الأول: ضابط الفهم التكاملي لخطاب الوحي 86
الضابط الثاني: الاستفادة من سياقات النصوص 87
1- من جهة السياقات الموضعية لمضامين الوحي 87
2- من جهة السياقات الموضوعية لمضامين الوحي 88

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا- الاستفادة من مناسبات النصوص 89
رابعا- فقه النص في إطار مقاصده 90
البند الثاني:ضوابط التعامل العلمي مع الإنتاج المعرفي الإنساني 92
الضابط الأول..... 92
الضابط الثاني 93
الضابط الثالث 93

الفصل الثاني: مستقبل الاجتهاد المعاصر 95

أولا: مفهوم الآفاق:..... 97
ثانيا: مفهوم المستقبل: 98
ثالثا: الآفاق المستقبلية في سياق البحث: 99
المبحث الأول: الاجتهاد من الاستيعاب إلى الكشف 101
المطلب الأول:مرحلة الاستيعاب 101
الفرع الأول :الآفاق المستقبلية لاجتهاد النبي ﷺ 101
أولا- نظرة إلى واقع النبي ﷺ 102
ثانيا- مفهوم الآفاق المستقبلية لاجتهاده ﷺ 103
البند الأول: اجتهاده ﷺ انطلاقا من واقعه 103
المعطى الأول: واقعه ﷺ 103
الأفق الأول:التحول بالمسلم من التركز على الذات إلى الانفتاح الرسالي ... 104
الأفق الثاني تأليف القلوب 105
المعطى الثاني: الواقع الخارجي عن شبه الجزيرة العربية 106
الأفق الثالث: تحقيق المنهج الإسلامي في صورة واقع 106
البند الثاني: مستقبل اجتهاده ﷺ 111
الفرع الثاني : الآفاق المستقبلية للاجتهاد الفقهي 113
البند الأول: استيعاب عبر الواقع الراحل 113
البند الثاني: نظرة إلى واقع الاجتهاد الفقهي 115

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا: تعليل الأحكام: 116
ثانيا: الترجيح بين الآراء: 117
ثالثا: الانتصار للمذاهب: 117
البند الثالث: مستقبل الاجتهاد الفقهي 118
التجربة الأولى/ تجربة الغزّالي 118
التجربة الثانية/ تجربة ابن رشد 122
التجربة الثالثة/ تجربة الشـــاطبي 125
المطلب الثاني:مرحلة الكشف 130
الفرع الأول: واقع الاجتهاد المعاصر والتطور العلمي المستقبلي 131
البند الأول: نظرة إلى واقع الاجتهاد المعاصر 131
مكامن التوجه نحو الاجتهاد المعاصر: 132
البند الثاني: التطور العلمي المستقبلي 135
محور التخطيط في بناء المشاريع 137
التخطيط: لغة: 137
التخطيط: اصطلاحا: 137
دراسة الحالة: 138
تحديد الهدف:..... 140
اختيار الوسائل و أدوات التنفيذ: 141
ضبط مراحل الإنجاز و كيفياته: 142
محور الاستكشاف المتجدد للوحي 143
أ- إطار الاستكشاف المتجدد للوحي 143
ب- اكتشاف الوحدة المنهجية الضابطة لآيات و أحاديث الوحي 144
ج- المنهج القرآني والعلم المستقبلي 146
الفرع الثاني: إظهار الهدى و دين الحق 150
البند الأول: هيمنة المنظومة العقدية الإسلامية 154
1 - إصلاح الفهم للعقيدة الإسلامية..... 155
2 - التأطير العقدي للفكر والعمل 157

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أ – التأطير العقدي للفكر 157
ب- التأطير العقدي للعمل 158
3- التفعيل الإرادي للاعتقاد 158
البند الثاني: هيمنة المنظومة السلوكية الإسلامية 159
المنطق العملي 161
التروع الجمالي 163
التروع الجماعي 165
النوع الأول: اجتهاد جماعي محلي 167
النوع الثاني: اجتهاد جماعي إقليمي 167
النوع الثالث: اجتهاد جماعي أممي إسلامي 167
النوع الرابع: اجتهاد جماعي دولي 168
المبحث الثاني: الاجتهاد المعاصر في أسلمة المعرفة ومسألة صراع الحضارات 171
المطلب الأول: الاجتهاد المعاصر في أسلمة المعرفة 173
الفرع الأول: أسلمة المعرفة و ضرورتها 173
البند الأول: أسلمة المعرفة 173
البند الثاني:الضرورة الحضارية لأسلمة المعرفة 175
أولا- ضرورة أسلمة المعرفة في بعدها الفكري 175
ثانيا –ضرورة أسلمة المعرفة في بعدها الأخلاقي 177
الفرع الثاني: تطبيقات منهجية للأسلمة 179
الأساس الأول:عدم الفصل بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية .. 179
الأساس الثاني: الفهم الوظيفي للمعرفة وليس النسبي 180
الأساس الثالث: العلاقة بين حكمة الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي 182
الأساس الرابع: التركيب الطبيعي للإنسان في علاقته بالزمن وإنتاج الأفكار . 183
الأساس الخامس الغائية الكونية المزدوجة 185
المطلب الثاني: الاجتهاد المعاصر في مسألة صراع الحضارات 187
الفرع الأول: نشأة فكرة صراع الحضارات و النقد الموجه إليها 188

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

البند الأول: نشأة فكرة صراع الحضارات 188
البند الثاني: النقد الموجه إلى فكرة صراع الحضارات 190
الفرع الثاني: التدافع الإسلامي الإسرائيلي و البديل الإسلامي 194
البند الأول: التدافع الإسلامي الإسرائيلي 194
الظاهرة الإسرائيلية: 194
حتمية التدافع بين الظاهرتين: 196
البند الثاني: الحوار الحضاري كبديل إسلامي 199
أولا: الربط بين الحضارة والحوار..... 199
1- حقيقة الحضارة: 199
2- حقيقة الحوار:..... 201
ثانيا: الآفاق المستقبلية للحوار الحضاري 204
خاتمة: 206
الفهارس: 208
فهرس الآيات القرآنية: 209
فهرس الأحاديث و الآثار: 215
فهرس الأعلام: 217
فهرس المصادر و المراجع: 219
فهرس الموضوعات: 237
الملخصات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Summary of the thesis in English

All praise is due to Allah, and blessings and peace be upon the messenger of Allah and his family and companions and those who followed him.

Being before a difficult research that is attracted from two fields of knowledge: The science of the foundations of Islamic jurisprudence (`ilm usul al-fiqh) on one side, and the new human and sociological sciences on the other side. I found myself working on one field using the instruments and techniques of the other.

This arose in me the fear that the research might lead to the judgement of the uselessness of previous ijtihadat (deduction of legal opinions), but Allah saved me from this.

This is because those claims are avoid from the outset, and the talk about the contemporary ijtihad and giving it all this importance, and the talk about the future horizons of this contemporary ijtihad means to relate back the research about ijtihad in order to practice it in the contemporary age; not in the sense that it is the contemporary execution of something completed in the past expired whose conditions and foundations were laid by the salaf (the first generations of Islamic society), may Allah be pleased with them, but in the sense that it is this ongoing interactive process between the revelation, the human mind and the reality.

Based on this, I approached the subject malter in two sections completing each other: I dedicated the first section to a study of the ijtihad itself; in as far as I clarified the development of its concept during the ages.

Then I made an attempt at reviewing and assessing this conceptual development by studying the intellectual characteristics of the salaf, and the development of these characteristics, as well as their extensive influence on the understanding of the boundries of the previous productivity in the field of usul.

I supported the hypothetic aspect in the development of the intellectual characteristics and their influence by a review of the intellectual and political reality of that time; until I finally arrived at the contemporary ijtihad as a methodological scientific endeavour that enables us to enter the field of cultural advancement with garantees assuring success, while, at the same time, paying attention to the priority of the salaf may Allah be pleased with them, in their opinions, be it most or some of them, and this is due to their characteristical competences in knowledge.

After this, I supported the idea of contemporary ijtihad explaining its necessities, and also by trying to define its methodological rules, as well as its scientific rules according to our contemporary age, and according to our destiny

and future as a nation of ijtihad, so that it does not become an international substitute that gathers together all sorts of methods and knowledge.

As to the second section; I specified it on the future horizons of contemporary ijtihad in two parts, the first one being theoretical, the second one being practical.

I started by giving the concept of the future horizons, and explained that it will remain a meaningless word, if it is not accompanied by what determines and specifies it, i.e. the contemporary ijtihad.

Based on the concept of the future horizons of contemporary ijtihad, which means "imagining the reality to come in its interacting with the revelation and the human mind, starting front the balcony of the present reality in its interacting with the revelation and the human mind, and taking on the lesson of the reality passing by in its interacting with the revelation and the human mind".

I divided the first part of this section into two divisions: The first one represents the stage of comprehension, in as far as we comprehend the future horizons of the ijtihad of the Prophet, peace be upon him, as the Muslim is transferred from the concentration on **self** to a communicative opening, the internationality of address and the bearing witness upon mankind, that passes by the opening of the hearts and ends up with the realisation of the Islamic method in its real image.

Afler this follows the attempt to comprehend the future horizons of the legal ijtihad where I finally come to the concept of ijtihad as it is well-known in the famous books on usul.

I pointed out to the fact that there is a historic law to every reality of ijtihad in movement and direction, according to the determinations that decide about its way, and the horizons which its mujtahids drew for their maturity.

I assured that, if we want to order our relations in line with the knowledgable outcome of our ancestors, we have, in the first place, to comprehend the experience of al-Ghazali, Ibn Rushd and ash-Shatibi, because the experience of these personalities and the horizons they opened played a part in the forming of the present as far as we are concerned.

During this process of comprehension, we pointed out to the way in which the interactive

process between the revelation, the human mind and the reality was completed, as it was made clear to us how Allah ta'ala brought ijtihad to develop from the idea of coincidence and separation to the idea of ta'lil and ***kulliyat, and the*** (maqasid) of the Islamic laws, and it was also made clear to us that Allah ta'ala will bring this contemporary ijtihad to future horizons - these being the

stage of discovery - in which the revelation will interfere with the context of scientific development, and it will also interfere in the drawing up of its way, in the context of the interacting of revelation and human mind and reality through the two achses of the scheme, and the new and renewed discovering of the revelation, in as far as the spheres of legislation and hudud (penal law) and mu'amalat (transactions) do not take but their right and their place.

I further penetrated the second horizon of this stage -i.e. the stage of discovery - and this is the horizon of the emergence of the guidance and truthful Deen, which is achieved by two achses by which we can foresee the coming to this aim; namely the superiority of the Islamic belief system, and also the superiority of the Islamic behavioural system.

We arrived at the project of a collective contemporary ijtihad with its types and spheres, and we concluded that these horizons will bring the method of revelation to an encounter with all the other man-made methods, as the past will intermingle with the present and future in a collective overlapping of knowlegde, where every ijtihad, be it from the past the present or the future, will find its place, because all of them are comprehended in the framework of the method of revelation.

In order for the subject matter not to stay theoretical, I transformed it into the practical reality as the contemporary ijtihad treats two contemporary problems which are the islamisation of knowledge and the clash of civilizations, this being achieved in a final part of the research.

In the part about the islamization of knowledge I treated its concept and necessities, then the methodological foundations which we imagine as underlying it.

As to the part about the clash of civilizations, I talked about the coming up of this idea, and the criticism that is directed against it, and then I expounded on the advancement as one of the laws (sunan) of the Creator, Exalted is He, and I finished with the cultural dialogue as an Islamic substitute.

I ended this journey with a conclusion in **which I** collected the essence of my research.

The future horizons contain prospects that lead us to the meeting point of two seas due to the globality of ijtihad and the interaction of revelation and the human mind and reality.

Résumé de la thèse en Français

Toute l'éloge est due à Allah, et les bénédictions et la paix soient sur le messager d'Allah et sa famille et compagnons et ceux qui l'ont suivi .

Devant une recherche difficile que s'attirent deux champs de la connaissance: La science des bases de la jurisprudence islamique (ilm usul Al-fiqh) d'un côté, et les sciences humaines et sociologiques de l'autre côté, je me suis trouvé travaillant sur le premier champ utilisant les outils et les techniques du deuxième.

Ceci a provoqué en moi la crainte que la recherche pourrait mener au jugement de la non utilité des ijtihadats précédents (déduction des avis légaux), mais Allah m'en a épargné.

C'est parce que ces réclamations sont dès le début vaines, parler de l'ijtihad contemporain et lui donner toute cette importance, puis parler des horizons futurs de cet ijtihad contemporain signifie qu'il faut revoir la recherche au sujet de l'ijtihad afin de le pratiquer dans l'âge contemporain; non pas dans le sens qu'elle est l'exécution contemporaine de quelque chose accomplie dans le passé expiré et dont les conditions et les bases ont été créées par le salaf (les générations de la société islamique), puisse Allah être satisfait d'elles, mais dans le sens qu'elle est ce processus interactif continu entre la révélation, l'esprit humain et la réalité.

Basé sur ceci, j'ai approché le sujet en le répartissant en deux chapitres complémentaires: J'ai consacré la première section à une étude de l'ijtihad lui-même; où j'ai clarifié le développement de son concept à travers les âges.

J'ai essayé de passer en revue, tout en évaluant, ce développement conceptuel à travers l'étude des caractéristiques intellectuelles du salaf, et le développement de ces caractéristiques, aussi bien que leur influence étendue sur la compréhension des déterminants de la productivité de ilm el usul de nos prédecesseurs.

J'ai soutenu l'aspect hypothétique dans le développement des caractéristiques intellectuelles et de leur influence par un examen de la réalité intellectuelle et politique de ce temps.

Sur ce, j'ai poursuivi mon étude jusqu'à ce que je sois finalement arrivé à l'ijtihad contemporain comme pratique scientifique méthodologique nous permettant d'aborder le champ de l'avancement civilisationnel avec des garanties assurant le succès, tout en attirant l'attention sur la priorité des droits du salaf dans ce qu'ils ont avancé, dans sa totalité ou partiellement, et ce à travers l'étude de leurs caractères de connaissance.

Après ceci, j'ai soutenu l'idée de l'ijtihad contemporain expliquant ses nécessités, tout comme j'ai essayé de déterminer ses règles méthodologiques, aussi bien que ses règles scientifiques selon notre état actuel, et selon notre destin et futur comme nation d'ijtihad, de sorte qu'il puisse devenir une alternative mondiale recueillant l'ensemble de toutes les méthodes et de toutes les connaissances.

Quant au deuxième chapitre; Je l'ai consacré aux horizons futurs de l'ijtihad contemporain.

J'ai réparti ce chapitre en deux parties: l'une théorique et l'autre pratique.

J'ai commencé par donner le concept des horizons futurs, et j'ai expliqué que ce concept restera vidé de son sens tant qu'il n'ait pas été accompagné de ce qui le détermine et le caractérise c'est à dire l'ijtihad contemporain.

A travers le concept des horizons futurs de l'ijtihad contemporain, qui signifie "imaginer la réalité à venir dans son interaction avec la révélation et l'esprit humain, et ce en ayant en vue la réalité actuelle dans son interaction avec la révélation et l'esprit humain, tout en étudiant les leçons tirées de la réalité dépassée dans son interaction avec la révélation et l'esprit humain ".

J'ai divisé la première partie en deux sections:

La première représente l'étape de la compréhension, qui consiste en la compréhension des horizons futurs de l'ijtihad du prophète, que paix soit sur lui, pour la bonne raison que son époque représente la phase de transmutation du musulman de la concentration sur soi à l'ouverture communicative, et à la mondialisation du message ainsi que le témoignage sur l'humanité, en passant par la réconciliation et finissant par la concrétisation de la méthode islamique en une image réelle.

J'ai poursuivi mon étape de la compréhension en abordant les horizons futurs de l'ijtihad légal où a abouti le concept de l'ijtihad à ce qui est connu dans les livres célèbres sur l'usul.

Là j'ai précisé qu'il y a une loi historique à chaque réalité d'ijtihad selon le mouvement et la direction de cette réalité, selon également les déterminations qui décident sa trajectoire, et les horizons que ses mujtahids ont dessinés pour les atteindre.

A ce stade j'ai assuré, que si nous voulons classer notre relation avec la productivité en matière de connaissance de nos ancêtres, nous devons en premier lieu comprendre les expériences d'Al-Ghazali, d'Ibn Rushd et d'Eshatibi, parce que justement l'expérience de ces personnalités et les horizons qu'elles se sont ouverts ont joué un rôle dans la formation de notre présent.

Tout au long de ce processus de la compréhension, nous avons attiré l'attention sur la manière avec laquelle s'est faite l'interaction de la révélation, de l'esprit humain et la réalité.

Il nous est alors clairement apparu comment d'Allah ta'ala a fait en sorte que l'ijtihad puisse se développer à partir de l'idée de la coïncidence et de la séparation vers l'idée de l'indication (ta'lil) et ***des kulliyat, ainsi que les*** (maqasid) des lois islamiques.

Il nous est également apparu qu'Allah ta'ala apportera cet ijtihad contemporain à des horizons futurs - ceux-ci étant l'étape de la prospection - dans ce sens que la révélation interférera le contexte du développement scientifique, et de la même manière interférera dans l'élaboration de sa trajectoire; tout cela dans le cadre de l'interaction de la révélation avec l'esprit humain et la réalité, à travers les deux axes de la planification et de la prospection nouvelle et toujours renouvelable de la révélation, de sorte que les domaines de législation

et les hudud (frontières de la loi pénale) ainsi que les mu'amalats (transactions) ne prennent que leurs dus et leurs positions.

J'ai ensuite abordé le deuxième horizon (la deuxième partie du deuxième chapitre) de l'étape de la découverte et qui représente l'horizon de la mise en évidence de la bonne voie et de la religion véridique.

J'ai réparti cette deuxième parties en deux axes où j'ai essayé de prévoir la suprématie de l'institution islamique de la croyance ainsi que la suprématie de l'institution islamique du comportement.

Pour ce faire j'ai traité le projet de l'ijtihad contemporain collectif avec ses types et sphères.

Et j'ai conclu que ces horizons porteront la méthodologie de la révélation face à face avec les autres méthodologies, où le passé s'imbriquera avec le présent et le futur dans un croisement collectif de la connaissance, ce qui permettra à chaque ijtihad, qu'il appartienne au passé, au présent ou au futur, de trouver sa position, parce que tous sont compris dans le cadre de la méthodologie de la révélation.

Et afin que l'étude ne reste au stade théorique, je l'ai accompagné vers le côté pratique, où l'ijtihad contemporain traite des deux thèmes : l'islamisation de la connaissance et le désaccord des civilisations, ce étant réalisé dans une partie finale de la recherche.

Dans la partie portant sur l'islamisation de la connaissance j'ai traité son concept et nécessités, puis les bases méthodologiques fondamentales de l'islamisation.

Quant à la partie portant sur le désaccord des civilisations, j'ai abordé l'apparition de cette idée, et de la critique qui lui a été assigné.

Puis j'ai abordé les bousculades comme une loi (sunna) du créateur, et j'ai fini avec le dialogue culturel comme alternative islamique.

Enfin j'ai clôturé mon étude par une conclusion dans laquelle j'ai rassemblé l'essence des résultats auxquels j'ai abouti.

Pour terminer, j'espère que mon étude sur les horizons futurs de l'ijtihad contemporain ouvrira de nouveaux horizons qui mèneront au point de réunion des deux mers, siège de la globalité de l'ijtihad et l'interaction de la révélation avec et l'esprit et la réalité humains.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Enfin j'ai clôturé mon étude par une conclusion dans laquelle j'ai rassemblé l'essence des résultats auxquels j'ai abouti.

Pour terminer, j'espère que mon étude sur les horizons futurs de l'ijtihad contemporain ouvrira de nouveaux horizons qui mèneront au point de réunion des deux mers, siège de la globalité de l'ijtihad et l'interaction de la révélation avec et l'esprit et la réalité humains.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية